



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

POSGRADO EN FILOSOFÍA

**“IDENTIDAD NARRATIVA. UNA PERSPECTIVA
PRÁCTICA EN EL DEBATE SOBRE IDENTIDAD
PERSONAL”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

MARÍA DEL PILAR SÁNCHEZ BARAJAS



DIRECTOR DE TESIS:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

Facultad de Filosofía y Letras

2016



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.

A mis padres

Contenido

| | |
|---|----|
| CAPÍTULO I - INTRODUCCIÓN | 5 |
| 1.1 ¿Qué es la identidad? | 5 |
| 1.2 Locke y la identidad personal..... | 7 |
| 1.2.1 El problema para los partidarios contemporáneos de Locke. | 11 |
| 1.3 Algunas críticas al criterio lockeano. | 12 |
| 1.3.1 Lo que pasan por alto los críticos de Locke..... | 13 |
| 1.4 Conclusiones sobre “¿qué es la identidad?” | 14 |
| CAPÍTULO II - PANORAMA CONTEMPORÁNEO DEL DEBATE SOBRE LA IDENTIDAD PERSONAL..... | 15 |
| 2.1 Cuatro enfoques del problema de identidad personal..... | 15 |
| 2.1.1 Personalidad..... | 15 |
| 2.1.2 Identidad personal como persistencia. | 16 |
| 2.1.3 Evidencia de identidad personal..... | 22 |
| 2.1.4 Identidad y supervivencia. | 23 |
| 2.2 Principales criterios de identidad personal..... | 23 |
| 2.2.1 Criterios no reduccionistas: dualista e idealista | 25 |
| 2.2.2 Criterios reduccionistas | 27 |
| 2.3 Puzzle cases y las paradojas de la identidad..... | 34 |
| 2.4 Conclusiones. Ética e identidad personal..... | 36 |
| CAPÍTULO III - VIDA ÉTICA E IDENTIDAD PERSONAL A TRAVÉS DE LA NARRACIÓN..... | 38 |
| 3.1 Introducción. ¿Por qué un criterio narrativo? | 38 |
| 3.2 Principales argumentos..... | 39 |
| 3.2.1 Sobre el enfoque práctico..... | 39 |
| 3.2.2 Individuación de estados mentales vs acción | 42 |
| Alasdair MacIntyre | 45 |
| Paul Ricoeur | 49 |
| 3.2.3 Contexto social | 53 |

| | |
|--|-----|
| Yo narrativo vs. Ego cartesiano. MacIntyre | 53 |
| Yo narrativo. Ricoeur | 56 |
| 3.2.4 Corporalidad | 63 |
| MacIntyre | 64 |
| Ricoeur | 66 |
| CAPÍTULO IV - ANÁLISIS CRÍTICO DEL CRITERIO NARRATIVO | 72 |
| 4.1 Introducción..... | 72 |
| 4.1 Críticas y objeciones | 73 |
| 4.1.1 “Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración” | 74 |
| 4.1.2 “Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla y hacerlo con coherencia”. | 77 |
| 4.1.3 “El yo narrativo no agota lo que somos, hay una noción más básica del yo que el yo narrativo no reconoce suficientemente” | 77 |
| 4.1.4 “La narración no es base de la intersubjetividad”. | 78 |
| 4.1.5 “Si se intenta comprender al otro a través de la narración, se le cosifica y objetiva, y al final se pierde la otredad”. | 79 |
| 4.1.6 Otras críticas..... | 81 |
| 4.2 Respuestas a objeciones. | 83 |
| 4.2.1 Sobre “Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla y hacerlo con coherencia”. | 83 |
| 4.2.2 Sobre “Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración” y “El yo narrativo no agota lo que somos”. | 85 |
| 4.2.3 Sobre “La narración no es la base de la intersubjetividad”. | 94 |
| 4.2.4 Sobre “Si se intenta comprender al otro a través de la narración, se le cosifica y objetiva, y al final se pierde la otredad”. | 95 |
| CONCLUSIONES..... | 99 |
| BIBLIOGRAFÍA | 111 |

CAPÍTULO I - INTRODUCCIÓN

1.1 ¿Qué es la identidad?

Desde la antigüedad y los inicios de la filosofía en occidente, el tema de la identidad ha estado presente de manera constante y es posible encontrar las más diversas posturas en torno al tema, algunas cercanas entre sí y otras completamente opuestas. El planteamiento clásico sobre la identidad se ilustra con el relato sobre el barco de Teseo, en el siglo I:

“La nave de treinta remos en que con los mancebos navegó Teseo y volvió salvo, la conservaron los atenienses hasta la edad de Demetrio Falero, quitando la madera gastada y poniendo y entretejiendo madera nueva, de manera que dio materia a los filósofos para el argumento que llaman aumentativo, y que sirve para los dos extremos, tomando por ejemplo esta nave y probando unos que era la misma y otros que no lo era” (1919. I. Cap. XXIII).

Se sabe que Teseo fue un mítico rey de Atenas, que viajó a la Isla de Creta en un barco para derrotar al Minotauro que ahí vivía y regresó triunfante. Dicha nave se conservó (de acuerdo al relato) hasta tiempos de Demetrio, en el siglo IV a.C., pero fue reparada en múltiples ocasiones, de modo que la mayoría de sus partes tuvieron que ser reemplazadas. La discusión en torno a dicha nave fue si era o no la misma en la que viajó Teseo, pues no es evidente cuándo se dice con verdad que algo es lo mismo si ha sufrido alteraciones o cómo se sabe cuáles son las condiciones de identidad a través del cambio.

Otras preguntas relacionadas a la identidad son: ¿qué hace a algo ser lo que es?, ¿qué hace a un objeto ser distinto de otros?, ¿en qué casos dos objetos son idénticos y en qué casos diferentes? y ¿en qué consiste la identidad? ¹

Como se puede notar, la leyenda del barco de Teseo se pregunta por la identidad a través del tiempo o a través del cambio, pero también es posible preguntar por la identidad de un objeto sin considerar este carácter temporal (como en el conjunto de preguntas anterior). En este segundo caso, se habla de identidad lógica o metafísica, en el primero, de identidad temporal.

Como principio lógico, la identidad exige tres condiciones: reflexividad, transitividad y simetría. La reflexividad ($A \equiv A$) es la relación de una entidad consigo misma. La transitividad significa que si un elemento guarda relación de identidad con un segundo elemento, y el segundo tiene relación de identidad con un tercero, entonces, el primero guarda esta misma relación con el tercero ($(A \equiv B \cdot B \equiv C) \rightarrow A \equiv C$). La simetría indica que si un elemento tiene relación de identidad con un segundo elemento, el segundo guarda esta misma relación con el primero ($A \equiv B \rightarrow B \equiv A$).

Ahora bien, el primer planteamiento sistemático sobre la identidad personal en el mundo moderno se le debe a Locke en el siglo XVII. Esto no quiere decir que Locke haya sido el primer filósofo en la historia en preguntarse, en sentido amplio, ¿qué hace a una persona ser lo que es? o ¿cuándo se dice que una persona es la misma aun a través de drásticos cambios en el tiempo? (en el caso del dualismo platónico, por ejemplo, el hombre es su alma, y entonces se dice que el hombre es el mismo en tanto que conserva su alma, la cual es indivisible), pero sí quiere decir que es el primero en hacerlo en estos términos, refiriéndose a la persona como algo distinto al hombre o al ser humano (distinto al menos en la abstracción: el

¹ Frente a la pregunta metafísica “¿en qué consiste la identidad?” hay dos grandes corrientes: a. El principio de la identidad de los indiscernibles, de Leibniz en el siglo XVII, que dice: “Dos objetos son distintos si y sólo si hay al menos una propiedad cualitativa en uno que no tenga el otro”. Su formulación lógica es: $\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x \equiv y$ (si para toda propiedad F, un objeto x tiene F si y sólo si un objeto y tiene F, entonces x es idéntico a y). b. Haecceitismo: la identidad es un hecho primitivo o bruto, la identidad de x no descansa en sus propiedades cualitativas. Duns Scoto, en el siglo XIII, afirma que x es de suyo x. (Véase: A. G. Fuente, 1961.)

concepto persona hace referencia a un aspecto que el concepto de ser humano no, que es la conciencia).

1.2 Locke y la identidad personal.

En el Ensayo sobre el entendimiento humano Locke introduce la siguiente cuestión: ¿es posible imaginar un trasplante de almas o conciencias, en el cual un príncipe ocupara el cuerpo de un zapatero sin dejar de ser el príncipe de siempre? (Locke, 1690, II, xxvii, 17).

El pasaje anterior y todo el capítulo xxvii fue introducido en el Ensayo hasta su segunda edición, en parte, por la petición de su colega y amigo William Molyneaux, de introducir un estudio sobre el *principium individuationis* (Locke, 1923, Vol. IX, 310). Y es que, como explica Henry E. Allison, la oposición al cartesianismo, eje transversal de toda la filosofía lockeana, tiene como consecuencia importante un vacío en la explicación de la identidad de la persona, principalmente en dos sentidos: qué es y cómo permanece idéntica a través del tiempo. O más bien, estas preguntas nacen justamente en este contexto pues antes no hubo necesidad de plantearlas. La oposición de Locke a las ideas innatas y al conocimiento de las “esencias” deja detrás la idea del alma y con ella todo su poder explicativo (lo cual no significa que Locke niegue la existencia del alma sino la viabilidad de su conocimiento empírico) (Cf. Allison 1981, 222).

Aunque el criterio de identidad personal propuesto por Locke, o el criterio psicológico, tuvo desde el principio grandes opositores, ya por ciertas contradicciones a las que conducía, ya por cierta desconfianza religiosa, hoy día tiene revisores importantes que han tratado de situar las complejidades del tema en su justa dimensión. Pero antes de abordar las críticas y las revisiones, es momento de exponer en qué consiste.

Para Locke, un príncipe podría ocupar el cuerpo de un zapatero sin dejar de ser el príncipe de siempre si tuviera la misma conciencia continuada, la que tenía cuando “estaba” en el cuerpo del príncipe. Esto mismo explica con algunos otros ejemplos:

i. “Si yo hubiese tenido la misma conciencia de haber visto el Arca y el diluvio de Noé, la misma conciencia que tengo de haber presenciado la inundación del Támesis del invierno pasado, o de la que tengo de estar escribiendo ahora, no podría poner en duda que yo, que escribo ahora y que vi la inundación del río Támesis el pasado invierno, y que contemplé la inundación del Diluvio Universal, soy el mismo ahora, al igual que indudablemente Yo, que escribo esto, mientras lo hago, soy el mismo yo que era ayer, con independencia de que esté formado o no de la misma sustancia material o inmaterial de mi totalidad” (Locke, 1690, II, xxvii, 18).

ii. “Cualquiera puede advertir que, mientras esté bajo esa forma de conciencia (independientemente de la sustancia), el dedo meñique forma parte de sí mismo en igual grado que aquello que lo sea más. Pero si hay una separación de este dedo, y si pudiera ocurrir que la conciencia del sí mismo acompañara al dedo y abandonara el resto del cuerpo, entonces sería evidente que ese dedo sería la misma persona, y el sí mismo y ya no tendría nada en común con el resto del cuerpo” (Locke, 1690, II, xxvii, 19).

iii. “Si pudiéramos imaginar dos conciencias incomunicadas actuando en un mismo cuerpo, la una durante el día, la otra durante la noche, y si pudiéramos suponer, por otra parte, una misma sustancia que actuara a intervalos en dos cuerpos diferentes, entonces preguntaría lo siguiente: ¿No sería, en el primer caso, el hombre de día y el hombre de noche, dos personas distintas como Sócrates y Platón; y, en el segundo caso, no había solamente una persona, en dos cuerpos distintos, al igual que un hombre es el mismo cuando se viste con dos trajes distintos?” (Locke, 1690, II, xxvii, 25).

La conciencia es el criterio de identidad personal; más aun: la conciencia constituye al yo (la persona, *self* o sí mismo).² Esta es parte de la radicalidad lockeana en la discusión sobre identidad: la distinción entre ser hombre y ser persona; para algunos radicalidad genial e innovadora, para otros, problemática y con restos cartesianos.

En el Ensayo, el criterio de identidad material es muy simple: (¿cuándo se puede decir que un objeto sin vida es el mismo a través del tiempo?) depende de la masa compuesta por las mismas partículas, de modo que la variación de porciones altera identidad. Por otro lado, el criterio de identidad en vivientes lo constituye la organización de sus partes en un cuerpo coherente que participa de una vida en común. Por ejemplo, una planta continúa siendo la misma en tanto continúa participando de la misma vida, aun cuando esa vida sea comunicada a nuevas partículas de materia. El mismo criterio funciona en el caso del hombre porque este término es utilizado netamente en sentido biológico: el hombre es un animal dotado de cierta forma, de modo que cualquier hombre que vea a una criatura físicamente semejante a él, lo llamará hombre, aunque no pensara o hablara más que cualquier animal (Locke, 1690, Libro II Capítulo II, xxvii, 9); la identidad del hombre consiste en la participación de la misma vida continuada (Locke, 1690, II, xxvii, 5 y 6).

Pero algo distinto es ser persona; este término imputa acciones y méritos, pertenece únicamente a agentes inteligentes, capaces de una ley, y de ser felices o desgraciados. Y por esto, el criterio de identidad personal no puede residir únicamente en la vida continuada.

La persona tiene que admitir que hay algo que es su sí mismo, algo por lo que se preocupa y que quiere que alcance su felicidad, que ese sí mismo ha existido en una duración continuada por más de un instante y que, por ello, puede que exista, como lo ha hecho durante los meses y años duros, sin que se puedan establecer

² En el presente trabajo y al menos que exista una aclaración, los términos y expresiones “conciencia”, “dar cuenta de sí”, “autoconciencia”, “percepción de sí mismo” y “conocimiento de sí mismo” se utilizan como sinónimos.

los límites exactos de su duración y que, por ese mismo tener conciencia, puede ser el mismo sí mismo continuado en el futuro. Y de esta manera, por ese tener conciencia, descubre a su sí mismo como el mismo sí mismo que realizó tal o cual acto hace varios años y por el cual él ha llegado a ser feliz o desgraciado (Locke, 1690, II, xxvii, 27).

Ahora bien, para Locke, la única evidencia de tener la misma conciencia, y por lo tanto, de ser el mismo sujeto, es tener memoria de los actos realizados en el pasado. Pero aunque la acción de la conciencia involucra a la memoria, ella más inclusiva que ésta, es inseparable del pensamiento y esencial a él, pues es imposible para alguien percibir sin percibir que está percibiendo.³ Por la memoria la persona constata la consciencia de sí misma en un lapso de tiempo y no sólo en un momento dado.⁴

Filósofos contemporáneos a Locke que defienden el criterio de la memoria son Isaac Watts y Anthohy Collins. Watts afirma que cualquier discontinuidad del pensamiento implica cese de existencia (Watts, 1789, pp. 256-266). Collins sostiene que la memoria es la facultad que garantiza la persistencia de la misma persona, pero junto con ello, que la materia sí puede pensar, lo cual constituye también una idea a favor del materialismo de la mente (Clarke, 1708, pp. 809-820).

³ De acuerdo a lo anterior, todo conocimiento es reflexiva. Se podría decir que la conciencia autorreflexiva (como propiedad intrínseca de los pensamientos o estados mentales), por la cual es imposible percibir o pensar sin percibir que percibimos o pensamos, es uno de los dogmas de la época., en concreto, es una idea que Locke hereda de Descartes, del *cogito* cartesiano. Hoy día algunas teorías explican cómo es posible distinguir entre conciencia y autoconciencia (Teorías de orden superior. Véase Rosenthal 2002). Rosenthal explica que la inmediatez de la conciencia, el no necesitar de ningún otro estado o pensamiento, no significa que la conciencia sea intrínseca al estado mental (o pensamiento, en términos de Locke), sino que únicamente no nos damos cuenta cómo se cobra conciencia de algo).

⁴ En estudios recientes, Endel Tulving propone clasificar la memoria en tres clases: episódica, semántica y procedimental. La memoria episódica es la relativa a acciones personales del pasado; por ejemplo, puedo recordar haber andado en bicicleta el día de ayer. La memoria semántica es relativa a hechos obtenidos o conocidos por un intermediario pero no de manera vivencial; por ejemplo, puedo recordar que Alemania perdió la Segunda Guerra Mundial, no lo viví, pero recuerdo haberlo escuchado de mi profesor de Historia. La memoria procedimental es aquella relativa a habilidades; por ejemplo, recuerdo cómo hacer un pastel. (Cf. Tulving, 1985). Podemos decir que en Locke, el criterio de identidad personal es la memoria episódica, no la procedimental ni la semántica, pues refiere a hechos experimentados en el pasado.

1.2.1 El problema para los partidarios contemporáneos de Locke.

Otros filósofos contestaron a Watts y Collins en su momento, sin embargo, la discusión sobre la identidad personal transitó natural y casi automáticamente al tema del “asiento de la conciencia”, y en última instancia, al “asiento” del yo, con preguntas como: ¿dónde se ubica la conciencia? o ¿la materia puede pensar y ser consciente? ⁵ Naturalmente porque la distinción entre ser hombre y ser persona es la antesala de esta cuestión, pues si la única manera de entender que la misma persona existe de manera continua es la continuidad de la memoria, independientemente del sustrato material con el que está formada, en concreto, de “su” cuerpo, entonces, no queda claro si hay siquiera alguna condición material para su persistencia, o qué papel juega la corporalidad en la vida consciente. ⁶

El siglo XVII marca el inicio de una revolución en la manera de comprender al yo, que se desarrolló intensamente durante todo el siglo XVIII. Estos siglos están impregnados por el esfuerzo de naturalizar al yo, incluso de materializarlo. Una muestra interesante, y a la vez perpleja, de ello es Descartes, quien consideró al cerebro como el asiento del sentido común, la imaginación y la memoria (Descartes, 2010, 15-20).

No obstante, una de las complejidades en Locke y sus partidarios, de entonces y de ahora, como se verá más adelante, es la herencia de algunos rasgos del cogito cartesiano, la existencia de un yo que si bien no es sustancia sí es comprensible para sí mismo independientemente de la res extensa. Lo anterior anima a preguntar si hay también un dualismo presente en Locke.

⁵ Por ejemplo, Joseph Priestley argumenta también a favor del materialismo de la mente pero contra la naturaleza reflexiva de la conciencia, sostiene que el principio de sentir y de pensar son propiedad del sistema nervioso o del cerebro (Cf. Price y Priestley 1778, 163).

⁶ Nótese que no se dice que de hecho la persona exista verdaderamente sin sustrato material, porque esta idea no está presente en Locke, sino que por limitaciones del entendimiento humano, es necesario separar los dos conceptos.

1.3 Algunas críticas al criterio lockeano.

Entre los filósofos del siglo XVII destacan tres opositores al criterio lockeano de identidad personal. Uno de ellos es Berkeley, con la objeción del gallardo oficial, que Thomas Reid amplió y escribió:

“Supongamos a un valiente oficial que de muchacho haya recibido una tunda en la escuela, por robar en el huerto; que haya capturado un estandarte del enemigo en su primera campaña, que haya ascendido a general a edad avanzada. Supóngase también, y deberá admitirse que es posible, que al capturar el estandarte estaba consciente de haber sido azotado en la escuela, y que al ascender a general estaba consciente de haber capturado el estandarte, pero había perdido conciencia de su azotaina” (Reid, 1895, II, 352).

El ejemplo anterior señala el absurdo de que el muchacho y el general no puedan ser la misma persona, sólo porque el primero no recuerda las experiencias del segundo. Es imposible para alguien recordar todas sus experiencias del pasado, sin embargo, no se piensa que esto sea motivo suficiente para negar identidad.

Por ello, Leibniz, señala que este criterio de la memoria es demasiado estrecho, y lo amplía: para él, bastaría un nexo intermedio de conciencia entre dos estados distintos para establecer la identidad, de modo que hasta el testimonio de otros bastaría para establecer la relación necesaria (Cf. Leibniz, 1949, 246).⁷

Los otros dos críticos son el teólogo y moralista Joseph Butler y Thomas Reid, arriba mencionado. Butler critica la circularidad presente en el criterio lockeano de identidad personal: “en verdad, debería considerarse axiomático que la conciencia de identidad personal presupone la identidad personal, y que por lo tanto no puede constituirla, así como el conocimiento en ningún caso puede constituir la verdad, a la cual presupone”. (Butler, 1964, pp. 166-172). Esto es decir que la conciencia de identidad no constituye identidad sino que la presupone. Sería un error definir la

⁷ La ampliación del criterio lockeano le sirve a Leibniz para señalar que en Locke no hay algo que explique lo que el alma cartesiana explicaba pero que dejó atrás; para Leibniz, que la identidad personal se conservara sin identidad sustancial podría ser sólo un milagro, pero para explicar la identidad personal sin recurrir al alma cartesiana sería necesario postular la teoría de las mónadas.

identidad de A con B en los siguientes términos: A en t2 es consciente de ser idéntico a B en t1. Que A en t2 es la misma persona que B en t1, es correcto si esto únicamente significa que A en t2 se recuerda real o aparentemente siendo X-en-el-tiempo t1, justo en el caso de que siendo-X sea lo que B fue de hecho en el tiempo t1.⁸

La crítica de Thomas Reid apunta en el mismo sentido, consiste en señalar la confusión entre memoria y consciencia en Locke y entre identidad personal y evidencia de identidad personal (*Cf.* Reid, 1895, II, 351).

1.3.1 Lo que pasan por alto los críticos de Locke.

Además de la petición de Molyneaux de incluir un estudio sobre el principio de individuación, Locke pretende con ello una comprensión empírica de la mente compatible con los dogmas del cristianismo, que preserve los “fines supremos de la moral y la religión” (Locke, 1690, IV, iii, 6). La distinción entre hombre y persona le permite explicar el dogma teológico del “Juicio Final”, pues abre la posibilidad de que una vez que el cuerpo humano muere y deja de existir como unidad orgánica, aun así la persona continua existiendo para ser juzgada por sus actos en este mundo.

Lo anterior pone de relieve, una vez más, el conflicto en la relación mente-cuerpo, pero también lo importante de la identidad personal para la comprensión de la vida práctica y ética de la persona. Ser persona es “un término forense que imputa las

⁸ Esta es una crítica que atiende Shoemaker, un neo-lockeano contemporáneo, quien concede que aun cuando recordar un suceso del pasado es condición suficiente para ser idéntico al testigo del evento, no se puede usar lo primero como criterio de lo segundo. Para establecer que una persona recuerda, hay que establecer que esa persona fue testigo. “Si S recuerda E, S es idéntico a alguien que atestiguó E”. Desde esta perspectiva, la memoria es trivial como criterio de identidad personal (Shoemaker, 1981, pp. 34 y 35). Esta precisión “Si S recuerda E, S es idéntico a alguien que atestiguó E” cobra relevancia cuando se contempla la posibilidad de bifurcación, ya sea por fisión o fusión, o la posibilidad de un acceso especial de la memoria a historias pasadas ajenas. Por ejemplo: A recuerda como tuyas las acciones hechas por B en el pasado. (Esta observación se encuentra a lo largo de la obra citada).

acciones y su mérito; pertenece pues tan solo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados” (II, xxvii, 26).

En opinión de Henry E. Allison (1981, p. 198), este es el principal motivo para separar la conciencia de la sustancia: el hombre no conoce la sustancia, y si el criterio de identidad personal no se separa de ella, entonces carecería de medios para determinar los límites de la responsabilidad moral, lo cual resulta inadmisibile. “Es en esta identidad personal en lo que están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos” (Locke. II, xxvii, 18).

En concreto, lo que pasan por alto los críticos de Locke es la importancia de la identidad personal en la vida ética, y en mi opinión, no prestan la merecida atención la relación entre la identidad personal y la acción (a la que Locke alude cuando habla sobre los recuerdos de las acciones pasadas).

1.4 Conclusiones sobre “¿qué es la identidad?”

En el inciso 1.1 se explicó brevemente en qué consiste el problema filosófico de la identidad en general, y en el inciso 1.2 en qué consiste y por qué nace el problema de la identidad personal en Locke. Aquí se dijo que al dejar atrás el alma como última explicación de la identidad tiene como consecuencia buscar nuevos criterios empíricos de ella, y que la particularidad de la identidad personal frente a la identidad de cualesquiera otras cosas es la vida mental o la vida psicológica, que consiste en la conciencia. Pero también que al preguntarse “¿dónde radica la conciencia?” abre la discusión sobre cierto dualismo en Locke.

En el inciso 1.3 se expusieron las principales críticas al criterio lockeano de identidad personal, que son la circularidad y la irrelevancia. Pero también se hizo notar lo que pasan por alto los críticos de Locke: la importancia de la identidad personal en la vida ética, y la relación entre la identidad personal y la acción.

CAPÍTULO II - PANORAMA CONTEMPORÁNEO DEL DEBATE SOBRE LA IDENTIDAD PERSONAL.

El debate sobre la identidad personal se ha nutrido a través de la historia, desde el siglo XVII hasta hoy. Muchos filósofos se han dedicado a distinguir los diferentes temas unidos e implicados en el planteamiento inicial; otros se han dedicado a proponer nuevos criterios, algunos en concordancia con el original, otros, en oposición.

En el inciso 2.1 se ofrecen las 4 cuestiones centrales que se han distinguido dentro del debate sobre la identidad personal hasta el día de hoy. En el inciso 2.2 se exponen los diferentes criterios de identidad personal. Después, las diferentes paradojas a las que conduce el debate.

2.1 Cuatro enfoques del problema de identidad personal.

2.1.1 Personalidad.

En qué radica la identidad personal puede referirse a: ¿qué significa ser persona (como opuesto a no-persona)? O en otras palabras ¿qué nos hace ser personas y por qué esa propiedad o característica específicamente, y no otra, nos hace ser personas?⁹ Por ejemplo, si la persona puede sobrevivir sin la propiedad y (extremidades), entonces y no es propiedad “esencial”, no forma parte de la naturaleza de la persona o simplemente no es necesaria para ser persona. De tal

⁹ En la filosofía moderna y contemporánea se ha desarrollado una vasta ontología sobre la persona (como se vio en la exposición sobre Locke), lejos ya del origen etimológico e histórico del término grecolatino. La palabra persona proviene del latín *persona*, del etrusco *phersu*, y ésta del griego πρόσωπον. Se le llamaba así a la máscara que usaba un personaje teatral. Sin embargo, el uso y significado de éste término para referir al hombre tiene su historia en la tradición cristiana, pues se entiende como persona a quienes forman la Santísima Trinidad. Esta tradición señala que ser persona significa, a ejemplo de la Trinidad, ser individuo autónomo pero también formar parte de una comunidad. (Véase: Agustín de Hipona, *De Trinitate*).

modo, se diría con verdad que es posible la existencia de una persona sin esta propiedad y, sin extremidades.¹⁰

Este planteamiento es fundamental en todo el debate porque las demás cuestiones relativas a la identidad personal tienen como punto de partida alguna noción de ser persona.

Por otro lado, Brian Garrett subdivide la cuestión de la identidad personal como personalidad en dos preguntas distintas (2002):

- i. ¿Qué condiciones debe satisfacer P para ser persona? (pregunta de satisfacción).
- ii. ¿De qué clase de cosas está compuesta la persona? (pregunta sobre naturaleza).

Sobre i. Sea cual fuere el criterio de identidad personal a elegir, todos asumen que la persona, además de cualquier cosa, es un ser mental, tiene mente o capacidad de la mentalidad, estados mentales dirigidos al mundo y auto-reflexivos. Esto no supone cuál es la naturaleza de la persona.

Sobre ii. Sobre la naturaleza de la persona, sobresalen las siguientes posturas: la persona es una cosa material, es algo inmaterial o es un hecho psicológico. (Estas posturas se tangencialmente en el siguiente inciso).

2.1.2 Identidad personal como persistencia.

La identidad como persistencia responde a la pregunta ¿qué significa sobrevivir? o en sentido negativo ¿qué acaba con mi existencia? Este

¹⁰ Este planteamiento de la cuestión es metafísico. Sin embargo, lo mismo puede reescribirse en términos semánticos: ¿a qué clase de cosa o cosas refieren los nombres personales y los nombres propios? Desde la perspectiva filosófica de Elizabeth Anscombe, el nombre propio no refiere; es semejante a la expresión en inglés *It's raining* (está lloviendo). Una réplica (de Eric. T. Olson) al respecto es que mientras esta expresión *It's raining* no se puede generalizar (no hay algo, alguna cosa que esté lloviendo), la expresión "Yo soy Pilar", por ejemplo, sí se puede generalizar (hay algo que es Pilar). (Véase: Anscombe.1981, y Olson. 2007, pp. 11 y 12)

planteamiento asume la posibilidad de encontrar identidad de una cosa consigo misma a través del tiempo y no sólo en un momento dado, pues sobrevivir y acabar con la existencia refieren a intervalos de tiempo.

Con este planteamiento se pretende resolver cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que una persona (P) sobreviva en un intervalo de tiempo determinado por un principio y un fin, digamos t_1 y t_n . La respuesta a este planteamiento debería tener la forma: P persiste de t_1 a t_n si y sólo si cumple con x (condición).

Una de las complejidades de establecer las condiciones necesarias y suficientes de la identidad personal (o el criterio de identidad personal) es que se necesita asumir previamente, al menos de manera tentativa, una noción determinada de persona (de ahí que se haya mencionado en primer lugar el tema de la personalidad). Es imposible ofrecer condiciones de identidad de alguna cosa a menos que se cumpla una de las siguientes condiciones:

- a. se sabe lo que una cosa es,
- b. o bien, las condiciones de identidad sean las mismas para cualquier cosa, independientemente de qué cosa sea.

Sobre a. se sabe lo que una cosa es: este caso implica que hay propiedades necesarias de la persona y que se conocen todas ellas. Por ejemplo, si se comprende que la persona es un animal con un cerebro y un corazón, las condiciones de persistencia deberán garantizar la preservación de estas propiedades de t_1 a t_n . Se trata de las condiciones necesarias y suficientes de la identidad personal, pues todas las condiciones necesarias son las condiciones suficientes.

Sobre b. las condiciones de identidad se refieren a cualquier cosa, independientemente de qué cosa sea: aquí, la pregunta por las condiciones de identidad personal no es distinta de las condiciones de identidad de cualquier cosa.

Una de las objeciones más importantes a este respecto es que sólo tiene sentido hablar de identidad a través del tiempo o identidad como persistencia si se asume la existencia de sustancias. Esto mismo representa un gran problema para Locke, quien niega el conocimiento de las sustancias, pero ofrece condiciones de identidad. Esto es posible gracias a su concepto práctico de persona (práctico y no metafísico pues no se refiere al estatus ontológico de la persona sino al uso práctico del término: ser capaz de mérito o castigo, de dicha o de desgracia).

Algunas corrientes que niegan una naturaleza personal, en lo teórico o en lo práctico, son el nihilismo y el empirismo más radical, de acuerdo con el cual todo es apariencia, no hay sustancias.¹¹

El tetradimensionalismo apunta en la misma dirección. Este niega la identidad a través del tiempo (de cualquier cosa) porque asume que todas las cosas son colecciones de estados, cada uno con propiedades distintas en momentos determinados.

El tetradimensionalismo se opone al tridimensionalismo clásico o subsistencialismo, de acuerdo con el cual los objetos subsisten: se extienden en el espacio y transcurren en el tiempo, de modo que un objeto está completamente presente en cada instante de su existencia. Por ejemplo, es posible decir que el libro que está ahora en el escritorio es el mismo que estaba ayer en la biblioteca, más allá de leves cambios cualitativos. El tetradimensionalismo, en cambio, asume que los objetos persistentes se extienden tanto en el espacio como en el tiempo, ocupando sólo parcialmente cada instante de su historia; cualquier cosa sobrevive sólo como la fusión de estados momentáneos, y a fin de cuentas, no es capaz de sufrir alteración o cambio a través del tiempo sino que hay una generación o destrucción constante de estados.

¹¹ Entre los exponentes del nihilismo está Russell, Unger Y Wittgenstein. Peter Strawson le llama “La doctrina del no propietario del *self*”, y lo explica como la ilusión de los estados conscientes que no le pertenecen a nadie (Véase: Strawson, 2002). (Más teorías sobre la ontología de la persona en Olson, 2007).

Retomando el ejemplo anterior, sólo se puede afirmar que el libro que estaba ayer en la biblioteca y el de hoy en el escritorio son diferentes partes instantáneas de un objeto temporalmente extenso, que el libro que está ahora en el escritorio es sólo una aparición momentánea de un libro tetradimensional que tiene partes en la biblioteca (Cf. Loza, 2010).¹² De este modo, no es posible referirse a la persona como un sujeto que se altera en el tiempo y en el espacio pero que permanece siendo el mismo, porque no hay un solo objeto que instancie las propiedades incompatibles que dan lugar a la alteración (como la persona, que está dormida o que está despierta).¹³

Tal es el caso de David Lewis, quien critica que un problema sobre identidad a través del tiempo es realmente un problema sobre algo más, pues el principio de identidad es simple: “todas las cosas son idénticas a sí mismas, nada es idéntico a otra cosa excepto a sí mismo en un momento dado” (Lewis, 1984). Cualquier cosa es idéntica a sí misma en un momento inicial t_1 e idéntica a sí misma en un momento final t_2 . Lewis señala que esta identidad no deberá confundirse con la estabilidad o permanencia de sus propiedades, pues la identidad a la que refiere no es la de una cosa en un momento con una cosa en otro momento, sino la identidad de una cosa consigo misma en dos momentos distintos. Por ejemplo, Sócrates niño no es idéntico a Sócrates adulto, sino que Sócrates niño es idéntico a Sócrates niño, y Sócrates adulto es idéntico a Sócrates adulto.

En este punto tal vez parezca necesario asumir el tridimensionalismo clásico en el debate sobre identidad personal. Sin embargo, hay que recordar que el mismo Locke se opone a la idea de que la persistencia de la persona tenga algo que ver con la sustancia en la que ocurre al afirmar que: “cualquiera puede advertir que, mientras esté bajo esa forma de conciencia (independientemente de la sustancia), el dedo meñique forma parte de sí mismo en igual grado que aquello que lo sea

¹² Para substancialismo ver Van Inwagen, 1990. Para tetradimensionalismo ver: de la Teoría de los gusanos: Quine. 1950 y Lewis. 1986; sobre Estados momentáneos, ver: Russell. 1915, y Sider. 1996.

¹³ Más sobre esta postura en Haslanger, Rally y Roxanne Marie. 2006. pp. 5-6.

más” (II, xxvii, 19). Si hay sustancias o no es indiferente al hecho de una persona pueda reconocerse a sí misma como sí misma en diferentes tiempos y lugares.

Frente a lo anterior hay que aceptar que estas ideas forman parte de la teoría lockeana sobre la identidad personal, y es posible que haya una contradicción en ellas; sin embargo, una vez más resulta necesario insistir en la dimensión práctica en que se inspira el problema: ¿cuáles son los límites de la responsabilidad moral? En mi opinión, este planteamiento sí puede tratarse sin un compromiso con el subsistencialismo y sin negar tetradimensionalismo.

Por último, está también el caso de quien niega que la identidad sea una propiedad de las cosas. Alfred Jules Ayer rechaza la propiedad a. Reflexividad; este autor sostiene que:

- La propiedad de ser idéntico a algo no es propiedad intrínseca de nada: no existe tal propiedad.
- Una oración verdadera de identidad que utilice nombres propios no es necesariamente verdadera (como “Tulio es Cicerón”).¹⁴ El único límite para afirmar la identidad es no adscribir propiedades incompatibles (Cf. Ayer, 2007).¹⁵

En el fondo, Ayer también combate el esencialismo. En *Identidad y referencia* explica que cuando asumimos el esencialismo, la adscripción de necesidad de una oración de identidad depende únicamente de la referencia de un signo (o del objeto que el signo denota) y no de manera como se hace la referencia (la manera en que el signo denota a ese objeto). Pero de acuerdo con este filósofo, no hay

¹⁴ Hay, por ejemplo, muchas maneras de referirnos a Marco Tulio Cicerón; podremos formar oraciones de identidad verdaderas con diferentes modos de referirnos a él, el único requisito es que no haya propiedades incompatibles. Según Ayer, esto dependerá de la extensión del conocimiento: el Partenón, podría haber sido construido en el siglo XVIII, pero esto transporta al Partenón demasiado lejos de su medio ambiente temporal y cultural. No habría una regla para decidir tales cuestiones.

¹⁵ De manera breve, la discusión en el texto es la siguiente: para Kripke, sólo los enunciados de identidad en los que aparecen nombres propios (o designadores rígidos), si son verdaderos, lo son necesariamente. Ayer se opone y también critica la ley de Leibniz: ¿son dos objetos idénticos porque tienen todas sus propiedades en común o pueden ser idénticos a pesar de no tener todas sus propiedades en común?

una manera esencial o necesaria de identificar a un objeto particular o de que un nombre denote a un objeto particular, sino que el objeto debe poder ser denotado de muchas otras maneras. Ninguna oración que utilice nombres propios y que afirme identidad es necesariamente verdadera.

Es interesante notar que lo anterior no sería problema para Ayer al hablar de la vida de una persona que tuviera, por ejemplo, unas características de niño y otras de adulto. Cuando habláramos de la historia de una persona y de sus distintas propiedades, tales propiedades no serían incompatibles si las referencias temporales estuvieran incluidas en la descripción (Sócrates niño en t_1 y Sócrates adulto en t_2). De modo que la relación de identidad establecida entre Sócrates niño y Sócrates adulto no sería una relación necesaria y dependería de las formas de denotar. Así, de acuerdo con Ayer, no habría un problema filosófico real sobre identidad personal a través del tiempo si se rechazara esencialismo y se afirma que la verdad de una oración de identidad entre una persona y supuestamente la misma persona en dos momentos distintos ni sostiene propiedades incompatibles ni se considera una verdad necesaria, y ambos modos de referirnos a un objeto están relacionados de manera tal que los hacemos parte de la historia del mismo objeto.

Aunque este texto de Ayer, *Identidad y referencia*, es una respuesta al empirismo lógico de Kripke y se sitúa dentro del análisis semántico de identidad (y no tanto del debate de la identidad personal o la identidad a través del tiempo), cabe señalarlo porque, desde su estilo, destaca la importancia que juega la historia de una persona en los enunciados de identidad, idea a la que apunta la presente investigación. Y por otro lado, porque para sumarlo a la argumentación de la investigación no es necesario rechazar la tesis fundamental del esencialismo, sino únicamente no hacer uso de sus postulados para comprender la identidad personal a través del tiempo. El compromiso está en afirmar que un objeto debe poder ser denotado de muchas maneras, no una sola como afirma esencialismo.

2.1.3 Evidencia de identidad personal.

Otro cuestionamiento en el debate moderno y contemporáneo sobre identidad personal se interesa por la evidencia disponible para afirmar identidad personal como persistencia a través del tiempo. Una vez resueltas las condiciones necesarias y suficientes de identidad personal, la investigación por la evidencia está enfocada a resolver si es posible verificar o validar si se cumplen dichas condiciones, y cuáles son los recursos cognitivo-epistémicos que permiten esta verificación.

Es importante decir que este planteamiento también depende de una concepción preliminar de persona. Las evidencias válidas serán, entre otras cosas, aquellas que impliquen la persistencia de lo que se considere una persona.

Como se indicó en su momento, Thomas Reid, contemporáneo de Locke, le había criticado a éste que confundía criterio de identidad con evidencia de identidad. En la escena contemporánea, Richard Swinburne señala que en realidad los empiristas confunden la pregunta por el criterio de identidad con la pregunta por la evidencia. “¿Cómo saber que una persona es la misma en dos momentos distintos?”, esta cuestión es de carácter epistemológico, cualquier respuesta tiene que apearse a normas del conocimiento y la ciencia. Pero “¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes de identidad personal?”, para el autor, esta cuestión es metafísica, pues cabe la posibilidad de que tales condiciones no coincidan con la manera de saber en qué casos se cumplen, y aún si coincidieran, sería imposible distinguir si se trata de las condiciones o de su evidencia (Cf. Shoemaker & Swinburne, 1984).

La distinción entre condiciones de identidad y evidencia de identidad es interés, sobre todo, de quienes defienden un criterio dualista de identidad personal. Como se verá, la fortaleza del dualismo es el vacío metafísico del naturalismo, mientras que la fortaleza del naturalismo es la evidencia que se ofrece para probar identidad personal.

2.1.4 Identidad y supervivencia.

En el debate sobre identidad personal, hay algunas voces que proponen replantear la cuestión. Derek Parfit señala que el verdadero problema no está en saber en qué consiste la identidad personal o cuáles son sus condiciones, sino en saber qué importa en la supervivencia. Es decir, la relación de identidad no es lo que importa, o lo que realmente interesa en algunos casos problemáticos, sino la relación de supervivencia, lo cual implica separar estas dos relaciones, tradicionalmente enlazadas.¹⁶

Otro expositor de estas ideas es Perry, para quien la importancia de la identidad es sólo derivativa, y en realidad lo que importa en la existencia continua (sobrevivencia) de una persona, son varias relaciones especiales (Perry, 1976).

Por su parte, David Lewis, que niega un problema filosófico sobre la identidad personal, transita a la tema sobre lo que importa en la supervivencia. En *Supervivencia e identidad* explica: “Si te preguntas si es tu propio interés el ahorrar para tu vejez, lo que te preguntas es si los estadios de ese vejete cansado en que te habrás de convertir guardan la relación R contigo-ahora a un grado significativamente mayor que la guardan con otras personas-estadio en éste o en otros tiempos” (Lewis, 1976, p. 10), donde la relación R es la relación de continuidad y conexión mental entre estados.¹⁷

2.2 Principales criterios de identidad personal

¹⁶ Véase Parfit 1971 y 1984.

¹⁷ Ver inciso 2.1.2, donde se explica que la noción de estadios-persona se deriva de su concepción metafísica tetradimensionalista del universo. Por otro lado, este planteamiento sobre identidad personal también es relevante por su consideración en diferentes teorías del valor, en temas éticos y de racionalidad. Dos ejemplos son John Rawls y Thomas Nagel. Rawls afirma: “En el caso del individuo, la preferencia estricta del tiempo es irracional: significaría que no ve todos los momentos como igualmente partes de una vida” (1971, p. 295). Por su parte, el argumento de Nagel para la prudencia apela a la tesis de que toda la vida de una persona es “igualmente real”, que “el presente es tan sólo un tiempo entre otros” (1970, p. 80).

Acerca del panorama contemporáneo del debate sobre identidad personal se ha dicho que se distinguen 4 cuestiones y cuáles son, y se mencionaron los principales expositores que estudian cada una de ellas. Ahora se expondrán cuáles son los principales criterios de identidad personal. Los criterios responden estrictamente a la pregunta 2.1.2 Identidad personal como persistencia; sin embargo, dependiendo del criterio, pudieran estar relacionados con la cuestión 2.1.3 Evidencia de identidad personal o con la 2.1.4 Identidad y supervivencia, y todos asumen en algún momento, explícita o tácitamente, una postura sobre qué significa ser persona (2.2.1), ya sea en estricto sentido ontológico o con un enfoque práctico.

Los criterios de identidad personal pueden ser:

a. Reduccionistas:

- Físico
- Psicológico

b. No reduccionistas:

- Dualista e idealista.

Una concepción reduccionista establece que:

i. “El hecho de la identidad de una persona a través del tiempo consiste sólo en darse de determinados hechos más concretos” (Parfit, 1984 p. 387).

Por ejemplo: la identidad consiste en darse ciertos hechos físicos, como la persistencia del cuerpo, o hechos psicológicos, como la continuidad de estados mentales.

Se suele asumir que los criterios reduccionistas implican un compromiso con el fisicalismo, es decir, con la premisa de que todo en el universo está formado de átomos o conjuntos de átomos y que no existen entidades puramente mentales que sean irreducibles a objetos y procesos físicos. Pero esta asunción es un error. Pudiera ser el caso que un psicólogo afirmara que los estados mentales

dependen de estados fisiológicos sin identificarlos con ellos, y aún así, sin afirmar dualismo (sin afirmar que hay dos tipos de realidades irreductibles).¹⁸

La concepción no reduccionista rechaza esta idea (i) De acuerdo con ella, la identidad personal implica un hecho adicional a hechos concretos como la continuidad del cuerpo, del cerebro o de estados mentales. Estas concepciones parten de alguno de los siguientes presupuestos:

- a. La persona es una entidad que existe de forma separada, distinta de su cuerpo, cerebro y experiencias, como el ego cartesiano.
- b. La persona no es una entidad separada pero la identidad es un hecho adicional al ser persona (Parfit, 1984, p. 388)

2.2.1 Criterios no reduccionistas: dualista e idealista

Como se hizo notar arriba, personalidad y persistencia son dos cuestiones ligadas. En la medida que haya una ontología más firme y completa sobre la persona, habrá suficiencia en las condiciones necesarias para la persistencia de la persona. Mientras que “los dualistas creen que los sucesos mentales no son sucesos físicos... Los idealistas creen que todos los estados y sucesos son, cuando los comprendemos correctamente, puramente mentales” (Parfit, 1984, p. 387).

El dualismo ofrece una ontología robusta sobre qué es ser persona: ella es un alma inmaterial. Parte de la fuerza de esta perspectiva está en que sus argumentos dejan pocas cosas que explicar, resuelven muchos temas complejos para la filosofía. En términos generales, la idea central señala que mientras todas las cosas materiales son divisibles, ningún pensador se puede dividir en partes (o no se puede imaginar), así que los pensadores deben ser simples, inmateriales. A lado del pensamiento está otro fenómeno mental sobresaliente que, de acuerdo a

¹⁸ Véase: Shaffer 1961 y 1963.

los representantes de esta teoría, no se puede explicar en términos físicos: la conciencia.

Así, decir que una persona es la misma a través del tiempo, no es otra cosa que afirmar que el alma personal individúa y permanece idéntica a sí misma en diferentes tiempos y lugares, porque esta es su acción propia.

Uno de los problemas que presentan estas teorías en general es la explicación de la interacción del alma con el cuerpo, pues no se niega que la persona tenga un cuerpo, pero deja sin resolver en qué modo le pertenece y cómo actúa el alma sobre él, o viceversa. Otro problema que tienen es el dar razón de por qué sólo un alma, y no otra, interactúa con un cuerpo, es decir, ¿qué empareja las almas? En el caso concreto de la identidad personal, el cuerpo no es ningún elemento a considerar, no tiene ninguna función en la persistencia de las personas.

La desventaja de este tipo de criterios es la falta de evidencia y el fuerte compromiso con una teoría metafísica de la persona. Al decir cuál es la naturaleza de la persona, se responde cuáles son las condiciones para que ella persista. Para debatir este criterio, se tendrá que argumentar contra la teoría metafísica subyacente. La explicación dualista falla con el propósito de explicar la mente de manera natural, es decir, encontrar una explicación compatible con la explicación del mundo natural.¹⁹

Dualistas contemporáneos a Locke fueron Samuel Clarke²⁰ Henry Grove²¹ y Abraham Tucker²², quienes argumentaban a favor de la inmortalidad e inmaterialidad de la mente como criterio de identidad personal. Un dualista

¹⁹ Se dijo que Locke hereda de Descartes el ánimo de fundamentar una ciencia natural de la mente. También, que el *ego* cartesiano es el mejor ejemplo del dualismo y el criterio dualista. ¿Cómo es posible que estas dos afirmaciones sean simultáneamente correctas? En el libro *Teoría de la Mente de Descartes*, Desmond Clarke muestra que la explicación genuina que buscaba Descartes lo llevó a considerar que la materia cartesiana en movimiento no pudiera ofrecer la explicación que buscaba, que algunas propiedades mentales no son reducibles a propiedades de la materia cartesiana (pp. 16-44).

²⁰ Véase Clarke, Samuel II. 1738. *The works*. John & Paul Knapton.

²¹ Véase Henry. 1718. *An Essay towards a Demonstration of the Soul's Immaterialty*.

²² Véase Tucker, Abraham. 1763. *Man in quest of himself*. R. and J. Dodsley y Tucker, Abraham. 1848. *The light of nature pursued*. Bohn.

moderno es Richard Swinburne²³, quien arguye que los criterios físicos y psicológicos no son capaces de explicar satisfactoriamente y con sus propios elementos qué son la conciencia y el pensamiento, mientras que el dualismo sí. Sin embargo, es justo reconocer al dualista más importante de la historia moderna, Descartes, con su ego puramente mental.

Una de las ventajas del dualismo es que mantiene una relación de identidad 1-1. Es decir, bajo ninguna circunstancia una persona podría dividirse en dos personas distintas si se dividiera de alguna manera su cuerpo o su mente/conciencia (pues esto último sería imposible de acuerdo a la teoría), ni tampoco de dos personas podría resultar una, si sus cuerpos o mentes/conciencias se unieran de alguna manera (cosa también imposible) Justos estos casos de fisión y fusión, respectivamente, son muy problemáticos para las posturas reduccionistas, como se verá a continuación, y conducen a postular que la identidad no es lo que importa o que tenemos que abandonar la noción de persona.

2.2.2 Criterios reduccionistas

2.2.2.1 Criterio físico

De acuerdo con el criterio físico, la identidad personal consiste en la continuidad física espacio-temporal, de modo tal que se afirma identidad siempre que es posible rastrear las líneas espacio-temporales continuas y adscribirlas a un objeto. Lo que hace que alguien sea la misma persona a través del tiempo es la continuidad de su cuerpo y de su cerebro: ella sigue existiendo si su cuerpo y cerebro continúan existiendo como los de una persona viva (es decir, suficiente cerebro y suficiente cuerpo, no necesariamente todo el cerebro y todo el cuerpo). Nótese que ni siquiera en este criterio físico se afirma identidad sólo por la continuidad de un conglomerado de partículas, es necesario no sólo trazar una línea-espacio temporal continua, sino también, adscribirla a un objeto. En el caso

²³ Véase Shoemaker, Sydney & Richard Swinburne. 1984. *Personal identity*. Oxford: Blackwell.

de un cadáver, no se diría que se conserva identidad personal puesto que las líneas espacio-temporales de cada parte ya no son adscribibles a un objeto, el cuerpo deja de ser cuerpo viviente, unido orgánicamente.

Entre quienes sostienen esta postura están los teóricos animalistas, que afirman que la persona es idéntica a un animal, siendo éste un organismo biológico concreto, un organismo completamente material con vida (Olson, 1975: 330-331). De este modo, la persona (el animal) cesa de existir si pierde la vida.²⁴ Esto no significa que la persona no pueda tener otras propiedades, como la de ser pensante, pero no se desprende ni es constitutiva del hecho de ser animales, y por lo tanto, no son necesarias para la persona. Representantes de esta postura en la filosofía contemporánea son: Ayers (1990), Carter (1989), van Inwagen (1990b) y Merriks (2001a, 2001b).

Otros partidarios del criterio físico son quienes afirman que la persona es idéntica a su cerebro en consideración de que el cerebro es una parte vital del cuerpo, sin el cual el cuerpo entero muere (lo que no sucede con otras partes, como el cabello o las uñas). Esta identificación de la persona con su cerebro sigue anclada a una teoría animalista de la persona, sólo que reconoce una parte del cuerpo como el responsable de la supervivencia del animal en su totalidad.²⁵

Pero si se considera que la identidad personal consiste en la continuidad del cerebro porque este sostiene la vida mental, en realidad, no se hablaría de un criterio físico sino psicológico. Así, Wiggins apunta que si el riñón o el corazón sostuvieran la vida mental, el criterio físico señalaría a uno de estos como el garante de identidad (1980).

²⁴ Un problema para este criterio es que la vida puede no ser un evento perfectamente continuo, como sucede con los infartos. Si se afirma identidad en una persona desde el tiempo t_1 a t_n , y entre esos momentos hubo un infarto, se deberá hacer en virtud de otra propiedad, no de la vida (Véase: Olson, 1975)

²⁵ Si se piensa que la persona es su cerebro en virtud de que sostiene la actividad mental, entonces no cabría hablar del criterio físico de identidad personal, sino de criterio psicológico.

2.2.2.2 Criterio psicológico

Este es el criterio propuesto por Locke y por algunos neolockeanos. Para recordar, este criterio consiste en la continuidad de la memoria, señal de la continuidad de la conciencia: una persona es la misma si tiene la misma conciencia. En el inciso 1.3 se abordaron algunas críticas sobre este criterio: el de circularidad (que señalaba que este criterio de identidad en realidad la supone) y el de los casos de recuerdos parciales (que señalaba, con el ejemplo del gallardo oficial, lo imposible de recordar todas las experiencias del pasado para afirmar identidad). En su momento, Leibniz amplió este criterio: basta un nexo intermedio de conciencia para establecer identidad.

Filósofos contemporáneos también han revisado la tesis lockeana de identidad personal, cara a nuevos experimentos introducidos en la cuestión, como el de fusión, fisión, duplicación y trasplante de cerebros, que en resumen plantean la posibilidad de que dos personas recuerden genuinamente una misma experiencia del pasado como propia (en el caso de fusión, que una persona recuerde genuinamente experiencias del pasado de dos personas diferentes); en otras palabras, que las corrientes de conciencia se dividan o se unan. Es claro que introduciendo estos escenarios se evita el error de la circularidad y se pone en tela de juicio el dogma de una conciencia-una persona.

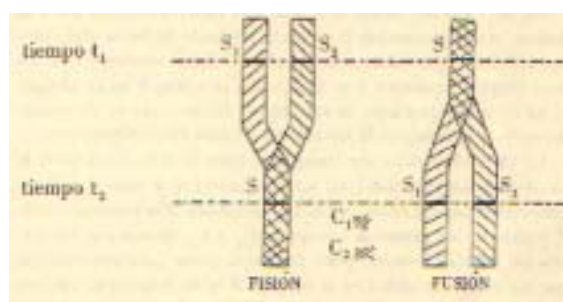
Parfit y Shoemaker ofrecen algunas estrategias para conservar el criterio de la memoria frente a estos escenarios. Antes de revisar sus observaciones se expone en qué consisten los experimentos mencionados arriba.

El caso del trasplante de cerebros se considera que si los dos hemisferios de un cerebro son funcionalmente equivalentes, si son trasplantados a 2 cuerpos réplicas de la persona "original" y 2 personas resultan de esa operación, ambas con mismo carácter, misma memoria y con todas las características psicológicas iguales, habría un problema en saber cuál de las 2 personas resultantes guarda

identidad con la persona "original" y por qué. Este escenario fue introducido por Williams en 1956.

La fisión es un caso similar, en éste que una corriente de conciencia se divide en dos, aunque no necesariamente por dividir los hemisferios del cerebro. En palabras de David Lewis (1976: p. 15): si se define como relación-R la continuidad entre estados mentales, entonces, "en un caso de fisión, por ejemplo, tenemos un estadio anterior a la fisión que está relacionado-R hacia adelante con estados posteriores a la fisión, diferentes y simultáneos, que no están relacionados-R ni hacia delante ni hacia atrás uno con otro".

"En un caso de fusión tenemos dos estadios anteriores a la fusión, no relacionados-R ni hacia delante ni hacia atrás uno con el otro, que están relacionados-R hacia delante con un solo estadio posterior a la fusión".



(Imagen 1 en Lewis, 1976 p. 16).

En la imagen anterior, C1 y C2 son las personas continuas implicadas, S es una corriente de conciencia continua, S1 y S2 son los estadios de esta corriente de conciencia. "En el caso de la fisión, los estadios anteriores a la fisión son compartidos por ambos objetos continuos. En el caso de la fusión, los estadios posteriores a la fusión son igualmente compartidos" (Lewis, 1976, p. 16).

Por otro lado, el caso de la duplicación tiene diferentes variantes. Se trata de un escenario en el cual se crea una réplica de una persona, una réplica exacta tanto

física como psicológicamente. En el caso de la teletransportación, propuesto por Parfit (1984), un escáner reproduce físicamente a una persona y crea una réplica exacta suya en otro mundo, luego evapora a esta persona en la Tierra. Otra modalidad del mismo experimento mental es que el escáner que hizo la réplica no evapora a la persona en la Tierra, días después sufre un paro cardíaco pero no pierde la vida ni la conciencia por algún tiempo.

Como se ven, los anteriores son casos en que se contempla que una corriente de conciencia se divide o se fusione, y hacen tambalear la idea de que recordar eventos del pasado es condición necesaria y suficiente para hablar de identidad personal. Procede entonces abordar a los revisores neolockeanos.

Parfit y la quasi-memoria.

Derek Parfit (1984) asume la posibilidad de “recordar” acciones del pasado de personas ajenas, a lo que llama cuasi-memoria y tiene tres condiciones: 1. Tener una creencia de una experiencia pasada que parece en sí misma una creencia de memoria; 2. Alguien tuvo esa experiencia; 3. Dicha creencia depende de esta experiencia del mismo modo que el recuerdo de una experiencia depende de ella. Frente a este escenario, pregunta ¿se justifica que alguien asuma que, si recuerda acciones del pasado, entonces sea la misma persona de esa experiencia del pasado? Si se tuvieran cuasi-recuerdos de personas ajenas, se tendría que preguntar dos cosas por cada recuerdo: 1. ¿Le informa de una experiencia pasada? Y 2. ¿De quién es la experiencia?; debe investigar de quién fue la experiencia.

Para llevar a cabo dicha investigación se debe saber que la fusión trae consigo cambios de características. Por ejemplo: está A en t_1 , que le gustan mucho las fresas con crema, y está B en t_1 que odia las fresas con crema. En t_3 , después de la fusión de A y B ocurrida en t_2 , seguramente la persona resultante, C, será indiferente a las fresas con crema. No se puede decir que esto sea la muerte o la no supervivencia de A y B, es posible que la supervivencia sea cuestión de grado.

Así, lo que importa en la supervivencia no es la identidad (relación necesariamente 1-1) sino la continuidad psicológica (que no necesita ser relación 1-1).

Para que esta continuidad psicológica ocurra, no es necesaria la relación psicológica directa entre estados (no es necesario que el sujeto recuerde en primera persona una acción del pasado) basta la relación indirecta. Por ejemplo, si una persona tiene estado mental C en el tiempo t_3 que está psicológicamente relacionado directamente con un estado mental B en t_2 , pero C_{t_3} no está psicológicamente relacionado directamente con un estado mental A en t_1 . Si B_{t_2} está psicológicamente relacionada directamente con A_{t_1} , entonces C_{t_3} está psicológicamente indirectamente relacionada con A_{t_1} .

Dicho de otro modo, no es necesario que la corriente de conciencia de la persona que recuerda una acción del pasado sea de un solo "caudal"; podría ser el caso que dicha corriente de conciencia se conforme de "afluentes", y por ello, el recuerdo de la acción pasada no se recuerde en primera persona, pero la continuidad psicológica garantiza supervivencia y preserva identidad, si es posible pensar la identidad como una cuestión de grado.

De este modo, evita la circularidad, es decir, el criterio de cuasi-memoria funciona porque no asume identidad entre la persona que recuerda acciones del pasado y el testigo o el actor del evento; señala la razón para considerar que recordar acciones del pasado justifica pensar que la misma persona que cuasi-recuerda sea la persona de la experiencia. Esta razón radica en la continuidad psicológica, por la cual se puede rastrear un nexo causal entre el recuerdo y la experiencia pasada, que garantiza supervivencia e identidad de grado.

Parfit añade la importancia de otras relaciones involucradas en la continuidad psicológica además de las relaciones de la memoria, aunque éstas sean las más importantes. Ejemplos de estas relaciones son las intenciones, los deseos y las anticipaciones; se sabe que están involucradas en la continuidad psicológica porque es posible rastrear un nexo causal entre estas relaciones de una persona a través del tiempo.

Por otro lado, Parfit coincide con Locke en que lo que importa para el criterio de identidad personal no es la continuidad del cuerpo; si algo de ello importara sería sólo el cerebro, pero no porque tenga importancia intrínseca, sino sólo derivativa: por la función de sostener nuestra psicología.

Por último, en *Razones y personas*, Parfit (p. 383 y ss.) enumera tres versiones del criterio psicológico según el tipo de causa entre estados y cadenas de estados psicológicos continuos:

- Restringido: causa normal (continuidad cerebro/cuerpo)
- Amplia: causa fiable (por ejemplo, el trasplante de cerebros)
- Amplísima: cualquier causa (por ejemplo, por inducir quirúrgicamente estados mentales, el cerebro en una cubeta).

Sydney Shoemaker.

Shoemaker (1970) defiende la memoria como criterio suficiente de identidad personal. Él también hace frente a la objeción de circularidad. Se pregunta si es posible que haya un conocimiento de sucesos anteriores tal que exista correspondencia entre el estado cognoscitivo actual y el anterior, como sucede con la memoria, pero que no implicara que ese estado pasado hubiera sido de la misma persona que después tiene ese conocimiento. A esta supuesta capacidad le llama también cuasi-memoria.

Si cuasi-recordar es posible, entonces no es verdad que cualquier acción recordada “desde dentro” (recuerdo de una acción pasada cuyo estado cognoscitivo correspondiente pertenece a la persona que ejecutó la acción) sea la acción que uno mismo hizo; es posible recordar una acción propia “desde fuera” (recuerdo de una acción pasada cuyo estado cognoscitivo correspondiente pertenece a alguien que observó la acción).

Sin embargo, el conocimiento del pasado que nos podría dar la cuasi-memoria sería mínimo. Si una persona cuasi-c-recuerda una acción desde el interior, entonces, en la ausencia de evidencia para probar lo contrario, esa persona

tendría derecho de considerar más probable el que ella misma haya realizado la acción y no que la haya ejecutado alguna otra persona. El cuasi-recuerdo proporciona un acceso especial al propio pasado histórico.

En un mundo donde son posibles las ramificaciones (fusión y fisión), el concepto de persona sufriría modificaciones, y sería difícil entender nociones retrospectivas y prospectivas.²⁶ Pero en el mundo real, cuasi-recordar es siempre recordar, y el foco primario de actitudes egocéntricas es el propio pasado y la historia futura.

2.3 Puzzle cases y las paradojas de la identidad.

Tanto para el criterio psicológico de identidad personal como para el criterio físico, las causas normales del recuerdo conllevan la existencia continua del cerebro, aunque el criterio físico no exige estrictamente ninguna otra condición, pero el psicológico sí, a saber, la continuidad psicológica. Sin embargo, como ya se dijo, el criterio físico asume que el cerebro sostiene la vida mental; el criterio psicológico, por el contrario, asume la posibilidad de que la vida mental no dependa del cerebro o del mismo cerebro.

Sin embargo, Parfit hace notar que tanto en un criterio como en otro, hay casos sobre la identidad personal con preguntas vacías, preguntas que no tienen de suyo una respuesta. Esto, piensa él, incomoda en el debate porque se suele pensar que deben tener una respuesta determinada: X es o no es la misma persona. Pero si la persona no es una entidad separada, si no se comparte una ontología dualista o idealista de la persona, entonces (1) no se puede pensar justificadamente que la identidad es lo que importa, y (2) la identidad es un asunto de grado.

Para ilustrar estas ideas ofrece el caso del Espectro combinado

²⁶ Véase también Chisholm, 1969.

“En el extremo cercano de este espectro se encuentra el caso normal en que una persona futura sería del todo continua conmigo como soy ahora, tanto física como psicológicamente. Esta persona sería yo, exactamente de la misma manera que, en mi vida real, seré yo el que se despierte mañana. En el extremo lejano de este espectro, la persona resultante no tendría continuidad conmigo como soy ahora, ni física ni psicológicamente. En este caso, los científicos destruirían mi cerebro y mi cuerpo, y luego crearían, a partir de materia orgánica nueva, una Réplica perfecta de alguien distinto. Supongamos que esta persona no es Napoleón sino Greta Garbo. Podemos suponer que, cuando Garbo tenía 30 años, un grupo de científicos grabó los estados de todas sus células cerebrales y corporales” (1984, p. 430).

Así, la persona resultante estaría conectada de menos maneras con la persona inicial (conmigo) y de más maneras con Greta Garbo como era a la edad de 30 años. Pero si se piensa que a la pregunta ¿la persona resultante sería yo?” tiene que haber una respuesta (Sí o No), entonces tendríamos que aceptar:

- a. que en algún lugar de ese espectro hay una línea divisoria nítida; tiene que haber un conjunto crítico de células reemplazadas y un grado crítico de cambio psicológico, que supondrían toda la diferencia.
- b. que exista una línea divisoria nítida aunque no hubiera evidencia de dónde está esa línea.

En conclusión, en los casos centrales del espectro combinado, sería una pregunta vacía de si la persona resultante sería yo (1984. pp. 433). Podría ser, más bien, que nosotros trazáramos una línea para evitar la incoherencia. Pero si esto es así, esa línea no tiene de manera intrínseca una significación racional moral, sería arbitraria. Si no se piensa que la identidad implica un hecho adicional (como un Ego cartesiano), la identidad no es lo que importa y es asunto de grado.

En esto consiste la paradoja de los criterios físico y psicológico de identidad personal: en que la identidad no es lo que importa (importaría sólo en una visión no-reduccionista de la persona), que lo que importa en la supervivencia es el grado de conexión entre los estados mentales. Fuera de la continuidad psicológica

y física, no hay ningún hecho adicional profundo. En palabras de Parfit algunos encontrarán esta verdad deprimente,

“Pero yo la encuentro libradora y consoladora. Cuando yo creía que mi existencia era tal hecho adicional, me daba la impresión de estar prisionero dentro de mí mismo. Mi vida parecía un túnel de cristal por el que me movía más rápido cada año y al final del cual no había sino oscuridad. Cuando cambié de forma de pensar, las paredes de mi túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo al aire libre. Hay todavía una diferencia entre mi vida y las vidas de otras personas. Pero la diferencia es menor. Las otras personas están más próximas. Y yo estoy menos preocupado por el resto de mi propia vida, y más preocupado por la vida de los demás” (1984. p. 497).

Negar que la identidad implique un hecho adicional a la continuidad psicológica y física implica negar que la persona sea algo más allá de esto. Por ello es que este planteamiento modifica lo que se entiende por persona.

La pregunta pertinente es “¿qué es lo que importa?”. De acuerdo con el filósofo en cuestión: “lo que valoramos, en nosotros y en los demás, no es la existencia continua de los mismos cerebros (...) Lo que valoramos son las diversas relaciones entre nosotros y los demás, aquellos a quien amamos y aquellos que amamos, nuestras ambiciones, logros, compromisos, emociones, recuerdos y otros diversos rasgos psicológicos”.

2.4 Conclusiones. Ética e identidad personal

En mi opinión, uno de los grandes logros de Parfit es reconocer la dimensión práctica en el debate sobre la identidad personal, preguntarse “¿qué es lo que importa?”. Aunque ya David Lewis había utilizado esta frase en *Identidad y supervivencia* y también concluye que se debe cambiar la concepción de persona (para admitir que hay personas- que pueden coexistir en determinados momentos y en otros vivir de manera separada, como se ve en la Imagen I), Parfit se enfoca por la pregunta moral: ¿qué le importa a una persona cuando la mueven fines

egoístas? ¿de qué se preocupa cuando se preocupa por su futuro? ¿qué sentido tienen el compromiso, el reconocimiento y el castigo? (Lewis no se enfoca a este tipo de preguntas, y su noción de estados-persona es sumamente problemática para comprender fenómenos morales como el compromiso).

De acuerdo con el autor citado, la ética no-religiosa, o la ética reduccionista, que rechaza un hecho adicional sobre la personalidad y la identidad personal (como el Ego cartesiano) o que no se fundamenta en él (como sucede con la ética cristiana y la noción de alma creada por Dios) es bastante nueva.

Parfit sí reconoce lo que algunos críticos contemporáneos de Locke pasaron por alto: que el ser persona imputa acciones y méritos, y apela únicamente a agentes inteligentes, capaces de una ley, y de ser felices o desgraciados.²⁷ En otras palabras, la importancia de la identidad personal en la vida ética.

Sin embargo, hay todavía un vacío en la relación entre la identidad personal y la acción (ética) que no han abordado los teóricos del criterio psicológico, ni los teóricos del criterio físico, que además podría abrir nuevas vías para comprender el papel de la corporalidad en las cuestiones de identidad. Este es el ámbito que exploran los narrativistas, quienes postulan que la vida ética y la identidad personal se configuran a partir de un ejercicio narrativo y auto-interpretativo.

²⁷ Ver incisos 1.2 y 1.3

CAPÍTULO III - VIDA ÉTICA E IDENTIDAD PERSONAL A TRAVÉS DE LA NARRACIÓN

3.1 Introducción. ¿Por qué un criterio narrativo?

A lo largo de este capítulo se expone las principales tesis del criterio narrativo de identidad personal a través de los exponentes y las argumentaciones más destacadas en el ámbito. En concreto, se revisan las propuestas de Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur, en sus textos *Tras la virtud*, del primero, y *Tiempo y narración III* y *Sí mismo como otro*, del segundo,²⁸ y en menor medida otros textos de exponentes como Daniel Dennett y Jerome Bruner, considerados junto con los otros dos, precursores de esta teoría.

Antes de ello, es necesaria una aclaración. En el capítulo anterior, en el inciso 2.2 se dice que los criterios de identidad personal como persistencia se dividen en no reduccionistas (donde se ubican los criterios del dualismo y del idealismo) y los reduccionistas (donde se ubican los criterios físico y psicológico). Así, el llamado criterio narrativo no figura dentro de esta división. Por otro lado, en el inciso 2.1 se habla de las diferentes cuestiones en torno al debate sobre identidad personal, y tampoco se ve claramente dónde habría que situar la teoría narrativista, pues aborda y no el tema de la personalidad, lo mismo que el de la evidencia, la persistencia y la supervivencia; es decir, engloba las cuatro cuestiones pero desde otra óptica y con otros recursos, como la literatura (un tanto semejante a un experimento mental, pero con una lógica y reglas bastante peculiares).

Entonces, ¿dónde situar la tesis narrativista? Lo que sucede con el criterio narrativo es que se surge como la contrapartida del análisis hasta ahora presentado sobre la identidad personal en la filosofía analítica, que fue especialmente prolífico en la segunda mitad del siglo pasado, pero que con la obra

²⁸ Como indica Alfonso Muñoz Concuera, en la introducción a “Contra la narratividad” (G. Strawson, 2004), es importante considerar que el narrativismo es una corriente dentro de las humanidades que interpela a los estudios literarios, la historia, la antropología, la psicología y la filosofía, que MacIntyre no es el fundador exclusivo de esta teoría en la filosofía, sino que forma parte de un giro en el debate sobre identidad personal (pag. 6, Nota 4).

de Parfit, *Razones y personas*, encontró un punto de inflexión. Hay que recordar que dos paradojas a las que conduce la argumentación de este filósofo son: la identidad no es lo que importa y hay que cambiar el concepto de persona (pues en algunos experimentos mentales, ese concepto es vacío).²⁹ Así, la respuesta de los filósofos narrativistas es, más bien, cambiar la perspectiva y el método de estudio sobre la identidad personal, en vez de buscar un análisis objetivo e impersonal, abordar la dimensión subjetiva de la experiencia. El objetivo de la teoría narrativista es evitar las paradojas de Parfit y afirmar que: la identidad es una relación determinada (porque sí hay algo tal como ser persona) y que la identidad sí es “lo que importa” en la supervivencia, sin tener que comprometerse con una teoría dualista o idealista.

Dicho esto se exponen las principales críticas del narrativismo frente a la filosofía analítica, que muestran la necesidad de abordar la cuestión desde otras perspectivas.

3.2 Principales argumentos

3.2.1 Sobre el enfoque práctico

Ricoeur, Charles Taylor y Marya Schecthman tienen una queja en común contra el análisis lógico de la identidad personal: que pierde de vista lo “realmente importante”, que es la comprensión de la identidad personal en el plano práctico: sin una comprensión de quiénes somos resulta imposible realizar cualquier juicio ético (que no se reduce a juicios sobre bondad o maldad, sino que también abarca conceptos como felicidad, responsabilidad y compromiso), y esta auto-comprensión no podría ser impersonal y objetiva.

²⁹ Ver inciso 2.3

Este interés ético no es nuevo. Se encuentra ya en el Ensayo sobre el entendimiento humano: “Es en esta identidad personal en lo que están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos”. (II, xxvii, 18).

Antes que una ontología de la persona, que en principio rechaza Locke, los psicólogos y también los narrativistas, un criterio de identidad personal que ayude a comprender a la persona en la práctica, en la vida y sus acciones. Cito de nuevo el Ensayo, para ilustrar el punto:

“La persona tiene que admitir que hay algo que es su sí mismo, algo por lo que se preocupa y que quiere que alcance su felicidad (...) Y de esta manera, por ese tener conciencia, descubre a su sí mismo como el mismo sí mismo que realizó tal o cual acto hace varios años y por el cual él ha llegado a ser feliz o desgraciado” (II, xxvii, 27).

Se puede decir que para Paul Ricoeur, el error fundamental de la filosofía analítica en el planteamiento sobre identidad personal, desde Locke hasta los proponentes contemporáneos del criterio psicológico, está en no haberse dado cuenta de la herencia cartesiana de su concepto de persona o del “yo”. Cuando en el debate se pregunta “¿Qué somos?”, se busca una respuesta que dé cuenta de la naturaleza, sin determinaciones singulares, un yo que se hace pensamiento o conciencia, que es completamente puntual y ahistórico, un yo instantáneo, un yo cartesiano (1996, pp. xv – xxii).

Este es un vicio en la medida que identifica a la persona como un punto a-histórico e instantáneo al mismo tiempo que pretende con ello comprender la vida práctica de una persona, en la que “es feliz o desgraciada”. De este modo, distingue dos tipos de identidad:

- Identidad *idem*, que responde a la pregunta “¿qué?” Significa unicidad, lo contrario a pluralidad y la operación que le corresponde es la de identificación, la de reidentificar lo mismo por la semejanza de sus cualidades.
- Identidad *ipse*, que responde a la pregunta “¿quién?” que necesita una aproximación subjetiva a la existencia de un agente.

El problema para reidentificar una cosa como la misma es el transcurso del tiempo y los cambios que este provoca en las cualidades del objeto. De ahí que se hable de continuidad ininterrumpida, que sea posible reidentificar un objeto si es posible trazar una línea espacio temporal o temporal ininterrumpida de su trayectoria, de modo que aunque haya cambios cualitativos, se afirme identidad (como en los casos del criterio físico y del psicológico). Esa continuidad es el modo de permanencia en el tiempo que deja fuera la amenaza de la semejanza de cualidades.

Sin embargo, la semejanza de cualidades no logra dar una respuesta satisfactoria a la pregunta “¿quién?” “¿Quién soy “ es una interrogación dirigida hacia lo que me caracteriza y me hace ser la persona quien soy, más que cómo es posible identificarme y describirme desde un punto de vista impersonal. (Adelantando la tesis ricoureana, el carácter y la promesa son otras formas de permanencia, más adecuadas al “¿quién?” (pp. 109-120). Al eliminar el “¿quién?” se ignora lo que se refiere a nuestro cuerpo y nuestra mente como “nuestros”.

Por su parte Charles Taylor, en *Las fuentes del yo*, hace notar que lo que interesa en el problema de identidad personal es lo que se esconde en una “crisis de identidad” (pp. 43-44). Cuando alguien sufre una crisis de este tipo, no se debe precisamente a que desconozca las condiciones lógicas de su permanencia; más bien, lo que ocurre es que es incapaz de responder por sí mismo, lo que aquí quiere decir, que no es capaz de dar cuenta de su vida a la luz de la totalidad. Taylor señala que “el yo” no existe aisladamente y no se puede por tanto comprender de ese modo, ni por sí mismo ni por los otros, sino que existe en un marco de valoraciones subjetivas y es ahí donde debe buscarse.

Esto mismo argumenta Marya Schecthman: las condiciones lógicas para identificar a una persona a través del tiempo no pueden aportar respuestas a lo que nos preocupa cuando nos preguntamos qué es lo que nos hace ser quienes somos (1996, pp. 1-2).

En resumen, las preguntas sobre la personalidad, las condiciones necesarias y suficientes de identidad personal, la evidencia y la persistencia no responden a la pregunta “¿quién soy?”, pues pierden de vista todo aspecto subjetivo. Al tratar de dar una respuesta impersonal y objetiva, se ha olvidado a la persona en el camino, y ya sólo es posible responder qué somos, lo cual es un vicio, pues o bien se compromete con una visión cartesiana del yo como cosa pensante o cosa consciente, o bien se desarrolla en incompatibilidad con el interés práctico de la cuestión que se relaciona con la pregunta “¿quién?”

3.2.2 Individuación de estados mentales vs acción

Para Locke, que una persona sea la misma significa que tiene una conciencia continua, la cual es posible constatar por la memoria del pasado. En una versión revisada: Una persona actual X es la misma que una persona pasada Y si hay entre ellas continuidad de memoria. La memoria es un tipo de continuidad psicológica (Parfit, 1984 p. 381)

Dentro de este criterio está, por ejemplo, el experimento mental del trasplante de cerebros (Shoemaker), en el que se resuelve que una persona X en el presente es la misma persona Y en el pasado si hay una continuidad entre los estados mentales de Y y X, independientemente de en “qué cuerpo” estén.

A lo largo de experimentos de este tipo se puede constatar el siguiente presupuesto: que los recuerdos son estados mentales y que dichos estados mentales son, en realidad (pero no es lo más importante ni esencial para la teoría³⁰) estados del cerebro, espacio-temporalmente localizables y por lo tanto, reproducibles y transportables. Así, el recuerdo de la experiencia “haber subido el monte Everest en compañía de mis amigos” de la persona X en t_1 , es reproducible en el cerebro de la persona Y en t_2 , de modo tal que Y piensa después del

³⁰ No es lo más importante porque también está la posibilidad (lógica) de reproducir los estados mentales en materia orgánica no humana e incluso inorgánica, como propondría una visión funcionalista de la mente.

trasplante, en t_3 , “recuerdo haber subido el monte Everest en compañía de mis amigos”.

Sin embargo, al problematizar un poco el experimento anterior se muestra el poco alcance en la reproducción de experiencias y acciones a estados mentales concretos y atómicos, y mucho menos, a estados del cerebro o a estados físicos funcionalmente equivalentes.

Digamos que los nombres de los amigos con los que X subió el monte Everest son: A, B y C. X y A se conocieron en la universidad, mientras ambos estudiaban filosofía; X y B, son vecinos desde hace 10 años; y X y C además de ser amigos, son primos. Es aquí donde surgen algunos problemas.

Solo en el caso de que el trasplante entre X e Y incluya todos los estados mentales de la vida de X, el pensamiento de Y “recuerdo haber subido el monte Everest en compañía de mis amigos” tendría sentido para Y, pues también habría estados mentales relativos a la historia de X con A, B y C. En el caso de que no se trasplantara el cerebro sino que se reprodujera únicamente el estado mental de Y “recuerdo haber subido el monte Everest en compañía de mis amigos”, pero no todos los demás estados mentales de la vida de X, para Y no tendría sentido “la mitad del recuerdo”, pues desconocería las experiencias por las que llama a A, B y C sus amigos, o desconocería a quién se refiere cuando piensa “... en compañía de mis amigos”.

Ahora bien, si es posible trasplantar cerebros con estados mentales o reproducir estados mentales (como asume el experimento del teletransporte (Parfit, 1984, p. 373)), es posible reproducir uno solo de ellos. En la versión revisada del criterio psicológico, Parfit pide que la conexión entre estados mentales que garantizan la persistencia de una persona, no sea absoluta, sino sólo que haya *conexividad* fuerte, es decir, suficiente conexión mental. Sin embargo, el término “suficiente” se tendría que definir arbitrariamente: por ejemplo, la mitad de los estados mentales más uno, y sería más bien una cuestión vacía (de ahí que concluya que la

identidad no es lo que importa y que la identidad es cuestión de grado (1984, p. 394).

En resumen, el problema consiste en considerar los recuerdos como atómicos, cerrados en sí mismos, cuantificables. En pensar que “recuerdo haber subido el Everest en compañía de mis amigos” equivale a un estado mental, y que “recuerdo haber conocido a A en la universidad” equivale a otro estado mental numéricamente distinto, y que por esta razón se pueden trasplantar de una “persona” o un cerebro a otro. Más aún, el error de pensar que una experiencia se reduce a un estado mental.

Frente a este panorama, MacIntyre afirma en *Tras la virtud* que ni la persona es un átomo desnudo sino un personaje que interpreta papeles dados en parte socialmente, ni la acción humana se puede atomizar (no hay algo tal como “acción básica”, como se postula en filosofía analítica), sino que es inteligible en la medida que incorpora metas de los sujetos, abiertas en un horizonte histórico y cultural concreto (p. 269).

MacIntyre y Ricoeur coinciden en que no se puede reducir la acción (que finalmente es lo que genera recuerdos, los cuales a su vez generarían o incluirían estados mentales) a un acontecimiento del mundo. Las acciones, que nos producen recuerdos, están insertas en un curso de acción, con antecedentes y motivos, que involucran a personas con antecedentes y motivos propios (en nuestro ejemplo, A, B y C, cada uno con una historia particular con X). Para Ricoeur, las teorías analíticas cometen el error de centrar la discusión en saber lo que vale como acción entre los acontecimientos del mundo, y las respuestas a la pregunta qué (de los acontecimientos del mundo) están sometidas a una categoría de *ipseidad*.

Hannah Arendt reconoce también la importancia de una teoría de la acción frente a la pregunta “¿quién?": La acción es aquel quehacer humano que exige narración (1943, cap. v). Así pues, a continuación se exponen brevemente las principales ideas de MacIntyre que lo conducen a esta tesis, y posteriormente se sigue el

discurso de Ricoeur en torno a la cuestión. En el intento por lograr este objetivo, sería imposible mantenerse al margen de la cuestión social de la personalidad que manejan ambos autores. Por ello, aunque tal es el tema del siguiente inciso, se puede ver ya un esbozo del mismo en el siguiente apartado.

Alasdair MacIntyre

En el centro de la propuesta de MacIntyre sobre un yo en términos narrativos, y su consecuente criterio de identidad personal, se encuentra una renovada teoría de la acción. En el capítulo 7 “Hecho. Explicación y pericia” de *Tras la virtud*, muestra cómo en los siglos XVII y XVIII, el ideal de la física abarcó también la explicación de la conducta, que se tradujo a hacer patentes los mecanismos fisiológicos y físicos que la sustentan. En el siglo XX, Quine hizo eco de esa pretensión; para él, si hubiera leyes de la acción humana éstas podrían explicarse sin entender intenciones, motivos y razones (1960, cap. 6). Sin embargo, a juicio de nuestro autor, esto es imposible: no es posible entender la acción de un personaje sin hacer mención de sus deseos, creencias e intenciones, es imprescindible hacer caso de lo que es valioso para el personaje, de otro modo, no hay personaje.

La argumentación que lleva a ese punto, en líneas generales, es la siguiente. El punto de partida es la cuestión “¿qué es la vida buena?” MacIntyre recurre a la filosofía aristotélica en busca de una respuesta (en la ética y la teología, no en la biología metafísica): la vida buena es aquella que se desarrolla con un telos, una finalidad; una buena vida es la propia de un buen personaje, del cual es posible narrar su vida con sentido y coherencia. Lo siguiente es analizar qué caracteriza a un buen personaje.

Para ello, hay que hacer caso de la distinción que se ofrece en nuestro texto entre individuo y personaje. Por individuo debe entenderse un hombre concreto, un miembro de la especie humana, con determinadas características biológicas e intelectuales, con deseos e intereses propios. Por ejemplo, Napoleone di

Buonaparte, un hombre pequeño nacido en Ajaccio, Córcega, Francia, con deseos de ser Emperador. Ahora bien, todos los individuos asumen papeles, esto quiere decir que hay un cúmulo de expectativas sobre cada uno de acuerdo al lugar y situación en donde nacen y se desarrollan. Pero cuando la concepción del mundo y de las cosas es tal que no hay nada en el mundo natural, en la comunidad política, o en el plano deontológico o teológico que obligue a un individuo a desempeñar ciertos papeles (como el de madre, el de rey o el de esclavo), sino que simplemente el individuo elige qué papel desempeñar con plena autonomía e independencia de acuerdo a sus propios intereses, entonces los papeles expresan su tentativa de poner a su favor las actitudes, sentimientos y preferencias de los otros. Y lo que ocurre en estos casos es cierta distancia entre individuo y personaje, grados de compromiso e interpretación de los papeles (que se convierten en un medio de manipulación o de consumo de personas): lo que cree el individuo puede ser una cosa y lo que su papel expresa otra muy diferente. Por ejemplo: una mujer en el siglo XXI puede asumir el papel de madre, de figura pública y de íntima amiga, pero también es posible que no se identifique con el papel de madre, sino que lo interprete sólo a modo de conservar la buena imagen pública necesaria para ganar en campaña.³¹

Pero lo que sucede con el personaje (con un buen personaje) es diferente al menos en dos aspectos. Primero, que los requisitos de su papel se imponen desde fuera, desde la forma que los demás contemplan y usan esos personajes para entenderse y valorarse a sí mismos. Y segundo, dado que un personaje proporciona un ideal cultural y moral, es necesario que el papel y la personalidad del individuo estén fundidos (1987.p. 46).³²

³¹ Para MacIntyre, esto es el drama de la experiencia moral contemporánea: uno se ve como agente moral autónomo, pero se somete a modos prácticos que lo envuelven en relaciones manipuladores con los otros (Cf. 1987 p. 97).

³² Para el autor, los personajes icónicos de la sociedad contemporánea son el gerente, el esteta y el psicoterapeuta, cada uno con la creencia de que su práctica contiene los principios que la rigen en sí misma. El gerente no piensa que tenga que justificar la eficiencia, por ejemplo, sino que ella se vuelve el criterio para aprobar sus prácticas. Un buen gerente es eficaz y punto.

Recapitulando, la persona que desarrolla su vida con éxito es aquella cuyo papel y personalidad están fundidos y están configurados por el contexto, y a su vez, sirve a otros personajes de ese contexto a entenderse y definirse a sí mismos.

Para MacIntyre es claro que para el individuo desvinculado de sus acciones, o de los papeles que interpreta, lo que le queda como medio de continuidad en el tiempo donde se desdobra es ya solamente la continuidad de su cuerpo y de su memoria (hay propiedad de las acciones sólo en el pasado, las acciones son propias en la medida que se recuerdan como propias, y esto es posible por la conciencia de haberlas ejecutado, sin que tengan que ver las intenciones, las metas o los propósitos de dichas acciones).

Una conclusión preliminar de lo expuesto es que si se considera a la persona como un personaje, esto es, como un sujeto que juega un papel, en parte impuesto desde fuera y en parte en función del cual se comprende a sí mismos y sirve de auto-comprensión para otros, entonces, no se le puede interpretar ni entender sus acciones, ni en 1ª ni en 3ª persona sin atender motivos y metas.

Esto significa derrumbar la pretensión de Quine, por un lado, y por el otro, la pretensión de reducir experiencias a estados mentales unitarios, incluso si se trata del conjunto completo de estados mentales de una persona. Es digno de notar que la fuerza del argumento sobre la imposibilidad de esta reducción no se apoya en las limitantes tecnológicas o científicas, sino en la imposibilidad, de suyo, de individuar la acción. Como se verá, las acciones tienen sentido sólo dentro de contextos, nunca fuera de ellos. En el ejemplo citado arriba, sobre recordar “haber subido el monte Everest con mis amigos”. Si se da por sentado que las experiencias generan estados mentales y que éstos son transferibles de persona a persona, para Y no tendría ningún sentido recordar “haber subido el monte Everest con mis amigos” porque no sabría a quién se refiere con “mis amigos”, o qué lo llevó a subir el monte Everest si, sucede, que teme a las alturas, o tenía ya desde entonces una pierna amputada. Aquí, el contexto del recuerdo es completamente ajeno al “recuerdo”, y habría razones para sospechar que en

realidad se trata de un falso recuerdo o incluso de un “genio maligno” haciendo de las suyas.

El costo de individuar la acción es que la identidad no es lo que importa, sino sólo la continuidad de estados mentales. Pero el costo elevado no es razón suficiente para rechazar este recurso, lo que sí lo es, es la falsa pretensión de reducir la acción a un estado mental (o afirmar que es su única causa), fuera de un contexto histórico (narrativo), social e incluso corporal (pues en la propuesta de los psicólogos, no importa “en qué cuerpo” estén alojados los estados mentales, mientras sean continuos).

Otra razón para negar la reducción de la acción a uno de los acontecimientos del mundo (clase a la que pertenecen los estados mentales transferibles), es su impredecibilidad. MacIntyre señala 4 tipos de impredecibilidad en la acción humana:

- a. De innovación conceptual radical. Por ejemplo, no se podía predecir la invención de la rueda en la edad de piedra porque esto supondría ya inventarla.
- b. De decisiones aún no tomadas. Por ejemplo, en el juego de ajedrez, la jugada por elegir depende de la jugada por hacer del contrincante.
- c. Los problemas de otros agentes como propios. Por ejemplo, el bajo nivel educativo generalizado en un país tercermundista es factor importante en la elección de residencia.
- d. Las contingencias. Por ejemplo, que haya o no un fuerte huracán en el Caribe posiblemente tendrá que ver en la elección sobre el lugar para ir de vacaciones el próximo verano.

Entonces, la acción humana no es predecible, pero sí es explicable e inteligible, pues una vez realizada, el agente o un espectador puede dar cuenta de ella. El silogismo práctico aristotélico brinda las claves para entenderla. En el principio están las metas del agente, que son el contexto para interpretar las acciones. Después, la premisa mayor, que es la meta que se propone; la premisa menor,

que es que tal caso es lo apropiado para conseguirla y conclusión, que es la acción (Cf. p. 215).

De lo anterior se concluye que la acción humana no se puede atomizar, sino que es inteligible en la medida que incorpora metas del sujeto, abiertas a un horizonte histórico y cultural concreto. Para el autor, la forma apropiada de entender a la persona como personaje que actúa papeles es la narración, que hace caso no sólo a deseos e intenciones del individuo sino que reconoce que éstos se configuran, en parte, por el contexto social y la comunidad política en la que se desenvuelven.

Paul Ricoeur

En el Tercer estudio de Sí mismo como otro, Paul Ricoeur ofrece un análisis crítico del modo de hablar de la acción sin el agente (le llama “Semántica de la acción sin agente”). Para este autor, agente y acción pertenecen a un mismo esquema conceptual que involucra circunstancias, intenciones, motivos y deliberaciones. Las preguntas susceptibles de ser formuladas en torno a la acción son, por ejemplo: ¿quién hizo?, ¿con vistas a qué? o ¿en qué circunstancias? Sin embargo, las teorías analíticas centran la discusión en saber lo que vale como acción entre los acontecimientos del mundo; y las respuestas a esta pregunta están sometidas a la misma categoría de *ipseidad*.³³

En concreto, está la ontología del acontecimiento impersonal, atribuida a Donald Davidson en “Acción, razones y causas”, donde éste distingue la acción de un acontecimiento por su carácter teleológico, sin embargo, lo subordina a la noción de causa; lo hace situando los deseos y creencias como acontecimientos mentales, no en sentido fiscalista, sino en sentido causal. Así, la intención es racionalización o explicación.

³³ Ver inciso 3.2.1 sobre la diferencia entre identidad *idem* e identidad *ipse*.

Pero lo que esta visión de la acción como causa pierde de vista es su carácter proyectivo. Formar una intención es llegar a un juicio, lo que descubre el carácter anticipado de la intención (hay intención-de) y el carácter proyectivo del agente. De hecho, hay acciones que llevan tiempo y la anticipación está presente en toda la acción. Está el famoso ejemplo de Agustín de Hipona de escribir una palabra: al tiempo que se escribe se tiene la intención no acabada de escribirla completa (Confesiones, XI, 27, 35).

Habría que notar 3 implicaciones entre acción y acontecimiento presentes en el texto (p. 43 y ss.):

- Mientras que el acontecimiento ocurre, la acción hace que ocurra
- Definir una acción es decir por qué se hace, y no se puede mencionar el motivo sin mencionar la acción de que es motivo. Hay una implicación lógica entre desear y hacer. Aquí es muy útil el ejemplo de MacIntyre: el mismo acontecimiento, un señor que arregla su jardín, puede describirse en diferentes acciones, como: “un señor hace lo necesario para agradar a su esposa (y arregla el jardín)”, o “un señor realiza una actividad al aire libre porque sabe que es saludable”.

Evocar la razón de la acción es pedir que se coloque un contexto más amplio, que implica reglas de interpretación y normas de ejecución, que suponen comunes al agente y a la comunidad de interacción.

- La acción como motivo y el acontecimiento como causa no se disocian completamente, esto se ve en el carácter mixto del deseo, que es causa y motivo. A la pregunta “¿por qué actúo así?” también se puede contestar en sentido de causa: por pulsión, por disposición, emoción, afecto o pasión.

Entonces, la acción no sólo se entiende como causa sino también, y primordialmente, como motivo. Esto lleva al reconocimiento del agente, lleva a la pregunta “¿quién?” y “¿de quién?” Como MacIntyre, también Paul Ricoeur mira la filosofía aristotélica en busca de mayor comprensión de la acción. Gracias a una

reflexión en torno a la prudencia, en términos aristotélicos, se reconoce que la determinación ética de la acción prevalece sobre la determinación física: el juicio prudente delibera sobre lo que depende del agente, sobre lo que puede realizar. Y aunque la investigación por el autor de una acción es terminable, la investigación de los motivos de una acción es interminable.³⁴

En resumen, la acción, a diferencia del acontecimiento, no se puede individuar, dado que no se entiende acción sin motivos y los motivos de una acción son interminables (suponiendo que sean numerables). El agente tiene su propia historia, y lo mismo se dice de las acciones: para comprenderlos es necesario un ejercicio narrativo que articule motivos, contexto, historia.

Otra línea de argumentación de Paul Ricoeur sobre la primacía de las acciones sobre los acontecimientos, se encuentra en *Tiempo y narración III*. En este texto, el autor estudia las aporías teóricas en torno al tiempo. Una de ellas es la dualidad tiempo vivido-tiempo cósmico. (Por cuestiones didácticas, esta aporía se menciona ahora brevemente aunque se explicará con algo de detenimiento más adelante). Agustín de Hipona y Husserl ofrecen una explicación del tiempo vivido, para ambos, el tiempo es intuitivo, se mide con relación al presente (al “ahora”) y es la medida del alma, la distensión del alma. Aristóteles y Kant se ubican en un estudio cosmológico del tiempo, el tiempo objetivo, del mundo o la naturaleza, para ambos sólo es posible hablar del tiempo a través de las cosas y no se mide por relación al presente sino que es infinitamente divisible en instantes.

Ricoeur intenta encontrar una solución práctica a esta aporía teórica. Para él es imposible (o más propiamente, ha sido históricamente imposible) dar una respuesta directa a la pregunta ¿”qué es el tiempo?” De modo que plantea un cuestionamiento indirecto. “¿Qué ocurre por igual en el tiempo del mundo y el tiempo del espíritu?” Esta es una cuestión desde la cual se puede comprender el desarrollo de la segunda sección de *Tiempo y narración III: Poética de la narración. Historia, ficción y tiempo*.³⁵ Ricoeur se da cuenta que la acción es lo

³⁴ Para Ricoeur, el psicoanálisis tiene relación directa con esta situación.

³⁵ Ver inciso 3.2.1 sobre la diferencia entre identidad *idem* e identidad *ipse*.

que ocurre en el tiempo, no sólo el movimiento de las cosas de la naturaleza (tiempo cósmico) ni sólo la percepción pura del tiempo (tiempo psicológico), sino que a partir de ella se comprenden “ambos tiempos”. La acción ocurre en un “tiempo histórico”, que no sólo se mide numéricamente (con fechas, por ejemplo) y no sólo se percibe (se percibe algo de los contemporáneos, pero no de los antepasados), sino que se narra, se cuenta.

La narración histórica (y la ficción) cuentan acciones. En ejemplo paradigmático es el que se refiere a la sucesión de generaciones. El sucederse de las generaciones sirve de base a la continuidad histórica, con el ritmo de la tradición y de la innovación. Para Dilthey, a quien recurre nuestro autor, las generaciones son un fenómeno intermedio entre el tiempo exterior del calendario y el tiempo interior de la vida psíquica, las generaciones no deben reducirse al fenómeno cuantitativo de la duración de una vida. Pertenecer a la misma generación significa que los contemporáneos están expuestos a las mismas influencias, están marcados por los mismos acontecimientos y los mismos cambios. Pertenecer a la misma generación es formar parte de un encadenamiento derivado del cruce de transmisión de experiencias y apertura de nuevas posibilidades, en el que se combinan una experiencia y una orientación común.

Entonces, mientras que un acontecimiento sólo se menciona, por ejemplo, la Caída del imperio Romano en el año 476 de nuestra era, la narración encadena acciones, situaciones y personajes en la comprensión de un momento histórico que terminó en 476, y que a su vez fue el inicio de otra etapa histórica, la cual no se comprendería sin mencionar este suceso. Así, lo que más conviene para la comprensión del “tiempo histórico” es la narración. La enumeración de acontecimientos reduce el “tiempo histórico” al tiempo cósmico y no puede dar cuenta de la acción, que también involucra el tiempo psíquico.

En resumen, Ricoeur no niega que la identificación de acontecimientos sea un error en la medición del tiempo, se pueden dividir los acontecimientos según un antes y un después cualquiera, el punto es que esta división no hace justicia a los agentes involucrados, pues cuando se pregunta, por ejemplo, “¿quién perdió la

batalla de Waterloo?”, es preciso contar una historia. En este punto se puede cuestionar: “¿y por qué importa el agente?” Importa desde que se trata historia de los hombres, y no simplemente historia de la naturaleza. La historia de los hombres que hace justicia a los hombres de los que habla es la historia narrada. En conclusión, el conjunto de acontecimientos, atómicos, aislados, completos, elude la pregunta “¿quién?”

3.2.3 Contexto social

En esta sección se exponen las críticas de MacIntyre y Ricoeur contra la noción cartesiana del yo, que en opinión de ambos, resulta problemática para la comprensión ética de la persona. Los fenómenos morales que no puede explicar el ego cartesiano son la responsabilidad y la promesa. A la par, de estas críticas surge la noción de Yo narrativo. Por ello, no debe extrañar que los argumentos a favor de la dimensión social de la persona sean al mismo tiempo una crítica al yo moderno y el surgimiento del yo narrativo.

Yo narrativo vs. Ego cartesiano. MacIntyre

En el inciso 3.2.2 se dijo que MacIntyre distingue entre individuo y personaje para explicar en qué consiste la vida buena. Por individuo entiende cualquier miembro concreto de la especie humana, por personaje, un individuo que interpreta papeles, impuestos desde fuera, desde la forma que los demás contemplan y usan esos personajes para entenderse y valorarse a sí mismos. Para el autor, la persona que desarrolla su vida con éxito es aquella cuyo papel y personalidad están fundidos y están configurados por el contexto, y a su vez, sirve a otros personajes de ese contexto a entenderse y definirse a sí mismos. De la mano de esta tesis se encuentra el siguiente diagnóstico: el problema de la experiencia moral contemporánea es precisamente que el individuo se ve como agente moral autónomo.

En el fondo, MacIntyre critica algunos rasgos de la concepción cartesiana del yo, presentes en la moral contemporánea y en el modo de comprender en qué consiste la identidad personal. El rasgo que comparten el ego cartesiano y el planteamiento lockeano de identidad personal es la concepción atómica del yo, la presunción de que la persona se puede concebir a sí misma en diferentes tiempos y lugares sólo en virtud de la conciencia.³⁶

Este yo moderno y atomizado se niega a aceptar su condición social e histórica, es un yo que intenta mirar desde ningún lado, y ahí encontrar su identidad y también su autoridad moral. El yo moderno no tiene contenido social, puede ser cualquier cosa y asumir cualquier papel, actuar de cualquier modo. Y además, no hay una relación íntima, sino simplemente causal mecánica, entre el yo y la acción (propia de los papeles que desempeña) (Cf. pP. 51).³⁷

Desde este yo histórico y social, en oposición al yo cartesiano, nace la noción de yo narrativo. Para MacIntyre, la forma propia de entender a la persona como personaje que actúa papeles, es la narración, que hace caso no sólo a deseos e intenciones del individuo sino que reconoce que éstos se configuran, en gran parte, por el contexto social y la comunidad política en la que se desenvuelve. Esto es, no se puede ser persona (persona lograda, personaje) sin situarse en una tradición, o dicho de otro modo, sin insertarse en una narración que inicia antes de la acción misma del personaje. La vida humana muestra un orden narrativo, y el individuo lleva con él sus papeles sociales como parte de la definición de su yo.

³⁶ Sobre la cuestión, Henry E. Allison hace notar (“Una revisión de la teoría de la identidad personal en Locke”, Locke y el entendimiento humano), que si bien hay una oposición de Locke a Descartes, para quien la indivisibilidad del yo es una verdad de suyo evidente (razón por la cual el problema de la identidad personal no se planteó desde ese punto de vista racionalista), Locke adopta el concepto cartesiano de que la conciencia implica conciencia de uno mismo, y que ésta constituye la esencia de la personalidad (idea que se sostiene independientemente de la doctrina cartesiana correlativa de la sustancia pensante) (1981 pp. 198-207).

³⁷ La relación del yo con su acción está imbricada en la relación del yo con su condición social e histórica, desde la propuesta de MacIntyre y los narrativistas, del mismo modo en que la condición atómica del yo está imbricada en la reducción de acción a acontecimiento y de éste a estado mental, en la propuesta psicologista. Por esta razón no es posible hablar de acción sin involucrar el contexto, como no se puede hablar de la condición social de la persona sin mencionar sus acciones, por las que se vincula con el mundo y también se determina a sí mismo como personaje. Ver inciso 3.2.2

En palabras nuestro autor: “Una situación tiene una historia dentro de la cual se sitúan las historias de los agentes. De las intenciones, habrá que decir cuáles son a largo plazo, cuáles a corto plazo, necesitan ser ordenadas causal y temporalmente... (y así) nos vemos implicados en una narrativa. La historia narrativa es el género básico de la acción humana. Los elementos de una acción se entienden como elementos de una secuencia” (p.272).

A lo largo de *Tras la virtud* está la propuesta de entender que la persona es acción, que la acción (humana, obviamente, en otros seres vivos no hay acciones sino hechos biológicos) se define por el telos que persigue, que esa finalidad no está dada únicamente por el sujeto que la persigue, sino que en parte es heredada por la comunidad a la que el individuo pertenece, y que es posible lograrla solamente en el ejercicio de la virtud, para lo cual necesita de la comunidad que le enseñe a apreciar.

Por otro lado, las acciones sólo son inteligibles cuando pueden formar parte de una narración, y lo que el sujeto puede decir está limitado porque es solo coautor de la narración. “Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece” (p. 281).

Entonces, ¿en qué consiste la identidad personal? En sentido moral (y no en términos de condiciones necesarias y suficientes), la unidad de la vida humana es la unidad del relato de búsqueda, y los criterios de éxito o de fracaso de esa vida como un todo son los mismos de la vida narrada o susceptible de ser narrada. El hombre es, pues, “un animal que cuenta historias”. Para MacIntyre, los empiristas y analíticos han perdido el fondo sin el cual no se resuelve el problema: el concepto de relato y unidad del personaje (p. 287).

Nuestro autor exige para este yo narrativo implica que:

a. el yo es aquello por lo que los demás lo tengan justificadamente a lo largo de su historia, que va desde su nacimiento hasta su muerte; el yo es el tema de su propia historia, con su propio peso y significado.

b. El yo puede dar cuenta de sus acciones, y también pedir cuenta de las acciones de los demás.

El autor reconoce que los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la identidad personal, pero éste también presupone aquellos. Es decir, el criterio narrativo de identidad personal no busca las condiciones necesarias y suficientes de identidad personal en sentido reduccionista³⁸, más bien, reconoce la mutua implicación entre las nociones de identidad personal, narración, inteligibilidad de las acciones y responsabilidad.

Yo narrativo. Ricoeur.

En esta sección se expone la aporética del tiempo presente en *Tiempo y narración III*, porque en el enfrentamiento con esta problemática se plantea una nueva estrategia para comprender qué es el tiempo, pero de manera indirecta, como ya se explicó en el inciso pasado. Al final del apartado tendrá que haber mostrado que el tiempo se comprende a través de narración de acciones, y además, que el hombre se comprende a sí mismo a través de prácticas narrativas, esto es, lo que posibilita al hombre comprender el tiempo y a sí mismo es su condición social, histórica y ética de ser persona. Es decir, del yo no hay un conocimiento intuitivo e inmediato en 1ª persona ni tampoco un acercamiento objetivo en 3ª persona. El mejor acercamiento al yo es narrativo porque su constitución es narrativa (que involucra aspecto social, histórico y ético).

Paul Ricoeur propone la narración como mediación para resolver las aporías del tiempo. Por aporías del tiempo se refiere a la imposibilidad de responder directamente “¿qué es el tiempo?” En este apartado sólo se aborda la aporía de la

³⁸ Como se expuso en el primer capítulo, los criterios reduccionistas buscan descomponer la identidad personal en todos sus elementos constitutivos o en sus causas, las cuales no deben presuponer identidad y sin las cuales sea imposible hablar de ella.

dualidad instante-presente, por ser la más importante desde el punto de vista del autor, y la más cercana al problema de la identidad personal.³⁹

En un extremo de la aporía, Ricoeur ubica a San Agustín con la teoría del triple presente: el recuerdo del pasado o presente del pasado, la atención al presente o presente del presente y la expectativa de futuro o presente del futuro (*Confesiones*, XI, 20, 26), son operaciones que realiza el alma, gracias a las cuales el tiempo se experimenta como continuo. Pero en esta división tripartita del tiempo no hay elementos para medir la extensión del tiempo, para comparar “tiempos largos y tiempos cortos” (XI, 15, 18). Para este filósofo, el presente es cualquiera designado por el “ahora” del hablante en la enunciación, y sólo hay pasado y futuro en relación a un presente. Agustín explica el tiempo subjetivo pero no puede dar respuesta a qué es el tiempo, sin relación al presente del hablante, es decir, qué es el tiempo objetivo.

Por otro lado, para Aristóteles, el tiempo es la medida del movimiento, es el antes y el después del movimiento. Esta sucesión procede por analogía de una relación de orden que está en el mudo antes de estar en el alma; para el autor, el espíritu comienza a padecer la sucesión antes de construirla. Así, el tiempo es número de movimientos, intervalos. Ésta es la esencia del tiempo. En consecuencia, para que el instante sea pensado solo se requiere de un corte realizado por el espíritu en la continuidad del movimiento; se determina antes y después por causa y efecto. Sin embargo, el instante que corta el alma no está anclado a ninguna situación concreta, a ningún “ahora”. El tema que Aristóteles deja de lado es el de la experiencia del tiempo o el tiempo “subjetivo”, de la continuidad entre pasado, presente y futuro.

En resumen la aporía consiste en la falta de unidad de medida del tiempo subjetivo y, por otro lado, la explicación de la continuidad del tiempo objetivo, dado

³⁹ Por extensión e interés, en la presente investigación no se estudia la problemática completa de las aporías directamente en los autores y textos que menciona Ricoeur, sino que se limita a su enunciación. La única concesión necesaria para asumir estas aporías es el reconocimiento de dos tradiciones filosóficas distintas y aparentemente opuestas en el estudio sobre el tiempo: la psicológica, que se enfoca a la experiencia del tiempo, y la física o metafísica, que se enfoca al estatus del tiempo.

que mientras el movimiento puede pararse, el tiempo no, y dividir el tiempo sólo es concebible si se el considera una línea en reposo.

Las formulaciones de Husserl y Kant también conducen a esta aporía. De acuerdo con la fenomenología del tiempo, no existe un intervalo entre la conciencia y el tiempo, es decir, la conciencia del tiempo es íntima. En Husserl, el tiempo se comprende como vivencia en el que al “ahora” no es un instante puntual (sin extensión y sin referencia al presente), sino que implica intencionalidad, por la cual él es él mismo y también la retención del pasado inmediato, del “apenas”. Para el autor en cuestión, el antes y el después deben construirse en la percepción ensanchada. Así, por ejemplo, la espera es anticipación de percepción. En oposición, de acuerdo con la crítica del tiempo, el tiempo objetivo nunca aparece como tal, siempre es una presuposición. Para Kant el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general: la sucesión no produce la noción de tiempo, sino que apela a ella. El tiempo no puede ser percibido por sí mismo sino que se percibe como objetos en el tiempo.

La semejanza entre el tiempo agustiniano y el de Husserl estriba en que, para ambos, es gracias a la distensión de alma que se mide la continuidad del tiempo. La semejanza entre el tiempo kantiano y el de Aristóteles está en que con Kant ya no existe una vertiente del alma en la cuestión del tiempo: sí hace falta un alma para contar, pero lo que es numerable está ante todo en el movimiento. Así, hay de nuevo una oposición entre un tiempo como distensión, capaz de separar y unir un pasado y un futuro, y un tiempo que no tiene referencias en el presente, sólo es el tiempo de la naturaleza.

Este planteamiento conduce además a un nuevo problema: la dualidad tiempo intuitivo-tiempo invisible. La cuestión está en resolver si el tiempo es percepción inmediata o se percibe como objetos en el tiempo (por ser condición a priori de cualquier fenómeno): ¿el tiempo es percepción interna o percibimos el tiempo en nosotros por el modo en que somos modificados por nuestros actos?

Por un lado, si el sentido interno no constituye ninguna intuición de lo que somos en cuanto alma, sino que nos presenta a la conciencia tal como nos manifestamos a nosotros mismo y no como somos (como señala Kant), entonces no tenemos ninguna intuición de nuestros propios actos, sino solamente del modo como somos modificados interiormente por nuestros actos. Solo aparecemos a nosotros mismos como objetos empíricos. Pero, por otro lado, ¿cómo podemos comportarnos como pasivos frente nosotros mismos?

En *Tiempo y Narración III* se propone comprender que modificar es a la vez determinar: que al modificarme me determino. Al construir un espacio determinado con mi imaginación soy consciente del carácter sucesivo de mi actividad de entendimiento (Husserl), pero la conozco solo en la medida que soy modificado por ella (Kant). Somos afectados por el tiempo en la medida que actuamos temporalmente. Ser afectado y producir constituyen el mismo fenómeno. Para Ricoeur, la perspectiva crítica y la fenomenológica se ocultan mutuamente, pues nuestra misma experiencia interna del tiempo sólo es posible si suponemos la experiencia externa.⁴⁰

Frente a estas aporías y cara a la dualidad tiempo vivido-tiempo cósmico, Ricoeur propone como mediador al tiempo histórico, el cual se realiza desde una práctica narrativa.

⁴⁰ Un tercer problema sobre el tiempo aparece al estudiar la noción heideggeriana de “Cuidado”. La propuesta de Heidegger se erige en oposición a toda la tradición metafísica sobre la persona para hablar del sujeto tal como se encuentra en el mundo. Así nace la noción de *ser-ahí*, que debe entenderse tanto como *ser-para-la-muerte* como *ser-con*. La noción de *ser-ahí* señala la mundaneidad del sujeto, la condición necesariamente mundana en la que se encuentra inmerso, siempre en un contexto, un entorno, siempre abierto a él y constituido por él. Este *ser-ahí* no está abierto sólo al espacio circundante sino también al tiempo que le tocó vivir, él debe entenderse como un *ser-para-la-muerte*, un ser cuyo destino es morir y que mientras ese momento llega, comparte su misma condición con otros que también esperan la muerte. El *ser-ahí* existe cerca de las cosas-del-mundo, así como existe con otro. Lo propio de este *ser-ahí* sea el cuidado, de lo otro y del mundo, que se vive como preocupación (el *ser-ahí* se realiza y se confirma en el cuidado). Por la preocupación, *el ser-ahí* pone el acento en el presente. Heidegger reproduce así la dialéctica agustiniana de la distensión, intención (*distentio, intentio*) en la experiencia del tiempo. La aporía del tiempo en Heidegger es que el tiempo sigue siendo singular, en virtud del vínculo entre el cuidado y el *ser-para-la-muerte*.

Su estrategia consiste en postular, primero, un “tercer tiempo”, entre lo psíquico y lo cósmico: este es el tiempo del calendario, que tiene en común con el cósmico que es divisible a voluntad, que está vinculado al movimiento y a la causalidad y que implica una dirección en la relación del antes y el después; tiene en común con el tiempo vivido la determinación de un punto cero, de un hecho fundacional referido al quehacer de algunos hombres.

Una segunda mediación es el fenómeno de la sucesión de generaciones, intermedio entre el tiempo exterior del calendario y el tiempo interior de la vida psíquica; en cada generación se combina una experiencia y una orientación común, y se encadenan unas a otras por la transmisión de experiencias y la apertura a nuevas posibilidades, es decir, los vivos toman el lugar de los muertos. En las huellas de esta sucesión que busca la práctica histórica, Ricoeur encuentra el requisito que da respuesta a las aporías teóricas sobre el tiempo.

El tiempo histórico es objetivo o cósmico, en tanto fechable, divisible en el tiempo gracias al calendario, según causas y efectos, un antes y un después. Pero también es subjetivo, pues las generaciones no sólo se suceden unas a otras como causas y efectos, sino que transmiten experiencias unas a otras, y de hecho se divide una generación de otra no por su relación al tiempo cósmico sino por el horizonte y las perspectivas en común.

Pero surge la siguiente pregunta en torno a este tiempo histórico, ¿se mide en el alma o se halla en el mundo? Pareciera que afirmar que el tiempo histórico “se realiza” en la narración es otro modo de decir que el tiempo se mide con el alma, que no es algo del mundo. Sin embargo, para Ricoeur el tiempo histórico es realizable en virtud de la condición histórica de la persona, esto es, la condición humana de ser capaces de acción, de acuerdo a motivos e intenciones, que orientan una vida y dejan huella, en el mundo y en los otros.⁴¹

⁴¹ El autor es cuidadoso de hablar de condición histórica y capacidad narrativa, y no de naturaleza histórica o naturaleza narrativa, para dialogar con las filosofías no sustancialistas.

Para Ricoeur, el tiempo histórico tiene una dialéctica propia. Éste requiere una sucesión de acontecimientos y alguien que la cuente. Es la narración la que da cuenta de esa sucesión de acontecimientos, sin ella queda un cúmulo de hechos, solamente ordenables según un antes y un después, atomizados arbitrariamente o según el tiempo cósmico (año, día, hora; división que, en el fondo, sigue siendo a voluntad pues nada impide dividir según siglos, décadas o instantes y segundos). Sin embargo, que el tiempo histórico necesite de un narrador que cuente una historia, hace temblar sus pretensiones de verdad y la mediación misma entre tiempo vivido y tiempo cósmico.

El último eslabón en la búsqueda por la verdad de la narración histórica aparece cuando se pregunta ¿quién ha hecho esta acción? ¿quién es su agente? ¿quién es el responsable? o en otros términos, cuando se pregunta, por ejemplo, ¿es verdad que Napoleón perdió la batalla de Waterloo? ¿es el mismo que se coronó emperador? Para Ricoeur la historia narrativa dice, en última instancia, el quién de la acción.

¿De qué depende entonces la verdad de la narración histórica? ¿Cuál es la diferencia con el mero relato de ficción? Tanto en la narración histórica como en el relato de ficción, el historiador y el narrador son jueces de sus fuentes, el criterio de sus juicios es la coherencia de la construcción narrativa. Se podría preguntar, en el caso del holocausto, qué se acerca más a la verdad, el cómputo de cadáveres o las leyendas de las víctimas. Para el autor, entre los dos extremos se intercala una explicación histórica difícil de escribir según las reglas de imputación causal. Los hechos históricos exigen narración, que para ser persuasiva, lo probable debe tener una relación de similitud con lo haber-sido.

Hasta ahora se ha dicho de dónde surge la noción de tiempo histórico y yo narrativo y cómo resuelven en la práctica las aporías teóricas sobre el tiempo. Es momento de decir explícitamente qué aporta la argumentación anterior a la cuestión sobre la importancia de la dimensión social en el planteamiento ricoeuriano de la identidad personal.

Cara a la tesis “la historia narrativa dice el quién de la acción” también se puede preguntar por el autor de la historia narrativa, hay un autor de la acción y un autor de la historia de la acción. No tienen que ser necesariamente diferentes pero sí deben poder serlo. Así lo exige la narración, en primer lugar porque implica el uso de un lenguaje, que responde a un conjunto de normas y usos aceptados por la comunidad que lo practica. Si es cierto que no hay lenguajes privados (Wittgenstein), tampoco hay narraciones privadas. También así lo exige la acción, pues precisamente se constituye por razones y motivos, por contextos y entornos, que son comunicables e identificables. En la medida que una acción carece de estos elementos, no es acción en absoluto, es simplemente un evento. Se puede decir que la acción se constituye en la medida que puede ser narrada, que tiene un telos o una finalidad, una intención, cuando hay un “para qué”. Y por otro lado, las maneras de contar historias también son heredadas y aprendidas. A través de la historia se aprende, por ejemplo, de las tragedias, los dramas, las comedias.

Además, en las narraciones siempre están implicados varios actores. Sería imposible narrar la historia de un solo personaje sin involucrar a otros porque la historia de cada persona comienza por la historia de sus antepasados, en concreto, la de sus padres, y termina, no con su muerte, sino que su acción permanece en la sucesión de las generaciones.

La aporía entre tiempo subjetivo y objetivo es otra cara de la moneda del tiempo privado o tiempo público, el tiempo que sólo se percibe o el que es numerable y por lo tanto identificable por cualquiera en cualquier momento. Pero esta aporía desaparece si se considera que el tiempo subjetivo es tiempo narrado. No hay mediciones del tiempo absolutamente privadas, pues aún cuando uno mismo se cuenta la historia de su vida, la cuenta con un lenguaje compartido, con formas narrativas aprendidas, con otros personajes, y lo ideal es que la misma historia de vida pueda ser corroborada por otros. Ser persona es también ser narrable.

Esta es una de las consecuencias éticas de la teoría del “tiempo histórico”. La persona no es capaz de comprenderse en privado, de manera subjetiva, sin mediaciones, con una percepción pura de sí como cosa pensante, como el ego

cartesiano; se comprende porque es capaz de contar, y se comprende más, cuando es capaz de contar su autobiografía.

Por último, poder responder por el “¿quién?” de la acción, es la condición de la vida ética, de los merecimientos y las promesas. Más que por recordar acciones del pasado en 1ª persona, soy responsable de acciones del pasado si son parte de la misma narración, que yo pueda contar o que otros me puedan imputar. Por otro lado, poder prometer, por ejemplo, ser fiel hasta la muerte a otra persona, implica poder narrar la vida de manera conjunta hasta ese momento de separación, más que permanecer estáticos o “congelados” en un estado de la vida. La promesa es un modo perfecto de la acción, contra el acontecimiento instantáneo, porque su *telos* es capaz de orientar todas las demás acciones y toda una vida. (El tópico sobre la dimensión moral del yo narrativo se desarrolla en el siguiente apartado).

3.2.4 Corporalidad.

En este inciso se explica cómo la corriente narrativa de identidad personal se antepone al problema mente-cuerpo. Uno de los grandes costos del criterio psicológico es negar cualquier papel del cuerpo en la determinación de identidad personal. De ahí los experimentos mentales como el teletransportador, de Parfit, o el más simple, el cambio de cerebros de Shoemaker (similar al cambio de “almas” de Locke). En todos estos casos, una persona permanece como la misma independientemente del “cuerpo” en el que se encuentre.

La propuesta de los filósofos narrativistas contra esta visión reduccionista tiene dos frentes: por un lado, el señalamiento de la herencia cartesiana del problema (de comprender a la persona como “vida mental”, desvinculada no sólo socialmente sino también corporalmente); por otro lado, la apuesta por la noción de “acción”, que define mejor lo propiamente humano.

MacIntyre

Como se ve a lo largo del inciso anterior, el corazón de la crítica de los filósofos narrativistas al criterio psicológico de identidad personal, y en general, a la tradición analítica del debate, es que la noción moderna de persona se encuentra “desnuda”, atomizada, aislada, desvinculada, con el propósito de integrarla a un cálculo de predicados y explicar sus posibilidades lógicas. La persona “desnuda” y atomizada intenta darse sus propios papeles y comprenderse a sí misma fuera de una comunidad. Sin embargo, el extremo de este atomismo es eliminación de la corporalidad (en el criterio psicológico), o bien, la apuesta por la continuidad corporal independientemente de la psicología del sujeto. Pero en cualquier caso, se trata de una dualidad mente-cuerpo.

Dentro de la corriente narrativista, el tema del cuerpo no representa un problema, dado que no se separa vida psicológica de vida biológica, sino que se la acción vincula un quehacer físico con una finalidad. En el criterio narrativo se reconoce la propiedad de agencia del cuerpo, y deja de comprenderlo como una entidad pasiva (más allá de su movimiento vital) y ajena a la vida mental.

Las nociones de “vida mental”, “vida psicológica” o “corriente de conciencia” en uno de los extremos, y las de “vida del cuerpo”, “continuidad del cuerpo vivo”, en el otro, se sustituyen por una sola noción que implica lo que en filosofía analítica se comprende como “vida mental” y “continuidad del cuerpo: la de acción. El uso de nociones que separan en dos las funciones o propiedades humanas se subsumen a la dialéctica mente-cuerpo.

El narrativismo asume solo una propiedad humana: la agencia. La ventaja explicativa de esta asunción es que su carácter no es metafísico, como sí ocurre con el caso del psicologismo y el criterio fiscalista. El primero afirma que la persona es un conjunto de estados mentales, el segundo, un cuerpo organizado. Estos dos criterios apuestan por la continuidad, el criterio narrativo por la coherencia y finalidad del obrar: la persona se mueve de un lugar a otro y experimenta cambios físicos, también tiene deseos y aspiraciones que pueden

cambiar, pero el telos tiene la capacidad de unificar coherentemente metas según la disposición física.

Que lo propio del hombre es la acción no lo podrían aceptar ni psicólogos ni fisicalistas, porque para ambos su criterio descansa en la continuidad (mental o psicológica), que es un tipo de movimiento, pero es pasivo, en el que la persona no tiene directamente nada “que ver”, o no depende de ella, de hecho, ella depende de ese movimiento para considerar que sigue siendo la misma. Para ambos, esto es una ventaja, porque significa describir a la persona en términos impersonales, sin suponer nada, como si fuera cualquier otro objeto del mundo.

Sin embargo, afirmar la propiedad de agencia de la persona, no guarda necesariamente un compromiso metafísico ni una visión sobre la “naturaleza” de la persona. Lo que sí es necesario es reconocer una dimensión ética de la persona, tal como en su momento lo hizo Locke al decir: “Y de esta manera, por ese tener conciencia, descubre a su sí mismo como el mismo sí mismo que realizó tal o cual acto hace varios años y por el cual él ha llegado a ser feliz o desgraciado” (II, xxvii, 27). Incluso para Locke, los actos son el objeto de la conciencia, por los que es feliz o infeliz. En Shoemaker, en Parfit, lo que se recuerda es un pasado “hecho”, no sólo sucedido.

Cabe también recordar la noción de “práctica” que explica MacIntyre. La vida feliz apunta al éxito, es decir, al logro de las metas trazadas por la persona para su vida. Estos logros se traducen como la virtud en alguna práctica. Por decir, el médico es el especialista de la salud, que sana con éxito a los enfermos; el buen agricultor es el especialista en el trabajar la tierra y obtener de ella lo que se espera. Pero el éxito del médico y del agricultor necesita destreza y práctica de su profesión, y necesitan aprender de la tradición y de los maestros, antes que querer ganar o de obtener algún bien externo (como dinero y reputación), ellos deben aprender con paciencia y estrategia

Entonces, quien se comprenda a sí mismo como médico, por ejemplo, antes que cualquier otra cosa, ha de asumir que él es la práctica que realiza. Quien se

comprenda como agricultor asume que él es su práctica (mas que sus pensamientos o su constitución física). De esto modo MacIntyre hace ver que la identidad personal depende más de las actividades o prácticas que la persona realiza, que disponen de su “vida mental” y de su “vida corporal” para llevarlas a cabo con éxito.

Ricoeur.

Una vez más hay que recurrir a la diferencia entre identidad *idem* o mismidad e identidad *ipse*. La primera sólo se ajusta a la pregunta “¿qué?”, la segunda es compatible con la pregunta “¿quién?” La segunda pregunta exige una respuesta estrictamente personal, alguien que responda y se mantenga. Sin embargo, la cuasi-memoria de la que hablan Parfit y Shoemaker significa una neutralización absoluta de lo personal, a estos recuerdos se les quita toda “calidad de lo mío”. Recordemos que la cuasi-memoria surgía por el planteamiento de casos de fusión y fisión, y la crítica de Butler: no se puede asumir que mis recuerdos son míos, la memoria no es criterio adecuado de identidad personal sino que la supone.

Un psicólogo se pregunta: ¿cómo me pueden servir mis recuerdos sin suponer que soy el mismo de las experiencias que lo suscitaron para afirmar mi identidad personal? De esta problemática surge la noción de cuasi-recuerdo, para el que solo se requiere que haya surgido de alguna persona, pero lo importante para considerarlo garante de identidad es el poder ser recordado de cierto modo, esto es, según cierta continuidad de la cadena de estados mentales. Así, los estados mentales, esos “recuerdos”, tienen categoría de “lo manipulable”, “lo disponible”, sin ser “míos”.

Esta calidad de lo manipulable se vuelve aún más visible en el criterio físico, concretamente, en el criterio cerebrista. En palabras de Ricoeur: “tengo una relación vivencial con mis miembros en cuanto órganos de movimiento (la mano), o de percepción (el ojo), de emoción (el corazón) o de expresión (la voz). No tengo

ninguna relación vivencial con mi cerebro. En realidad, la expresión “mi cerebro” no significa nada: hay un cerebro en mi cráneo, pero no lo siento” (1990/1996:130).

Es por esto que para nuestro autor el criterio de identidad personal habría de aproximarse más a las humanidades que a los modelos de la física y las demás ciencias naturales. Estas últimas responden a la pregunta “¿qué?”, mientras que las humanidades son más aptas para plantear la cuestión de “¿quién?”

Comprender a la persona, y su identidad, desde la agencia de la acción, y por lo tanto, a través de la historia, significa contar de manera coherente no sólo los recuerdos de las experiencias pasadas, sino también contar desde el propio cuerpo. Un “cuerpo ajeno” es también un “cuerpo incoherente”. Por ejemplo, en el caso citado en el que X se somete a un trasplante, y recibe el cerebro de Y con sus respectivos estados mentales (y respectivos recuerdos), se pueden presentar dos situaciones problemáticas:

- Si X recibe todos los estados mentales de Y y pierde los estados mentales de X junto con su cerebro. Pudiera ser el caso que X (considerando que X es el cuerpo que originalmente era de X con el cerebro que originalmente era de Y), recordara haber subido el monte Everest en tn en compañía de sus amigos, y otros muchos recuerdos agradables que le trasplantaron junto con el cerebro de Y; sin embargo, al momento que los recuerda se encuentra sentado en un sofá con una sola pierna (con una pierna amputada). En este caso no habría coherencia entre los estados mentales que X ha recibido de Y y los que X genera después del trasplante, pues en algún momento X ha perdido una pierna, pero no cuenta con ningún estado mental que una su experiencia actual con recuerdos pasados.

- Si X recibe algunos estados mentales de Y, no por trasplante de cerebro, sino por trasplante de estados mentales. Supongamos que X conserva el estado mental y el respectivo recuerdo en el que perdió una pierna y por el trasplante de los estados mentales de Y recordara haber subido el monte Everest. La misma confusión e incongruencia sucedería en este caso. X no podría dar cuenta de

recuerdos incompatibles entre sí: se supone que no tenía una pierna al momento de subir el monte, pero en sus imágenes mentales están sus dos piernas subiendo el monte Everest.

A lo que apuntan estos casos es a la afirmación de que para contestar sobre el quién de una acción, no es suficiente el contar con una continuidad de estados mentales, sino que parte de la continuidad de estados mentales se “mide” o se “verifica” en la congruencia histórica o narrativa entre esos estados mentales y recuerdos. Ahora bien, la congruencia narrativa exige la noción de “cuerpo propio” por el que las experiencias cuentan como “mías”. En los casos expuestos, la narración por el que se enlazan recuerdos (y sus respectivos estados mentales) forma una historia incoherente y sin sentido, porque el cuerpo es ajeno.

Hacia el final del libro *El discurso de la acción*, Ricoeur argumenta sobre la importancia de considerar el “cuerpo vivido”, y las razones por las que la tradición analítica lo había dejado de lado. El autor no relaciona directa y explícitamente esta noción con el criterio narrativo de identidad personal, pero sí lo considera un elemento esencial para comprender la acción, tanto en sus enunciados como en su fenomenología (en el cómo se dice y el cómo se vive la acción).

Llega a la noción de “cuerpo vivido” por el análisis de la oposición entre causa y motivo, que expone en el capítulo IV. El objetivo de la causa es explicar acontecimientos, que para ser susceptibles de explicación deben ser aislados. Lo que sucede en un experimento de laboratorio es justo esto: se crean las condiciones necesarias para producir el fenómeno deseado y se ponen en juego fuerzas controladas para medir reacciones y comprobar una hipótesis en relación con ese fenómeno. Así, en un primer momento, parecería que las causas no juegan un papel en la explicación de la agencia de la acción, esto es, en responder el quién de la acción.

Por otro lado, la noción de motivo remite claramente a la agencia, este es un tipo de causa no necesariamente relacionada a la idea de ley; es una causa en sentido de poder. De modo que el opuesto de la acción en sentido de poder, no sólo es el

acontecimiento, sino también la pasividad. Los motivos de X para realizar una acción no siguen el modo de las leyes que explican acontecimientos, leyes necesarias y universales, como la fuerza de la gravedad explica la caída de los cuerpos en Tierra. Los motivos de X no son simplemente algo que le sucede a X, son hechos por los que X se esfuerza y se mueve. En este sentido, motivo se opone a causa en tanto que no son absolutamente necesarios, X puede cambiar de motivos, y un mismo hecho puede tener diferentes motivos (y por lo tanto constituirse como acciones distintas).

Sin embargo, no todos los motivos son deliberados. Hay también un sentido de motivo que no refiere únicamente al poder de la acción, pues hay también acciones involuntarias. El deseo alude a un tipo de causa y un tipo de motivo que no refiere únicamente al antecedente ni únicamente al poder activo, sino que es la contrapartida del poder: asignar un deseo como motivo no es asignar una razón de (una intención o propósito de la acción). Aquí la dicotomía entre razón y causa se encuentra inoperante. El deseo es a la vez motivo y causa, la acción tiene causas (pulsiones) y motivos (propósitos).

Además, la pulsión como causa implica más que simplemente el cuerpo como causa material de las acciones, como la condición sin la cual no se comprende la acción. La pulsión es en cierta medida la apropiación del cuerpo a la vez que disposición previa del cuerpo.

De la fenomenología de la acción, y en concreto, el tema de los deseos, surge con naturalidad la noción de “cuerpo propio” o “cuerpo vivido”:

- a. El cuerpo propio es la motivación por excelencia y no se deja reducir a razón de (o causa de), y esta motivación no se reduce tampoco al poder, sino que tiene una dimensión pulsional: la voluntad (el poder, el querer) es también movida por el deseo.
- b. El cuerpo es órgano de la moción voluntaria. Querer difiere de creer en que es ya esforzarse por, es ya movimiento, gesto, actitud, comportamiento.

c. El cuerpo está involucrado en lo involuntario absoluto: siento mi cuerpo como lo que precede a la acción. Hay una anterioridad disposicional del cuerpo, como el ya haber nacido y el tener un carácter no elegido.

Para Ricoeur, la consideración del “cuerpo vivido” rompe con la dicotomía entre sujeto-objeto, esta distinción es inoperante cuando se toma en cuenta el análisis de la acción. El cuerpo vivido no es objeto, porque no puede ser visto desde cualquier lado y luego desde otro lado, como el cuerpo del criterio corporal de identidad personal, desprovisto de vivencia o pertenencia con el sujeto de quien garantiza identidad; tampoco es sujeto en sentido cartesiano, no es un cogito puro con transparencia reflexiva, porque es un cuerpo que se ve, se siente y se experimenta en interacción con el mundo, que son los otros y las cosas.

Por último, la oposición causa y motivo se mantiene junto con la oposición sujeto-objeto. Pero el cuerpo propio no se inscribe en ninguna de las dos oposiciones, porque funge como causa y motivo, y no es sujeto ni objeto, sino que es la condición de la narración de un personaje, es el hilo conductor de una historia.

En conclusión, dentro de la tradición analítica, los psicólogos y cerebristas, no depositan ningún peso a la corporalidad en sus criterios de identidad personal., porque asumen la dicotomía entre causa y motivo, por un lado, y sujeto y objeto, por el otro. La primera dicotomía impide ver que el cuerpo es a la vez causa y motivo (causa en sentido fuerte, no sólo causa contingente, en el sentido que puede haber uno u otro cuerpo sin que tenga incidencia en el criterio de identidad personal). El cuerpo es causa en tanto se considera el carácter pulsional del deseo (en el que no interviene la decisión de un sujeto sino que el deseo está dado), y es motivo, en tanto es la razón de decidir por una acción u otra; por ejemplo, la persona, naturalmente, no desea ser torturada en el futuro, desea salud y bienestar) La segunda dicotomía impide ver que el cuerpo vivido, el cuerpo y sus deseos, no es objeto, que se pueda mirar desde cualquier lado, y tampoco es sujeto, transparente a sí mismo, pero sí puede ser observado y vivido desde la 1ª persona e identificado desde la 3ª persona, y es condición del conocimiento

práctico (en palabras de Elizabeth Anscombe: del conocimiento no observado), propio de la reflexión del sujeto sobre sí mismo.

La continuidad de estados mentales y de recuerdos, que involucran coherencia narrativa, cuentan también con una coherencia de causas y motivos, lo cual sitúa la coherencia de la dimensión corporal en la narración.

CAPÍTULO IV - ANÁLISIS CRÍTICO DEL CRITERIO NARRATIVO

4.1 Introducción

Los escritos de MacIntyre, Charles Taylor, Dennett y Ricoeur sobre la teoría narrativa, han encontrado críticos y partidarios. Entre los partidarios contemporáneos figuran: Marya Schechtman⁴², Richard Menary⁴³ y Shaun Gallagher⁴⁴, también algunos psicólogos como Jerry Bruner⁴⁵. Entre los más importantes críticos están: Peter Lamarque⁴⁶, Galen Strawson⁴⁷ y Dan Zahavi⁴⁸. Así como entre los exponentes y partidarios de las teorías narrativas no hay un consenso absoluto sobre el yo narrativo, entre los críticos los señalamientos son también diversos, en ocasiones no hay relación entre una crítica y otra.

A continuación se exponen las principales críticas contra el criterio narrativo y posteriormente se ofrecen algunas vías de solución propuestas por los defensores del narrativismo; se reserva para el final una evaluación global propia. Cabe señalar que tanto las objeciones como las defensas a las teorías narrativas son parte de un debate contemporáneo. No se intenta agotar todas las objeciones ni todas las revisiones, sino sólo aquellas con un enfoque práctico, que permitan en alguna medida comprender cómo la persona es capaz de prometer y de ser responsable moralmente, pero también cómo es posible cambiar de carácter e ideales sin perder identidad.

También es importante decir que esta etapa del debate está diseminada entre artículos y manuscritos, más que en una obra condensada. En la obra *Razones y Personas*, Parfit engloba los criterios objetivos de identidad personal y los lleva a

⁴² Véase: Schechtman. 2007 y 2001.

⁴³ Véase: Menary. 2008.

⁴⁴ Véase: Gallagher, 2006.

⁴⁵ Véase: Bruner. 1987 y 1991.

⁴⁶ Véase: Lamarque. 2004.

⁴⁷ Véase: Strawson. 2004.

⁴⁸ Véase: Zahavi. 2007.

sus últimas consecuencias; en *Tiempo y Narración*, *Tras la Virtud* o *La conciencia explicada*, Ricoeur, MacIntyre y Dennett, reorientan el debate sobre identidad personal con la estructuración de nuevas teorías; sin embargo, no hay un parangón de estas obras que contenga las objeciones al criterio narrativo (ni las revisiones). De modo que en la labor de encontrar argumentos y estructurar el debate lo más propio no es seguir un orden cronológico ni la pauta de una obra en específico (como se hizo al seguir las exposiciones de MacIntyre y Ricoeur), sino encontrar entre las posturas sus fortalezas y aciertos y también sus debilidades y límites.

4.1 Críticas y objeciones

Es útil comenzar esta sección con la obra *Contra la narratividad*, de Strawson. En ella, el autor encuentra dos tesis centrales comunes a todas las teorías narrativas, una psicológica y otra ética:

a. Teoría psicológica: “los seres humanos normalmente ven, viven o experimentan sus vidas como una narración o como una historia de algún tipo, o al menos como un conjunto de historias” (2004. p. 31). Esta teoría es descriptiva.

b. Teoría ética: “Una perspectiva Narrativa rica sobre la propia vida es esencial para tener una vida buena, para alcanzar verdadera o completamente la condición de persona” (2004. p. 31) Esta teoría es normativa.

Para el autor, las dos tesis son falsas. Estas son las dos primeras críticas al narrativismo que se exponen en la presente investigación:

1. Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración.
2. Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla y hacerlo con coherencia.

Dan Zahavi también se opone a algunas tesis narrativistas; en su argumentación recurre a los trabajos tanto de investigadores contemporáneos tales como el

médico Antonio Damasio⁴⁹ y el filósofo especialista en neurociencia y neuroética Thomas Metzinger⁵⁰, como a los escritos del humanista Jean-Paul Sartre⁵¹ y el fenomenólogo Emmanuel Lévinas⁵². Se distinguen tres críticas:

3. El yo narrativo no agota lo que somos, hay una noción más básica del yo que el yo narrativo no reconoce suficientemente
4. La narración no es base de la intersubjetividad.
5. Si se intenta comprender al otro a través de la narración, se le cosifica y objetiva, y al final se pierde la otredad.

En las siguientes páginas se ofrecen las observaciones que llevan a Strawson y Zahavi a estas conclusiones.

4.1.1 “Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración”.

Que la vida se experimente en forma de narración puede tener dos sentidos, uno trivial y uno fuerte. En sentido trivial, todas las personas narran su vida como cuando, a la hora de tomar café, un evento tiene que seguir a otro hasta que se cumpla con el propósito deseado, que es tomar café. Es trivial porque no añade nada a la estructura del mundo ni dice nada más sobre la condición de la persona: la persona sigue la estructura del mundo, la estructura temporal, en la que hay un antes, un después e infinitos intervalos entre estos dos puntos.⁵³

⁴⁹ Véase: DAMASIO. 1999.

⁵⁰ Véase: Metzinger, 2004.

⁵¹ Véase: Sartre, 1993.

⁵² Véase: Levinas, 1993 y 1977.

⁵³ Esta distinción entre el sentido trivial y el sentido fuerte de la tesis narrativa no sólo lo señala Strawson. Ya Charles Taylor había reconocido un sentido baladí, por ejemplo, en el “dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos”, pero no en una narración que implique la relación con el bien. (1989, p. 48).

Pero que la vida humana sea narración en sentido fuerte refiere a la condición humana de experimentar la temporalidad, no sólo se habla del modo de ser del mundo (o del “tiempo cósmico”, en términos de Ricoeur), tampoco sólo de una intuición interna del tiempo (“tiempo del alma”), sino de un tiempo que se configura por la narración, que es el “tiempo humano”, y que a su vez esta configuración del tiempo es la estructura de la persona, la estructura narrativa.

Experimentar la vida en forma de narración habla de la condición humana:

“entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula de un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal” (Ricoeur. 2004, p. 113)

En Dennett, el narrar historias es una necesidad biológica tan natural, como lo es el tejer telas para las arañas:

“Nuestra táctica fundamental de autoprotección, de autocontrol y de autodefinición no consiste en tejer una tela o construir una presa, sino en contar historias, y más particularmente, en urdir y controlar la historia que contamos a los demás –y a nosotros mismos- sobre quiénes somos. Y al igual que las arañas no tienen que pensar, consciente y deliberadamente en cómo deben tejer sus telas ... nosotros (a diferencia de los profesionales humanos de contar historias) no imaginamos consciente y deliberadamente qué narraciones contar ni cómo contarlas” (Dennett. 1995, p. 428).

Decir esto es aceptar que una capacidad pre-narrativa, pues contar historias es el fruto de aprender un lenguaje, del diálogo con uno mismo o con otros, pero nadie nace sabiendo cómo contar historias. Hay una disposición a la narración que se convierte en capacidad narrativa. De acuerdo con los narrativistas, para desarrollar esta disposición hace falta vivir, porque la forma de experimentar el mundo es narrativa.

Pero para Strawson, esto es completamente falso en sentido fuerte, no así en sentido trivial. Para este filósofo, hay yoes narrativos o diacrónicas y no-narrativos o episódicas. Ser diacrónico significa que un yo se figura a sí mismo como algo que estaba allí en el pasado y que estará allí en el futuro ser episódico significa que el yo no se figura a si mismo como algo que estaba allí en el pasado y que estará allí en el futuro (Cf. Strawson. 2004. p. 33y 34). Ninguno de estos modos de ser o experimentarse es mejor que otro, los episódicos están “más ubicados en el tiempo presente que los diacrónicos”, lo que no quiere decir que no tengan capacidad de memoria o conciencia del pasado, pero no tienden a repasar su vida y sus expectativas, en este sentido, tienen una vida un poco más desenfadada.

El episódico no prescinde de todas las narraciones (aunque su carácter sea no-narrativo). A juicio de Strawson, habría escritores fuertemente episódicos, como Virginia Woolf⁵⁴, Jorge Luis Borges y Fernando Pessoa.

Así, las personas episódicas no construyen historias naturalmente a modo de autoprotección y autocontrol, como pensaba Dennett, y esto es así no por falta de capacidad intelectual, no porque carezcan de algo que la naturaleza se supone les tuvo que dar: tienen memoria, memoria autobiográfica, sentido del pasado y del futuro, de quiénes son y que son distintos a los otros. Si a una persona episódica se le encomendara la tarea de escribir su autobiografía, lo haría, pero no tendría la sensación de haber estado allí en el pasado y pensaría que es obvio que no estaba allí como una cuestión de hecho metafísica (Cf. p. 41).

En resumen, dado que la narratividad exige una disposición diacrónica de la persona, y hay personas que no son diacrónicas sino episódicas, la narratividad, como tesis descriptiva, es falsa.

⁵⁴ Mencionar a Virginia Woolf como ejemplo de escritores episódicos es por demás interesante, pues precisamente Paul Ricoeur se refiere a las obras de esta autora en la construcción de su teoría sobre el tiempo narrado o el tiempo humano.

4.1.2 “Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla y hacerlo con coherencia”.

Como se dijo, de acuerdo con la tesis narrativista normativa, la vida que vale la pena vivirse, que es plena y feliz tiene una estructura narrativa, esto quiere decir, que es susceptible de ser narrada porque es inteligible y está orientada por una finalidad y porque es significativa para otros. En palabras de MacIntyre: “los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o fracaso de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. ¿Una búsqueda de qué? (...) una búsqueda de lo bueno” (1981, pp. 203-204).

Strawson se opone a esta idea, el principal argumento es que el carácter episódico de una persona no merma la responsabilidad moral ni la satisfacción con la propia vida. La satisfacción puede venir por vivir el presente con espontaneidad, y de hecho, en muchos casos es preferible y más sano este estilo de vida a una vida en constante examen. Contar los errores del pasado o los miedos del futuro, son ejemplos de cómo una vida narrada deriva en una mala vida, que no atiende realmente el presente. En palabras del propio filósofo:

“las mejores vidas casi nunca suponen este tipo de autorrelatos (...) yo tengo una perfecta comprensión de mí mismo como alguien con una personalidad, pero no siento ningún interés en absoluto por responder “¿Qué ha hecho GS de su vida?”, o “¿Qué he hecho de mi vida?” La estoy viviendo, y ese tipo de pensamiento sobre mi vida no es parte de ella. Esto no quiere decir que sea irresponsable en algún sentido. Es sólo que, en la medida en que me importan mi vida y mi propio ser, lo que me importa es cómo soy ahora” (Strawson 2004. p. 45-46).

4.1.3 “El yo narrativo no agota lo que somos, hay una noción más básica del yo que el yo narrativo no reconoce suficientemente”.

Dan Zahavi se opone a la idea de que cualquier acceso al yo y al otro sea narrativo; aunque la tesis narrativa ofrece un acercamiento a la comprensión del yo, no agota la explicación de lo que somos y hay más en nuestra personalidad de lo que puede ser narrado. (Cf. Zahavi. 2007, pp. 1-3)

El autor se pregunta qué sucedería con un paciente con Alzheimer bajo la óptica narrativista. Si el yo es estrictamente narrativo, entonces este paciente caree de personalidad y no hay algo que pueda llamar sí mismo. Pero si bien es cierto que este paciente no cuenta con habilidades narrativas, no es cierto que por ello pierda la perspectiva de la primera persona: hay algo para él que es sufrir y también hay algo para él que es sentir placer. Para Zahavi, incluso el paciente con Alzheimer es sujeto de experiencias, que es pre-narrativo y que merece llamarse *self*.

Para apoyar esta idea hace uso de la distinción de Damasio entre *core-self* y *autobiographical-self* (Damasio. 1999, p. 16-17 127), que son diferentes niveles de organización y estructura de la conciencia del sí mismo. El primer tipo de conciencia, el *core-self*, mantiene su estructura toda la vida y tiene un solo nivel de organización; el segundo, el *autobiographical-self*, tiene diferentes niveles de organización y cambia en la historia de una vida. El primer tipo de conciencia es dado, el segundo, logrado.

El *core-self* de Damasio es análogo al sentido pre-reflexivo y no conceptual de conciencia que acompaña las sensaciones del cuerpo, emociones, estados cognitivo, que expone Metzinger en *Being no One*.

Este *self* pre-reflexivo y no conceptual, el *core-self*, merece considerarse *self* (un sí mismo). De este modo, la narración no es el acceso primario al yo, sino la experiencia que expone la estructura de la primera persona.

4.1.4 “La narración no es base de la intersubjetividad”.

Uno de los objetivos de Paul Ricoeur al proponer la comprensión narrativa de la persona es evitar el ego cartesiano, es decir, un yo atomizado, que podía

verse a sí mismo vacío y desvinculado del mundo y de los otros, de los otros yoes. En primer lugar, hay que recordar la importancia del lenguaje en la comprensión del sí mismo para este filósofo: si es cierto que no hay lenguajes privados (Wittgenstein), tampoco hay narraciones privadas, el uso del lenguaje responde a un conjunto de normas y usos aceptados por la comunidad que lo practica. En segundo lugar, las formas de contar historias también son heredadas y aprendidas. Y en tercer lugar: en las narraciones siempre están implicados varios actores: no se puede narrar la historia de una sola persona sin involucrar a otras, y el término de una historia no termina con la muerte del personaje, sin que su acción puede tener efectos en la sucesión de generaciones.

Así, es a través de las narraciones que el yo o la persona se constituye y se inserta como tal en una comunidad. Esto es falso de acuerdo con Zahavi. Dicha idea supondría que todas las habilidades que se aprenden en los primeros años de vida, antes que el lenguaje, no añaden nada en la comprensión de uno mismo y de los otros, que no son importantes en la vida en comunidad. Sin embargo, los niños aprenden muchas cosas antes de aprender a hablar, como leer gestos, que los ayudan a socializar, y hasta después desarrollan sus capacidades narrativas.

Siguiendo a Zahavi hace sentido pensar en la relación madre-hijo, la primera de las relaciones intersubjetivas; en este caso, la comunicación que se establece entre ambos no es verbal, y sin embargo, es el primer contacto para el niño que configura su comprensión del mundo y de sí mismo. La empatía y emociones como la compasión abren para uno el mundo de los otros, antes que el uso del lenguaje.

4.1.5 “Si se intenta comprender al otro a través de la narración, se le cosifica y objetiva, y al final se pierde la otredad”.

En el punto 2.2 se argumentó por qué para Strawson una vida buena no tiene que ser necesariamente una vida examinada y narrada. En la crítica hay una vía ética (dado que vivir con rencor o con miedo no se consideran modos de vida

buena) y una psicológica (dado que la tesis de que hay personas episódicas es descriptiva y no normativa). Ahora bien, también para Zahavi hay una razón ética contra la tesis ética del narrativismo (que dice: “Una perspectiva Narrativa rica sobre la propia vida es esencial para tener una vida buena, para alcanzar verdadera o completamente la condición de persona”).

Es aquí donde Zahavi recuerda la filosofía humanista de Sartre y la ética de Lévinas. Para Sastre, cualquier explicación de lo otro debe aceptar la diferencia entre yo y el otro, debe reconocer su trascendencia y no mirarlo como un objeto, sino como un sujeto que puede mirarme (y también cosificarme, mirarme como objeto, sin trascendencia).

Lévinas, por su parte, hace un tratamiento similar del otro: “Si uno pudiera poseer, sujetar y conocer al otro, ya no sería más otro” (1993, p. 83) y “El otro no está condicionado por nada bajo mi poder, sino que sólo se puede ofrecer a si mismo independientemente de todos los sistemas, contextos y horizontes como un tipo de epifanía o revelación” (1977, p. 70).

Estas dos ideas sobre el respeto a lo otro y la distancia que lo constituye, son opuestas al ideal narrativista de comprender al otro a través de la narración. La comprensión mutua a través de la narración es domesticación del otro: es reducirlo a lo que puede ser narrado, mientras que el encuentro cara a cara, sangre a sangre, no añade nada significativo.

En resumen, hay dos tipos de argumentos contra las tesis narrativistas: normativos y descriptivos. Dos objeciones éticas son: 2.2 “Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla y hacerlo con coherencia”, que la formula Strawson, y 2.5 “Si se intenta comprender al otro a través de la narración, se le cosifica y objetiva, y al final se pierde la otredad”, que la formula Zahavi. Tres objeciones descriptivas son: 2.1 “Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración”, de Strawson, y 2.3 “El yo narrativo no agota lo que somos, hay una noción más básica del yo que el yo narrativo no reconoce suficientemente”, y 2.4 “La narración no es base de la intersubjetividad”, ambas

tesis de Zahavi. A continuación se exploran algunas respuestas a estas críticas entre los filósofos narrativistas contemporáneos.

4.1.6 Otras críticas.

Otro problema que enfrentan las diversas teorías narrativas es el estatuto ontológico del yo narrativo (Alfonso Muñoz Concuera, 2013, p.38-41). Sin embargo, lo enfrentan en diferente medida, pues mientras algunos se quedan en la formulación del yo narrativo como criterio de identidad personal (MacIntyre, Charles Taylor, Paul Ricoeur), otros concluyen el yo narrativo de una teoría de la mente, con implicaciones ontológicas sobre qué es la mente y qué es la persona.

Dennett es el autor paradigmático en este asunto, pues afirma que el yo es el personaje ficticio de nuestra autobiografía, un *abstractum* al que llama “centro de gravedad narrativa” (2013). Al ser ficción, se pueden encontrar diferentes yoes en una persona, lo único que hace falta es que la historia no forme unidad en torno a un yo, sino en torno a diferentes puntos pero que sea coherente.⁵⁵ Aunque hay un instinto biológico en el ser humano de contar su historia como principio de supervivencia, es de suma importancia para la teoría reconocer que son las historias las que nos crean a nosotros y no al revés. Así, el yo no es más que una creación ficticia, pero existe realmente de algún modo. Es este “de algún modo” el que no es claro.

Una diferencia en Dennett entre personajes literarios y yoes o personas es que para estos últimos sí rige el principio de bivalencia, es decir, dada una proposición sobre ellos, esta es verdadera o falsa. Por ejemplo, es verdadero o falso que Napoleón era chaparro, pero no es indeterminado. Pero para los personajes literarios hay proposiciones sobre ellos que son indeterminadas: por ejemplo, es

⁵⁵ Esta idea se desprende principalmente de su noción de mente como *brain celebrity*: la mente no es un una unidad sino un conjunto de módulos que se comunican entre sí, pero no hay un capitán y el cerebro es un sistema de procesamiento en paralelo que no cuenta con un órgano de control en el que se reúna la información (Dennett se opone a lo que llama “El teatro cartesiano”. Véase: Dennett. 1995).

indeterminado si Frankenstein tenía un lunar en la espalda, porque Mary Shelley no escribió nada al respecto.

Ricoeur reconoce en cierta medida esta problemática cuando se cuestiona sobre la veracidad de los relatos, pues si la personalidad, como la historia, surge a partir de la narración, y nace como interpretación, existe un grave problema al determinar la verdad o falsedad de los relatos. Aunque el autor no ofrece una solución mágica a esta dificultad, reconoce que el repensar de la narración contiene ya un momento crítico que rodea los hechos mediante la imaginación, que la obligación es ser juez de las fuentes y de la coherencia de la construcción de la trama (2003, p. 218-222).

Pero al final, el estatuto ontológico no es tema a resolver para Ricoeur pues precisamente evita la pregunta “¿qué?” por la pregunta “¿quién?” Hablar del estatuto ontológico de la persona, es decir, de responder qué es ella, de hacerlo en tercera persona, es el error que Ricoeur pretende superar.

En este sentido Gallagher (2006) hace notar que no se necesita postular una entidad mental para dar cabida al yo narrativo, no es necesario dotar de estatus ontológico al yo narrativo distinto del ser humano, de la persona o del yo, porque la narración no es de lo que pasa en la cabeza del narrador, sino de lo que pasa en el mundo. Esto quiere decir que las acciones no son entidades mentales, sino sucesos que ocurren en el mundo (que no es lo mismo que acontecimientos. Ver inciso 3.2.2).

Se puede decir que las diferentes posturas narrativistas que surgen del estudio de la acción, del enfoque práctico y ético, no se enfrentan con la pregunta por el estatus ontológico del yo narrativo; las posturas narrativistas que nacen de una teoría de la mente, sí. Y como es el primer enfoque el que se estudia en la presente investigación, se dejan hasta aquí los cuestionamientos en torno al segundo enfoque. Sólo se hace aquí mención de dicha problemática para ofrecer un panorama más amplio de las dificultades a las que se enfrenta el narrativismo en general.

4.2 Respuestas a objeciones.

La respuesta a las objeciones 4.1.1 “Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración” y 4.1.3 “El yo narrativo no agota lo que somos” se desarrolla en el mismo apartado porque comparten una problemática que es la distinción entre *yoes* y personas. En esta sección se responde en primer lugar a la objeción sobre la tesis ética de la narratividad (4.1.2), en segundo lugar a las objeciones 4.1.1 y 4.1.3 mencionadas, en tercer lugar, a la crítica 4.1.4 sobre la narración y la intersubjetividad, y en cuarto lugar, a la objeción 4.1.5 sobre la ética del criterio narrativo.

4.2.1 Sobre “Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla y hacerlo con coherencia”.

Contra la idea 2.2 “Es falso que para tener una vida feliz y plena sea necesario narrarla”, y que incluso a veces es nocivo o enfermizo (Strawson, 2004), Marya Schechtman, y con ella, James Parson ofrecen algunos contraargumentos. Estos se pueden dividir en tres estrategias.

La primera estrategia consiste en dividir las tesis narrativistas en tres: la versión débil, la versión fuerte y la versión media. La versión débil (o trivial) es la que aceptaba Strawson, la que se refiere al desarrollo sucesivo de un evento cualquiera, como el de preparar una taza de café. Una versión fuerte diría que la comprensión narrativa del yo requiere un punto de vista desde el cual se narra y contemplara la vida como una sola, armoniosa y definitiva. El narrativismo de Schechtman es medio: es más que una “mera cronología de los eventos en la propia historia” (Schechtman. 2007: p. 63) y menos que tener una conciencia explícita de un punto bien definido de nuestra vida narrativa. La autora reconoce junto con MacIntyre y Taylor que constantemente revisamos nuestras narraciones como revisamos nuestra vida, y por lo tanto, no estamos contenidos en ellas.

Haciendo alusión a Kierkegaard, afirma que “la vida se entiende más hacia atrás que hacia delante” (Rudd 2009: 66).

De este modo, la narración de la propia vida sí posibilita una vida más rica y con más matices, más plena, lo que no significa que hay que contar con una narración definitiva de nosotros mismos para considerarnos felices, sino que podamos contar con sentido, y con empatía, la propia historia. La clave está en entender que la expresión “con sentido” no es sinónimo de infalibilidad ni completa determinación, sino que se entiende en términos aristotélicos: una vida con sentido es una vida con finalidad, con telos capaces de orientar, e hilar en una sola historia, las acciones de toda una vida.

Otro contraargumento a Strawson se encuentra en un estudio realizado por MacKenzie y Poltera (2010) sobre una paciente con esquizofrenia paranoide: Elyn Saks. Los episodios psicóticos que Saks sufría eran caracterizados por la disolución de su auto-concepción narrativa (2010:39), es decir, que sus delirios eran episódicos, como si no tuvieran una estructura temporal narrativa. Sólo cuando buscó ayuda psicoanalítica que la condujo a crear una narrativa, ella empezó a mejorar.

Este caso de Elyn Saks también muestra que la vida feliz no es una característica dada en ciertas vidas y en otras no, sino que la plenitud o felicidad se logra en la medida que la persona es capaz de reconstruir su historia con sentido. Se pudiera decir que la vida de Saks, desde el momento en que empezó a sufrir la enfermedad hasta antes de acudir con el psicoanalista, es la misma (ese intervalo de tiempo), aún después de acudir con él. Es decir, la terapia psicoanalítica y los ejercicios narrativos no añadieron nada al pasado. Sin embargo, sí añaden algo al presente, que es un punto de vista en vistas a un fin. Los eventos del pasado son los mismos, solo que se posibilita una interpretación sobre ellos.

Esto obliga a conceder que, de hecho, hay vidas episódicas, como sugería Strawson. Sin embargo también obliga a reconocer que cuando las vidas se vuelven diacrónicas se gana riqueza y plenitud. Una vida narrada sería perjudicial

solo en el caso que se buscara narrarla con conciencia explícita sobre un punto de nuestra vida, pero si se asume que la vida y la narración se revisan constantemente y que constituyen un proceso más que un momento triunfal y definitivo, esto no sucede.

Por último, de acuerdo con Strawson, la amistad no requiere ninguna habilidad de recordar experiencias del pasado (2007:109). Sin embargo, para Parson hay un error en fusionar la capacidad de ser un buen amigo con la noción de tener un buen amigo. La primera puede ser episódica, pero la segunda no, tener un buen amigo recae en las experiencias pasadas a las que el presente yo tiene acceso empático.

Por ejemplo, ayudar al amigo en problemas, no necesita una personalidad diacrónica. Basta algo de empatía con el otro para socorrerlo. Pero saber que se tiene un buen amigo y “contar con él” sí requiere una personalidad diacrónica, que de cuenta del pasado por el que se justifica que en el presente y en el futuro se “cuenta o no” con alguien en particular.

4.2.2 Sobre “Es falso que todas las personas experimenten su vida como una narración” y “El yo narrativo no agota lo que somos”.

Como se dijo, estas dos objeciones tienen algo en común, y es el lugar que ocupa la narración en la constitución de la persona. Si la narración no constituye ningún “tiempo humano” ni obedece a ninguna estructura o condición personal, su realización es trivial, superficial y no necesaria para hablar del *self*. Si la narración constituye un “tiempo humano”, entonces el hecho de que algunas personas no experimenten su vida como una narración se debería considerar una falla en su condición, y la noción de yo narrativo sí agotaría lo que somos (es decir, sería condición tanto necesaria como suficiente para hablar de *self*). A continuación se exponen las nociones de yo o *self* tanto para narrativistas como para algunos de sus críticos, y después se intenta mostrar por qué la de los primeros resulta mejor.

Decir que “el yo-narrativo no agota lo que somos” significa que esta noción es muy estrecha. Una noción es estrecha porque exige una o unas pocas condiciones pero muy específicas o sofisticadas y por lo tanto difíciles de cumplir, o bien porque exige tantas condiciones que resulta difícil reunir las todas y cumplir. La crítica 2.3 se refiere al primer sentido, dice que el yo narrativo exige una condición muy sofisticada, la de la narratividad, y deja fuera características que debieran ser suficientes, como la capacidad de experimentar.

Para comprender por qué el yo-narrativo no agota lo que somos Zahavi ofrece el caso de un enfermo de Alzheimer, que sin tener capacidad narrativa por su pérdida de memoria, no pierde el punto de vista de la primera persona, y es capaz de sentir dolor y placer (2007. p. 184). Para Zahavi, esta conciencia pre-reflexiva y no conceptual de la conciencia, pre-narrativa, que acompaña sensaciones y emociones, también merece llamarse yo, y supone que esta es la primera vía de acceso al yo y no la narración.

Aunque la distinción entre el *core-self* y el *autobiographical-self* que toma de Damasio resulta bastante útil para realizar un mapa del debate sobre la conciencia, la identidad y la personalidad, Zahavi no explica por qué el *core-self* también merece llamarse self, no ofrece explícitamente una razón en virtud de la cual se juzguen como suficientes las condiciones para considerar un *self* como tal.

Una opción podría ser que la razón de suficiencia para considerar a un *self* como tal está en las vías de acceso, sobre lo cual afirma que la narración no es la única vía de acceso al self, ni el acceso primario (Zahavi 2007, p. 183). Antes que contar historias, la persona se experimenta a sí mismo en sus sensaciones y emociones, en la “conciencia fenoménica”.

Sin embargo, ninguno de los narrativistas niega que de hecho haya conciencia que acompañe las sensaciones del cuerpo y las emociones, que haya conciencia de sí antes de que se desarrolle el lenguaje en un infante o después de perder la capacidad del lenguaje por algún accidente o condición especial (como el Alzheimer). Sin embargo, no consideran esto como suficiente para hablar del self.

Entre los filósofos contemporáneos partidarios del narrativismo pero que atienden esta inquietud de un yo pre-narrativo o más básico son Richard Menary y Marya Schechtman. Menary coincide con Zahavi en que hay dos sentidos del yo: el yo-prenarrativo y el yo narrativo. Al primero se refiere como “experimentador encarnado” y al segundo como el narrador de esas experiencias (Menary 2008, p.66). Las observaciones de Menary critican, sobre todo, la concepción abstracta del yo narrativo (tipo Dennett, para quien el yo o self no es algo real sino un producto de ficción). Este filósofo señala que debe haber un yo-pre-existente o sujeto de experiencias, porque percibe, piensa y actúa. Así, entiende al yo como un organismo humano, incluyendo sus narraciones.

Además, otro problema para el yo narrativo abstracto es que no hay nada que ate las narraciones a ningún cuerpo, y así vuelve al agente una cosa sin cuerpo; pero la intersubjetividad de la narración indica que el yo narrativo no puede ser una entidad privada sino pública.

Para evitar esta complejidad, Menary reclama una noción mínima del yo como sujeto de experiencias, que es el sujeto encarnado. La expresión “yo mínimo” (*minimal self*) la toma de Gallagher:

“Yo mínimo: fenomenológicamente, esto es, en términos de cómo uno la experimenta, la conciencia de uno mismo como un sujeto inmediato de experiencias, sin extensión en el tiempo. El yo mínimo depende casi únicamente de procesos del cerebro y de un cuerpo embebido ecológicamente, pero uno no tiene que saber o estar atento de esto para tener una experiencia que cuento como auto-experiencia” (Gallagher, 2000, p. 15).⁵⁶

Para Menary, la unidad del yo está anclada en nuestra corporalidad. Junto con Atkins, afirma que el narrador debe ser entendido en términos de conciencia encarnada, y las narraciones como secuencias de experiencias corporales (Atkins,

⁵⁶ Traducción propia. (Texto original en inglés: Minimal self: Phenomenologically, that is, in terms of how one experiences it, a consciousness of oneself as an immediate subject of experience, unextended in time. The minimal self almost certainly depends on brain processes and an ecologically embedded body, but one does not have to know or be aware of this to have an experience that still counts as a self-experience).

2004, p. 343).⁵⁷ Es decir, primero hay experiencias de un cuerpo viviente, y luego estructuramos las narraciones de esas experiencias.

Hasta este punto, pareciera que Zahavi y Menary defienden el mismo punto. Sin embargo, el segundo filósofo se expone a ofrecer una estructura del yo mínimo, y es aquí donde se distancia de Zahavi. Para Menary, la estructura del yo mínimo se toma del diálogo interno, que permiten solucionar problemas cognitivos y controlar la acción.

Es importante repetir: la estructura del yo mínimo la toma del diálogo interno. Esto es, sin diálogo interno, el yo mínimo carecería de estructura. Ahora bien, ¿es válido hablar de estructura en términos de acceso? Si es posible, entonces Menary se separa de Zahavi, porque la narración no sería la única vía de acceso al yo (yo narrativo), también estaría el diálogo interno como vía de acceso al yo mínimo.

¿Y qué razón hay para hablar de estructura en términos de acceso? El hecho de que la estructura tiene una función constitutiva. Así como se dice que el yo-narrativo se constituye a través de la narración, se podría decir que el yo-mínimo se constituye por el diálogo interno. Y para el yo-narrativo clásico, constitución es acceso. Si esto no aplicara para el yo-mínimo, habría que decir por qué. Pero ni Zahavi ni Menary lo dicen. De hecho, Zahavi asume que la vía de acceso es vía de constitución y estructura, pues arguye que hay un yo pre-narrativo porque la narración no es la única manera de acceder al yo.

De un experimento llevado a cabo por Levina, Vigotsky, su colega, concluye que entre los niños pequeños, que aprenden todavía a hablar y comunicarse, la actividad no sólo va acompañada de un discurso, sino que el discurso ayuda a desarrollar la actividad. Este discurso es la descripción de las sensaciones que van teniendo (1978, p. 26).

⁵⁷ Otros filósofos que han hablado sobre la importancia de la perspectiva corporal son Mackenzie, Dewey y William James.

“La descripción de sensaciones que los niños van teniendo” se parece mucho a la narratividad en sentido trivial de la que hablaba Strawson, la de narrar, por ejemplo, los movimientos que se siguen para servirse una taza de café. Pero lo que separa el sentido trivial de la práctica narrativa y el sentido fuerte (con un punto de vista, de manera coherente y satisfactoria), en el caso de lo expuesto por Menary, es sólo cuestión de práctica y cuestión de tiempo.

Para que esta exposición se vuelva una réplica a Zahavi hay que reconocer lo que de narrativo tiene el discurso interno. Esto se logra cuando se señala el discurso interno en el desarrollo de actividades que tiene como resultado el mejor desarrollo de las mismas. Se trata aquí pues de una descripción de sucesos, y no sólo de estados perceptivos.

Por otro lado, frente a esta crítica de Zahavi sobre el yo-narrativo está la propuesta de Marya Schechtman, de distinguir entre yoes y personas, lo que Zahavi llamaría yoes brutos, primitivos o no narrativos, y yoes extendidos o narrativos, respectivamente. Schechtman reconoce que el tipo de conciencia de la que habla Zahavi en los yoes primitivos, que compartimos con los animales y que corre en la experiencia del enfermo de Alzheimer, no requiere carácter narrativo. Sin embargo, esto no sería suficiente para hablar de una persona a través del tiempo.

Una visión intermedia entre el yo mínimo de Zahavi y la noción de yo-narrativo de Schechtman es la de Alfonso Muñoz Concuera, que gira en torno a la noción de experiencia. Según él, el problema de Zahavi consiste en reducir al sujeto de experiencias a una entidad existente al hacer hincapié en el yo como sujeto de experiencia (Concuera 2013, p. 143); y el error de Schechtman, en una exigencia muy formal de las estructuras narrativas (p. 144).

La estrategia para lograr una visión intermedia surge, por un lado, de la capacidad de comprender la experiencia en sentido que hace Broncano:

Denominamos “experiencia” a una interacción con algo que se impone, que en un sentido nos sobrepasa, pero que al mismo tiempo es asumido como cambio que transforma al sujeto. (...) En cualquier caso, por experiencias nos referimos a

unidades de sentido, trozos de vida que son comprensibles o que producen comprensión. El concepto de experiencia abarca un dominio más amplio que el que suele considerar la filosofía analítica, donde la experiencia queda reducida y tratada bajo el epítome de percepción, de modo que todo su complejo de connotaciones se ocluye bajo su dimensión puramente epistémica de indicador fiable a través de un espacio de sensibilidad del que apenas importa otra cosa que su carácter cualitativo y fenoménico (Broncano, 2013, p. 50).

Por otro lado, que sí es necesaria la comprensión de nuestra vida mental, como pide el criterio narrativo, para ser un yo. Así, ser capaz de tener experiencias es independiente de la capacidad de tener un lenguaje articulado y por lo tanto de producir narraciones en sentido formal (como requiere Schechtman) (Cf. p. 145). Para el autor, hay categorías mentales pre-lingüísticas para comprenderse a sí mismos. Con ello, reconoce un yo pre-narrativo suficiente para considerarse self, pero este es un yo que comprende su vida mental, sus experiencias, como unidades de sentido, y por tanto, en términos intencionales.

Ahora bien, también Marya Schechtman reconoce la importancia de otros elementos además de la narración en la constitución de la identidad personal, como la empatía. Sin embargo esta observación es opuesta a la crítica de “la narración no agota lo que somos”, pues de acuerdo con la autor, la narración, todavía no es suficiente para hablar de identidad personal.

Para Schechtman el criterio psicológico comete el error de considerar los recuerdos únicamente en su dimensión cognitiva, esto es, como representaciones del pasado en la imaginación. Si el pasado importa en la identidad personal es al modo como una adolescente pide recordar a su madre qué se siente amar por primera vez cuando ésta la reprende por tomar decisiones inmaduras. Para explicar a qué se refiere con esto, la autora recurre a la taxonomía de los estados mentales de Richard Wollheim (1984) y a la noción de simpatía de Raymond Martin (1998).

Por la memoria de eventos, una persona recuerda un evento del pasado, que puede ser descentrada, o sin un punto de vista (lo que ocurre muy raramente), o centrada, con un punto de vista concreto. A esto añade dos conceptos, el de plenitud y contundencia. La plenitud tiene lugar cuando se recuerda a alguien haciendo algo y hay una tendencia a recordar su sentir y experiencias, su pensamiento. La contundencia es el recordar a alguien sintiendo, pensando ciertas cosas y la persona se encuentra a sí misma en condición de haber estado ahí, experimentando, pensando, esas cosas ella misma (Wolheim 1984, p. 105). La memoria de eventos centrada es más significativamente constitutiva de identidad personal (en el sentido que indica Taylor de identidad personal, lo que se entiende cuando alguien tiene una “crisis de identidad”, que, para la autora, no es un sentido filosóficamente nada despreciable de identidad).

Por otro lado, la simpatía de la que habla Martin se refiere más que a la habilidad de reconocer y comprender lo que otra persona piensa o siente (empatía), la capacidad de adoptar al menos uno de los objetivos relevantes de la otra persona (Cf. Martin. 1998, pp. 107-8).

El acceso empático al pasado y la empatía se explican en los siguientes casos. El primero de ellos es el de una mujer que tras varios años de fiesta y decisiones arbitrarias se convierte en una madre trabajadora, con un trabajo estable y dedicada a su familia. Esta madre recuerda con alegría la emoción de los sábados por la noche y los sentimientos de juventud. En el segundo caso, la mujer se convierte en madre trabajadora, con un trabajo estable y dedicada a su familia, pero se ha vuelto tan seria y responsable que es incapaz de sentir la emoción y pasiones de su juventud, más bien piensa cómo ella pudo tomar decisiones tan arbitrarias en el pasado. En el tercer caso, la mujer que se convierte en madre trabajadora sí es capaz de comprender las decisiones y emociones del pasado, pero por esto mismo se avergüenza y se disgusta.

En el primer caso, hay un acceso empático al pasado; en el segundo, se recuerda el pasado pero sin empatía; en el tercero sí hay acceso empático al pasado pero no es posible ver qué tan importante es en determinar identidad personal.

A través de estos ejemplos Marya Schechtman muestra que no basta con recordar el pasado, no basta con narrarlo de manera coherente, para preservar identidad. Hay veces que se recuerda el pasado pero no se diría que se conserva identidad y hay narraciones coherentes de cómo alguien pierde identidad.

Hay ciertos cambios psicológicos y narrativos que no conservan identidad personal. Estos cambios están marcados por una pérdida de carácter empático, son cambios que marcan una grave distancia fenomenológica. Para la autora lo problemático de esta tesis es determinar exactamente cuáles son las exigencias del acceso empático para preservar identidad, como en el tercer caso de la madre que sí recuerda su pasado pero con dolor, que no es claro.

Sin embargo, esta novedad de la empatía ofrece una pauta para los problemas de identidad personal relativas al futuro y a las promesas. Toma el ejemplo de Parfit, en Razones y personas, del joven socialista y campesino, que sabe que en el futuro se volverá terrateniente en virtud de unas herencias. Este joven, con sus ideales, no quiere ser en el futuro un terrateniente que se olvide de los campesinos, así que pide a su esposa le prometa que lo ayudará en mantenerse firme en su decisión de no usar esas tierras para beneficio propio, aún si en un futuro, ya con un espíritu modificado por la codicia, le pidiera que olvidara su promesa.

Para Parfit, a lo que conduce este escenario deriva en que la identidad es una cuestión vacía, que se decide arbitrariamente, y que por lo tanto no es lo que importa, pues cómo podría decirse que alguien es el mismo si en un momento cambia radicalmente lo que consideraba esencial para él. Por ello arguye a favor del grado de conexión entre estados mentales.

Es frente a este escenario que utiliza la noción de simpatía de Martin: para saber si sobreviviré en una persona futura necesito preguntar si yo, ahora, me puedo identificar en el tipo correcto de simpatía con ella. En el caso del campesino, preguntar si el campesino, ahora, se puede identificar con la simpatía adecuada con el terrateniente. Marya varía un poco el criterio: en vez de eso, saber si ella (la

persona del futuro) se identificará conmigo, y tomará la actitud correcta, la simpatía correcta con mis experiencias. Lo que quiero en la supervivencia es que esté representada en la forma correcta en el futuro. El problema del joven socialista es que cree que el propietario que se ha de convertir en el futuro, casi por definición, no podría sentir simpatía por las pasiones que siente ahora. Esto es lo que lo hace pensar que no sobrevivirá.

Entonces, la conservación de identidad en los casos de cambios psicológicos drásticos y aún en las narraciones coherentes está marcada no sólo por recordar el pasado, no sólo por narrarlo de manera coherente, sino por recordar y narrar con simpatía, haciendo propios los objetivos de la persona en el pasado e imaginando la simpatía y representación del yo actual para la persona del futuro.

Marya Schechtman propone así asumir el criterio narrativo pero añadir la dimensión empática. Y puede cuestionarse si la empatía o simpatía que requiere para el criterio de identidad personal no es otro nombre de hablar del sentido o la dimensión significativa de las narraciones autobiográficas. Se considera que la narración de una vida necesita coherencia cuando algunos objetivos han perdido peso y han dejado de ser la finalidad de la acción.

La narración de la vida de la madre que ya no siente las emociones de su juventud ni es capaz de comprender o tener los mismos sentimientos que la llevaron a tomar decisiones equivocadas, es una narración incoherente, no porque haga falta decir cómo sucedieron los cambios, sino porque hay objetivos e ideales sueltos, que en la visión de la vida como totalidad ya no tienen peso ni sentido.

El acceso empático al pasado puede ayudar a marcar grados de identidad, dado por sí mismo no es criterio suficiente de identidad personal, pues no es posible sentir gran empatía (o simpatía, como apropiación de objetivos y metas) por el pasado propio sin una narración coherente sobre él, pero si es posible narrar adecuadamente hechos del pasado sin sentir simpatía por ellos. Es la narración la que suscita mucha o poca empatía.

En resumen, sí hay algo que la noción de yo narrativo en su planteamiento clásico (MacIntyre, Taylor y Ricoeur) deja fuera, que es el acceso empático a las propias narraciones del pasado. La empatía, para Schechtman, es constitutiva de la identidad personal. Sin embargo, hay que considerar esta noción de empatía como una ampliación al criterio narrativo de identidad personal. Mientras que la crítica de Zahavi dice: hay un yo pre-narrativo que merece llamarse self, Schechtman dice: el yo narrativo necesita algo más para ser criterio de identidad, que es la empatía. Para Zahavi el yo narrativo es más que suficiente, y por ello propone reducir la noción de yo. Para Schechtman, el yo narrativo es necesario pero no suficiente, y por ello propone ampliarlo.

4.2.3 Sobre “La narración no es la base de la intersubjetividad”.

En la sección pasada se hizo notar que la objeción “el yo-narrativo no agota lo que somos” está en relación de lo que se entiende por narración. Si se concede que el yo narrativo sólo necesita comprender su vida mental o experiencias como unidades de sentido, para definirse como tal, independientemente de la capacidad de un lenguaje articulado y narraciones formales, se resuelve la problemática. El yo narrativo sí agotaría lo que somos puesto que antes de un lenguaje articulado, el yo puede comprender su vida mental a través de otro tipo de representaciones que dan sentido a sus experiencias.

En sentido similar, la objeción “la narración no es la base de la intersubjetividad”, necesita de una definición de narración. Si la definición es amplia y se sostiene la objeción se estaría diciendo que el hecho de comprender las propias experiencias como unidades de sentido no es la base de la intersubjetividad.

Pero este respecto Zahavi sí se refiere a la narración como comunicación verbal. En este sentido, con la noción amplia de narración, se podría decir sin problemas que la relación madre-hijo, la primera de todas las relaciones intersubjetivas,

configura para el niño la comprensión de sí mismo y del mundo, sin usar sistemas lingüísticos.

La narración no es la base de la intersubjetividad, a modo de causa; más bien, narración e intersubjetividad son concomitantes, de modo que no es posible la una sin la otra. Justamente esta es la idea central del criterio narrativo: la identidad personal se configura a través de las narraciones, las narraciones configuran al personaje. En el contacto con el otro, la persona aprende a narrar, es decir, a dar sentido a sus experiencias.

Zahavi tiene parte de razón en afirmar que las emociones son también origen de la intersubjetividad y sociabilidad de las personas. La capacidad de sentir compasión, por ejemplo, descubre para cada sujeto la complejidad de sus unidades de sentido y las cuestiona, y lo hace percatarse de la cercanía con el otro, que incluso a veces puede confundirse el dolor ajeno con el propio. Pero siempre la compasión por el otro, o por lo que hay de mí en el otro, supone una representación de qué significa en el plexo de unidades de sentido lo que ocurre. Es una experiencia que, más que otras, busca lugar en el horizonte de experiencias.

En resumen, la diferencia está en comprender la experiencia como unidad de sentido y no sólo como percepción.

4.2.4 Sobre “Si se intenta comprender al otro a través de la narración, se le cosifica y objetiva, y al final se pierde la otredad”.

En el corazón de la crítica está la idea de que la narración domestica al otro, porque a través de ella uno posee al otro y lo cosifica.

La comprensión, incluso de uno mismo, es un proceso constante. Nunca es un hecho ya acabado del mundo, nunca es reproducible impersonalmente. El narrador no es un científico en un laboratorio, no es un neurocirujano malvado capaz de modificar estados mentales o mantener un cerebro vivo en una cubeta

haciéndole pensar en un hermoso atardecer en la playa. El narrador está involucrado en la historia y a partir de la narración de otros también se comprende a sí mismo, y narra a otros desde la comprensión de sí mismo. El contrapeso a este último elemento, la narración de otros a partir de la perspectiva de la primera persona, es la comunidad. La acción del narrador nunca está acabada y además necesita de la acción de los oyentes para completarse; estos oyentes han de compensar las omisiones y errores del narrador.

La acción del narrador nunca está acabada, su historia ni siquiera termina cuando pierde su voz en el último de los casos, en la muerte. Su voz la toman su descendientes, como decía Ricoeur en *Tiempo y narración III*, cuando hablaba de la sucesión de generaciones (p. 791-802).⁵⁸

Mientras vive, al actor y actor se reescribe y reinterpreta. Esto es así por la perspectiva de futuro. No se podría decir cuándo un determinado evento del pasado dejará de influir en las acciones y decisiones del presente y del futuro. Ese evento del pasado no se modifica en el pasado, sino que se extiende en el presente y en el futuro. Por esta perspectiva de futuro, desconocida, y además, incierta, la propia vida es un misterio. Una persona se cosifica a sí misma en la medida que, de hecho, renuncia a seguir escribiendo su historia y su vida, y se ve como producto terminado, listo para ser reproducido, listo para ser contado por cualquiera en cualquier momento. Así, es la renuncia a la acción constante la que cosifica en mayor grado al propio sujeto, y es la renuncia a la incertidumbre lo que cosifica al otro.

La auto-comprensión de uno mismo y de los otros a través de la narración es un ejercicio delicado, para el que se requiere tacto y permiso. No es parte de la propuesta narrativista “entrar” a la vida del otro sin avisos y sin reservas. El diálogo presente en la narración exige reconocimiento del otro y apertura a las diferencias.⁵⁹

⁵⁸ (Ver Inciso 3.2.2)

⁵⁹ Más sobre este tema en: Taylor, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Por otro lado, los ejercicios narrativos nos sitúan en la escucha del otro. Porque así como sólo se actúa en primera persona, aunque esto no signifique que se actúe de manera aislada sino como agente, la narración de las propias acciones (la narración autobiográfica) sólo es posible en primera persona. Las narraciones que cuenten la vida de otra persona, serán testimonios de lo visto, oído, documentado, pero sólo la narración autobiográfica es de lo vivido. En este sentido, ningún autor puede ser suplantado.

Ricoeur, en su libro *Historia, memoria y olvido*, habla del deber de los allegados, de hablar por quienes no tienen voz, para lograr una memoria feliz (Ricoeur. 2013. pp. 18 y ss). Es el deber de contar la historia que se ha olvidado, porque quienes la deberían haber contado, perdieron su voz, o porque quienes deberían haber escuchado, no lo hicieron. Este es un deber de justicia con los otros, un deber histórico. Sin embargo, este deber de los allegados suple deficiencias, que en ningún momento se consideran el estado óptimo de la historia de los sucesos.

El hecho de que ningún autor pueda ser suplantado en la narración de su autobiografía desmiente que a través de la narración se cosifique al sujeto. No se puede prescindir de él, y cuando se cuente una historia sin participación del sujeto sin su participación deberá ser por un deber de justicia con él y con la historia.

Como se sabe, el narrativismo es también una propuesta ética. Que por la narración hace justicia a un sujeto, es parte de la propuesta ética. No significa que siempre suceda así: significa que el narrativismo (desde Ricoeur) condena el abuso de la memoria ejercida con autoritarismo, que cuenta no lo vivido por alguien más o por alguna comunidad, sino sólo lo que se pretende que se quede en la memoria, en la historia (cf. p. 81 y ss.).

Así, cada persona escribe su propia historia, y también sólo cada uno es capaz de contar su propia historia, de modo que al hacerlo se revela no sólo al otro sino también a sí mismo. En la crítica sobre la ética del narrativismo, Zahavi cita a Sartre: “El otro no está condicionado por nada bajo mi poder, sino que sólo se

puede ofrecer a si mismo independientemente de todos los sistemas, contextos y horizontes como un tipo de epifanía o revelación” (Totalidad e infinito, p. 70). En su interpretación, Zahavi supone que la epifanía de otro ha de ser mística e inefable, sin palabras, sin mediaciones de ningún tipo.

Pero sí es posible una epifanía a través de la narración. No sólo se ve a través de la literatura y las religiones. La revelación para el cristianismo está contenida en la Biblia, para el judaísmo, en la Torah, para el Islam, en el Corán, los Vedas son los libros sagrados del hinduismo. En ellos, la revelación de lo totalmente otro se da por medio de narraciones y por medio de la palabra. También en actos como la promesa, uno se revela a otro o a sí mismo como el que promete, y esto es así por un único vehículo: la palabra. Sin palabra no hay promesa. En estos casos, la palabra constituye y revela al mismo tiempo una nueva manera de ser. Se podría decir, por ejemplo, que en el intercambio de votos, los novios se revelan entre sí como esposo y esposa, exclusivamente por la palabra dada.

Por último, al considerar la narración en sentido amplio, como sugiere Concuera, se reconoce que el encuentro cara a cara sí añade aspectos significativos, porque son encuentros narrativos, encuentros narrativos que articulan experiencias como unidades de sentido.

CONCLUSIONES

Después de haber revisado las principales tesis analíticas sobre el criterio de identidad personal y las principales tesis del criterio narrativista y de haberlas enfrentado, surgen dos cuestiones que considero centrales en el debate, cada una se erige desde una postura hacia la otra. (Es importante remarcar que son cuestiones y no críticas).

La que nace en el ámbito del narrativismo y que tienen que encarar las teorías analíticas sobre la identidad personal (y sobre la conciencia), para presumir un diálogo entre ambas, es:

a. ¿Cuentan los criterios objetivos de identidad personal (pertenecientes a la tradición analítica) con las herramientas necesarias para elaborar una teoría ética congruente con sus postulados y eficiente en el ámbito público?

La que nace del ámbito analítico, del planteamiento lockeano originario y del interés de entonces y de ahora de acercar las ciencias unas a otras y que tienen que encarar las teorías narrativistas es:

b. ¿Puede el narrativismo enmarcarse en una filosofía natural o es necesario adoptar compromisos metafísicos, y en concreto, algunas tesis dualistas sobre la persona, para sostener su propuesta ética?

Sobre a. ¿Cuenta el criterio psicológico de identidad personal con las herramientas necesarias para elaborar una teoría ética congruente con sus postulados y eficiente en el ámbito público, es decir, con una teoría sobre lo bueno y malo para el hombre, en consideración de la persona como una cadena continua de estados mentales, que sea compatible con el principio de justicia, en concreto, con el principio de igualdad y la condición separada de las personas? ⁶⁰

⁶⁰ En palabras de Nozick: “Como es una profunda verdad que vivimos vidas diferentes, es un fin moral último que, en la medida en que tenemos iguales méritos, las vidas de cada uno deberían marchar igualmente bien” (1974. p.33)

En *Razones y personas* Parfit reconoce la aparente desventaja del criterio reduccionista dentro de un proyecto ético:

“Madell sostiene que “un análisis de la identidad personal en términos de continuidad psicológica... es totalmente destructivo de la gama completa de nuestras actitudes normales... La vergüenza, el remordimiento, el orgullo y la gratitud” dependen todos del rechazo de esta concepción”. Y Haskar afirma que mi modo de pensar socava todos los “derechos humanos” y todas las “restricciones morales no utilitaristas”, y que es “incompatible con cualquier clase de moralidad humana” (p. 563).

Sin embargo, para él, no porque esto sea verdad, la tesis reduccionista es falsa. Sucede simplemente que a veces la verdad es perturbadora, lo que sí es exigible es que sea defendible. La respuesta de Parfit a la pregunta formulada es afirmativa: el criterio psicológico sí puede elaborar una teoría ética congruente con sus postulados y eficiente en el ámbito público. Veamos por qué.

De acuerdo con la tesis reduccionista radical, “nadie merece jamás ser castigado” y “nunca podemos estar obligados por compromisos pasados” (p.568). Esto porque la responsabilidad y el compromiso dependerían de los grados de conexión entre estados mentales, sin que ésta conexión constituya nunca un hecho adicional. Por ello, la responsabilidad y el compromiso también son cuestión de grado.

Que nunca nadie jamás merezca ser castigado se debe al hecho de que siempre hay un distanciamiento en la cadena de estados mentales que unen un evento del pasado con uno del presente. Por ejemplo: cuando un presidiario está ahora menos íntimamente conectado a sí mismo en el momento del crimen, merece menos castigo. Si las conexiones son muy débiles, puede que no merezca ninguno (p. 567).

Que nunca podemos estar obligados por compromisos pasados lo ejemplifica con el siguiente caso:

“El Ruso del Siglo Diecinueve. Dentro de varios años, un joven ruso heredará vastas propiedades. Puesto que tiene ideales socialistas, tiene la intención, ahora, de dar la tierra a los campesinos. Pero sabe que o el tiempo sus ideales pueden evaporarse. Para ponerse en guarda ante esta posibilidad, hace dos cosas. Primero, firma un documento legal, que automáticamente entregará la tierra, y que sólo puede ser revocado con el consentimiento de su esposa. Entonces dice a esta, “Prométeme que, si alguna vez cambio de opinión, y te pido que revoques el documento, no darás tu consentimiento”. Y añade, “Considero mis ideales como esenciales para mí. Si los perdiera, quiero que pienses que dejo de existir. Quiero que consideres a tu marido entonces, no como yo, el hombre que te pide esta promesa, sino sólo como su corrompido yo posterior. Prométeme que tú no harás lo que él te pidiera””. (p. 569)

Para Parfit, una consecuencia del planteamiento reduccionista sobre la identidad personal es que podemos elegir cuándo hablar de un nuevo yo. En el caso del joven ruso, elige hablar de un nuevo yo cuando cambia de ideales. Otro pudiera elegir hablar de un nuevo yo cuando cambiara de apariencia, otro, cuando cambiara de partido político, etc.

Pero entonces, queda pendiente analizar en qué consiste la vida buena desde este planteamiento, si no es en los merecimientos ni en el mantenimiento de los compromisos. Si uno es reduccionista debe considerar las subdivisiones en el interior de las vidas como semejantes a las divisiones entre las vidas. La unidad de cada vida es menos profunda en su naturaleza. Más que una vida buena, Parfit busca responder qué es el bien, pues la vida buena partiría, de acuerdo con él, en la falsa unidad sustancial de una vida o la ilusión de que la vida humana es una por un hecho adicional a la continuidad de estados mentales. Así, al modo de los utilitaristas, los beneficios y las cargas pueden pensarse libremente unos contra otros, aunque lleguen a personas diferentes. Lo que importa en la búsqueda del bien son los beneficios netos contra las cargas netas, más allá de a quién se apliquen estas cargas y estos beneficios.

Estas ideas, que pudieran parecer perturbadoras para una concepción común de bien moral, de responsabilidad y compromiso, son “liberadoras y consoladoras”

para Parfit: “Me hace preocuparme menos por mi propio futuro y por mi muerte, y más por los demás. Doy la bienvenida a esta ampliación de mi interés”. (p. 603)

En resumen, hacer compatible la tesis no reduccionista de identidad personal con el principio de justicia (con los postulados de la vida ética) significa aceptar que:

- i. Así como la identidad personal es cuestión de grado, también son cuestión de grado la responsabilidad y el compromiso.
- ii. Las subdivisiones en el interior de las vidas son semejantes a las divisiones entre las vidas, esto es, la unidad de cada vida es menos profunda en su naturaleza.
- iii. Lo que importa en la búsqueda del bien son los beneficios netos contra las cargas netas, más allá de a quién se apliquen estas cargas y estos beneficios.

Entre a., b. y c. no hay contradicción. Una estrategia para analizar estas tesis es analizarlas por separado.

Sobre i. habría que cuestionar si se desprende necesariamente de una tesis No-reduccionista una concepción todo o nada sobre la responsabilidad y el compromiso o es posible encontrar esta cuestión de grado en fenómenos morales tales en otras concepciones sobre la persona y la identidad.

Algo hay de cierto en el caso del presidiario que al momento de cumplir su condena está menos íntimamente conectado a sí mismo en el momento del crimen y que por ello merece menos castigo. Además de castigar, las penas tienen el objetivo de reformar (aunque este propósito rara vez se cumpla, y más bien, los presidiarios ganen maestría en cómo violar la ley dentro de las cárceles). Sería ilógico soltar a un preso, por ejemplo, a un asesino, pensando que puede asesinar de nuevo. Ya sea que se haya cumplido la condena o se haya indultado, los jueces asumen que una vez pasado el tiempo considerado, dicha persona se puede reinsertar a la sociedad porque en cierto sentido ya no es la misma que cometió el crimen.

Pero esto no es una verdad exclusiva del reduccionismo. La otra cara de la moneda es la siguiente: es por el hecho de haber vivido en la cárcel, de haber pensado en sus crímenes, de haber sido privado de la libertad que el preso se reforma, y es capaz de cambiar de vida una vez en libertad. No es meramente el distanciamiento temporal el que nos hace “personas distintas” aunque mucho tiene que ver (hay desde multas para crímenes menores hasta la pena capital); es además, lo que ocurre en ese tiempo. Y una estructura que da forma a “lo que ocurre” en ese tiempo, es la narración.

La idea es que la narración es una mejor medida para evaluar los grados de conexión entre la persona que comete un crimen y la que pide el indulto. Es una mejor medida práctica: los encargados del indulto no sólo considerarán cuánto tiempo lleva el preso en la cárcel, sino cuánto ha cambiado.

Si solo consideráramos el grado de conexión entre estados como garantía de identidad personal, el único recurso para medir es el tiempo, la distancia temporal, y habría el mismo grado de conexión mental entre un preso arrepentido después de 20 años de cárcel y un preso amañado después de 20 años de cárcel. No hay otra estrategia para medir conexión mental, sólo número de conexiones que se limitan al “cuando”, como decía Parfit, más que al “quién”.

Así que los grados de responsabilidad también competen al criterio narrativo de identidad personal. La diferencia está en que este criterio es ético: una vida buena es aquella susceptible de una buena narrativa, esto es, congruente y armoniosa, de acuerdo a una finalidad. Desde esta óptica, un juez entonces no emitiría su juicio sobre un indulto con base en determinar si se trata de una nueva persona o no en sentido fuerte por el número de conexiones entre estados (si los suficientes para hablar de un nuevo yo distinto al que cometió la falta), sino qué tanto merece una persona librarse de su pena porque ha llevado su vida de tal manera que puede ser considerada una vida buena, y en ese sentido, una nueva vida.

Una diferencia importante entre ambos es que desde el criterio reduccionista, hay menos responsabilidad si hay menos grado de identidad, mientras que desde el

criterio narrativo, hay mayor sentido de identidad porque hay mayor grado de responsabilidad. Es precisamente el grado de respuesta por las acciones pasadas que se ofrece en la narración de la propia vida que se considera a una persona como más conciente de sí, más ella misma.

El caso del compromiso es más complejo. Para Parfit el caso del Ruso del Siglo Diecinueve es más fácil de solucionarlo (encontrar una respuesta ética) si se piensa que podemos elegir cuándo hablar de un nuevo yo. El Joven ruso elige hablar de un nuevo yo si cambia de ideales, pero esto no liberaría a su esposa del compromiso, dado que éste fue hecho al joven ruso con el que se casó, no al adulto ambicioso. Y “Podemos amar a alguien que está muerto, y creer que estamos comprometidos con él. Y el objeto de ese amor y de ese compromiso puede ser, no alguien que está muerto, sino el yo anterior de una persona viva” (p. 571).

En este ejercicio Parfit nos pide considerar el compromiso como la palabra dada en el pasado y el grado en que esa palabra permanece en el futuro. Visto así, el planteamiento tiene que concluir en que “nunca podemos estar obligados por compromisos pasados”. Si resulta que la esposa del joven ruso también cambia con el tiempo, no habría razón para exigir que cumpliera su promesa, porque de hecho se podría considerar a esta mujer como un yo diferente, con muy poca conexión con su yo pasado que hizo esta promesa.

Pero esta no es la única manea de considerar los compromisos, como hechos del pasado. Los compromisos ofrecen la forma narrativa más fuerte de una vida al ser prospectivas de futuro, al ser metas u objetivos por los que se eligen los medios presentes. Esto es, el compromiso no es sólo evento del pasado, sino que es finalidad que involucra la visión de futuro en el presente.

Así entonces, también en la postura narrativista hay grados en el compromiso, pero no están dados por el grado de conexión entre estados del presente y del pasado, sino por el grado en el que el presente involucra el futuro. “Te amaré hasta la muerte” es un tipo de promesa que ofrece fuerte sentido de identidad

porque involucra toda la vida, y defina esa vida como esposa de o esposo de X. Claro que las promesas y los compromisos llegan a romperse. Y es precisamente en estos momentos que suceden “las crisis de identidad” de las que nos habla Taylor, porque la vida entera ya no se comprende con la misma finalidad. De nuevo, para el criterio reduccionista el grado de compromiso depende del grado de conexión con el pasado, en el criterio narrativo, el grado de compromiso ofrece mayor sentido de identidad personal.

En resumen, que haya grados de compromiso y de responsabilidad no es una idea exclusiva del reduccionismo, pues también hay grados en el narrativismo. La diferencia es que la relación de esos grados con la identidad es más fuerte en el reduccionismo que en el narrativismo, y que en el primero, los grados dependen del grado de identidad, y en el segundo, la fuerza del sentido de identidad depende de los grados de compromiso y responsabilidad. El primer criterio involucra una teoría sobre qué es la persona, el segundo está enfocado a resolver qué es una buena vida para el hombre. Entonces, no es necesario asumir tesis reduccionista para aceptar que hay grados de responsabilidad y de compromiso.

Sobre ii. Las subdivisiones en el interior de las vidas son semejantes a las divisiones entre las vidas, esto es, la unidad de cada vida es menos profunda en su naturaleza. Lo mismo se sigue de la división entre la vida humana y la vida de los demás seres vivos. Aún si se concede que sólo habría semejanza entre la vida humana y la vida de los seres vivos con algún grado de conciencia (para que exista el factor común de la conexión entre estados mentales), el reduccionismo tiene el grave problema de explicar por qué una vida humana es distinta a una vida animal.

Una vez que las acciones no definen la unidad de la vida, tampoco ellas pueden ser criterio para distinguir lo que sucede en la vida humana y en la vida animal, pues en realidad, para el reduccionismo, lo que sucede en la vida no es lo que importa, sino, la cantidad neta de beneficios y cargas que, si se entienden al margen de la responsabilidad y el compromiso, se traducen como placeres y

dolores. Al final, el placer y el dolor no le suceden a ningún “quién” sino que acontecen en un “cuando”. En palabras de Parfit:

Con la Concepción Reduccionista comparamos las vidas de las personas con historias de las naciones. Por eso podemos pensar lo mismo sobre ellas. Podemos pensar que, cuando estamos tratando de aliviar el sufrimiento, ni las personas ni las vidas son las unidades moralmente significativas. Podemos decidir de nuevo aspirar la mínimo sufrimiento posible, cualquiera que sea su distribución” (p. 592)

Para el narrativismo, es justo la unidad que la narración ofrece a la vida humana lo que la distingue de otras vidas. Lo que queda pendiente para la tesis reduccionista es explicar por qué en qué consiste la división entre la vida humana y la vida animal, si considera que existe alguna.

Sobre iii. “Lo que importa en la búsqueda del bien son los beneficios netos contra las cargas netas, más allá de a quién se apliquen estas cargas y estos beneficios”. Sin duda es un gran problema determinar qué es bueno sin considerar el quién que se beneficia, sino sólo el cuando y la cantidad de bien que se obtiene.

Imaginemos que tenemos el siguiente dilema: nos encontramos en una situación e la cual sólo es posible aliviar el sufrimiento de un hambriento o brindar educación a un niño de la calle. ¿Qué hacer? ¿Cuál es el mayor bien neto que se puede conseguir? Incluso si se aceptara la tesis utilitarista sobre el beneficio neto, sin importar a quien, hay bienes que se constituyen como tales no es un “cuándo” preciso, sino en vistas a una narración que articula una historia de vida. Para contestar qué es un bien mayor en el caso citado, habrá que resolver primero por qué razón particular el niño tiene hambre, si su mamá se tardó en hacer la comida, si no le gustan las lentejas (que es el platillo del día), o si está abandonado a su suerte; y algo similar con el niño que no va a la escuela, habrá que saber si no le gusta ir a la escuela, si le pegan en la escuela, si es un niño muy privilegiado que no necesita ir a la escuela para salir adelante por sí mismo o si no va por falta de oportunidades.

Esta en realidad es una crítica contra la visión moral utilitarista, pero lo que muestra en combinación con el criterio reduccionista de identidad personal es la necesidad de elaborar historias en la determinación de bienes, para hacer un cálculo neto sobre ellos. Pues ni el utilitarismo más radical habla solamente de placeres y dolores momentáneos, de un “cuando” determinado, sino que hay gradación en ellos.

Entonces, aunque las tres ideas morales de la visión no reduccionista son congruentes entre sí y compatibles con una propuesta ética particular, su análisis conduce a afirmar que:

- No es necesario afirmar reduccionismo para decir que la responsabilidad y el compromiso son asuntos de grado. Esta puede ser una verdad desconcertante para algunas teorías éticas, pero no para el narrativismo, como teoría ética y criterio de identidad personal.
- Así como las subdivisiones en el interior de las vidas son semejantes a las divisiones entre las vidas, las subdivisiones entre las vidas humanas son semejantes a las divisiones entre las vidas de los demás seres vivos.
- Aún en consideración del principio utilitarista según el cual “Lo que importa en la búsqueda del bien son los beneficios netos contra las cargas netas, más allá de a quién se apliquen estas cargas y estos beneficios”, es necesario elaborar historias de “quiénes” en la determinación de esos bienes, que son más que placeres y dolores momentáneos en diferentes “cuándos”.

Sobre b. ¿Puede el narrativismo enmarcarse en una filosofía natural o es necesario adoptar compromisos metafísicos, y en concreto, algunas tesis dualistas sobre la persona, para sostener su propuesta ética?

Una de las preguntas más difíciles de responder para el narrativismo es “¿Qué es el yo narrativo?” Lo difícil consiste en que el yo narrativo no se define en términos de qué es sino de qué hace. Y el respectivo criterio de identidad no señala una característica del yo o una dimensión del yo, como el cogito cartesiano (una cosa

que piensa), sino un poder, una capacidad: el poder de narrar. La estrategia de MacIntyre es comprender al yo como personaje (un individuo que juega un rol o un papel, asignado en parte por la sociedad, y por el que otros personajes se entienden a sí mismos); la de Ricoeur es comprenderlo como narrador.

Se podría pensar que así como el criterio psicológico reduce a la persona como conjunto de estados mentales encadenados de manera continua, si se orillara al narrativismo a un reduccionismo, este miraría a la persona como historia de acciones. Sin embargo esto no es así. La noción de yo narrativo no es sinónima de la noción de persona. El yo narrativo es un modo ético de ser persona, es la puesta en práctica de una capacidad en el campo de la lingüística y una capacidad en el campo de la ética. La primera es la narración, la segunda, la fidelidad, en palabras de Kierkegaard, “la pureza de corazón (que) es querer una sola cosa” (es una virtud que no puede especificarse si no es por la relación a la vida humana entera). En ella están involucradas capacidades como: comprometerse o dar la palabra, perdonar y esperar. (Cf. MacIntyre. 1987. p. 267).

Pero la anterior no es una tesis dualista. No hay dualismo de sustancias (el yo narrativo no es síntesis de dos sustancias) ni dualismo de propiedades en narrativismo (la capacidad de narrar es una capacidad natural, como diría Dennett, es tan natural para la conservación del hombre como lo es la construcción de telas para una araña. (1995, p. 428). Y de hecho, se podría hablar de una especie de dualismo que surge a partir de la tesis reduccionista, del criterio psicológico de identidad personal. Este tipo de dualismo es el que divide lo corporal y lo mental, aunque tenga el objetivo de reducir lo mental a lo cerebral. A continuación se argumenta cómo el narrativismo no implica dualismo y en qué sentido el psicologismo entra en conflicto para explicar lo mental que linda con el dualismo.

La pregunta “¿cuáles son los mecanismos cerebrales involucrados en el recuerdo autobiográfico?” (propia de las ciencias cognitivas y los partidarios del criterio psicológico) no es una pregunta filosófica. Es un hecho el que haya muchos mecanismos muy sofisticados involucrados en el proceso de recordar; cuáles son estos mecanismos y cómo funcionan es tarea de la medicina o de la biología,

incluso de la medicina veterinaria, porque los animales también recuerdan, y no sería apropiado que un filósofo intentara realizar las investigaciones de un neurocientífico.

En este punto emerge naturalmente la siguiente cuestión: ¿cuál o cuáles son las preguntas filosóficas en torno al hecho de recordar (y de todos los procesos cerebrales involucrados)? Me parece que algunas preguntas filosóficas serían “¿cuáles son los motivos de una persona para querer recordar eventos del pasado?” o “¿hay alguna necesidad para la persona de recordar su vida?” o “¿qué importancia tiene en la vida práctica el recordar y el esperar?”. Por el lado del criterio psicológico, podría preguntarse “¿lo que llamamos conciencia es simplemente un conjunto de operaciones biológicas, ya sea de todo el cuerpo con sus terminaciones nerviosas y su fisiología o de sólo del cerebro?”

Si a esta última pregunta se respondiera que sí, para que el narrativismo pueda vacunarse contra ella, es decir, para que siga siendo pertinente el hablar de conciencia de sí fuera de los términos de cadenas de estados mentales y operaciones del cerebro, tiene que argumentar que la noción de acción es imprescindible para la conciencia de sí. Y esto es lo que hace. La noción de acción es central dentro del criterio narrativo, lo que le permite entender a la persona como personaje encarnado, en un lugar y momento determinados, con otras personas a las que responde y con quienes interactúa. Por la noción de acción, el narrativismo esquiva las problemáticas del dualismo.

Tal vez se piense que el interés por describir los mecanismos cerebrales implicados en el recordar es propio de la filosofía descriptiva (y del psicologismo), y que el interés por explicar los motivos o las razones del recordar es propio de filosofía normativa, de la ética. Pero si esto fuera así, a la filosofía descriptiva habría que reconocerla como biología, medicina o química, y en realidad se diría que “la filosofía no es lo que importa”, al menos, no para explicar qué significa ser la misma persona.

Esta es una postura válida. Sin embargo, desde esta óptica se tendría que justificar el hablar de “lo mental”, pues lo mental, para fenomenólogos y también

para los partidarios de una filosofía natural de la conciencia y del yo, es “la vida que corre para mí”. Pero lo que más se separa de “la vida que corre para mí” es la vida de mi cerebro, porque es justo mi cerebro lo que no corre para mí, que no experimento, que no puedo sentir y que no depende de mí, que se puede manipular.

Ahora bien, habrá quien vea en las tesis narrativistas un enredo similar y piense que recurrir a la literatura para entender un problema filosófico sería tan incorrecto como el recurrir a la medicina con el mismo propósito. Pero no es esto lo que se ha dicho. No se ha descalificado el recurrir a ciencias, y a artes también, para comprender un problema filosófico como el de la identidad personal o la conciencia. Lo que he sí se ha dicho es que la pregunta “¿cuáles son los mecanismos cerebrales involucrados en el recuerdo?” no es como tal una cuestión filosófica, es un tema totalmente perteneciente a otra ciencia. Lo que se tendría que evaluar de la pertinencia de las teorías narrativas no tiene tanto que ver con sus recursos literarios como con su planteamiento, si es filosófico o no.

BIBLIOGRAFÍA

- A. G. Fuente. 1961. "Interpretaciones tomistas de la fórmula "materia signata quantitate"", en *Estudios Filosóficos*, vol. 10: 461-470.
- Allison, Henry E. 1981. "Una revisión de la teoría de la identidad personal", en Ian Charles Tipton, ed., *Locke y el entendimiento humano*, México: Fondo de Cultura Económica, 194-224.
- Atkins, Kim. 2004. "Narrative identity, practical identity and ethical subjectivity", en *Continental Philosophy Review*, vol. 37, número 3: 341-366.
- Ayer, Alfred Jules. 2007. "Identidad y referencia". Traducido por Alejandro Tomasini. En *Cuadernos de Crítica*, vol. 54.
- Bruner, Jerome. 1987. "Life as narrative", en *Social research*, vol. 54, número 1: 11-32.
- Bruner, Jerome. 1991. "The narrative construction of reality", en *Critical inquiry*, vol. 18, número 1: 1-21.
- Butler, Joseph. 1897. "The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature", en *The Works of Joseph Butler*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Chisholm, Roderick. 1969. "The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity", en N. Care & Grimm, eds., *Perception and Personal Identity*, Cleveland: Press of Western Reserve University.
- Clarke, Desmond. 2003. *Descartes's theory of mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Samuel. 1708. *A Third Defense of an Argument Made Use of in a Letter to Mr Dodwel: To Prove the Immateriality and Natural Immortality of the Soul. In a Letter to the Author of the Reflexions on Mr Clarke's Second Defense*. Londres: William Botham.
- Clarke, Samuel & John and Paul Knapton. 1738. *The Works of Samuel Clarke*. Londres: John and Paul Knapton.

- Concuera, Alfonso Muñoz. 2013. "Problemas y aciertos de la teoría del Yo narrativo de Dennett: aportaciones al debate sobre la identidad personal", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 46: 27-45.
- Damasio, Antonio R. 1999. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. Nueva York: Harcourt Brace.
- De Hipona, Agustín. 1987. *De Trinitate*. Roma: Città Nuova.
- Dennett, Daniel C. 1995. *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós.
- Dennett, Daniel C. 2013. "El Yo como centro de gravedad narrativa", en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 46: 11-25.
- Descartes, René. 2010. "Treatise on Man", en Bedau, Mark A. & Carol E. Cleland, eds., *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 15-20.
- Dewey, John. 1925. *Experience and nature*. Nueva York: Dover Publications.
- Gallagher, Shaun. 2006. "The narrative alternative to theory of mind", en *Radical enactivism: Intentionality, phenomenology, and narrative*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 223-229.
- Garret, Brian. 2002. *Personal identity and self-consciousness*. Londres: Routledge.
- Grove, Henry. 1718. *An Essay towards a Demonstration of the Soul's Immaterialty*. Londres.
- Haslanger, Sally, y Roxanne Marie Kurtz, eds. 2006. *Persistence. Contemporary Readings*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- James, William. 1950. *The principles of psychology*. Nueva York: Dover Publications.
- Lamarque, Peter. 2004. "On not expecting too much from narrative" en *Mind & Language*, vol. 19, número 4: 393-408.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1949. *New Essays concerning Human Understanding*, Chicago: Open Court.
- Levinas, Emmanuel. 1977. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, Emmanuel y Félix Duque. 1993. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lewis, David K. 1984. "Supervivencia e identidad". Traducido por Mercedes García Oteyza, en *Cuadernos de crítica*, vol. 27.
- Lewis, David. 1994. "Humean supervenience debugged", en *Mind*, vol. 103, número 412: 473-490.
- Locke, John, & Luis Rodríguez Aranda. 1984. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Sarpe.
- Locke, John. 1823. *The Works of John Locke*. Londres: T. Tegg.
- Loza, Nicolás Moyano. 2010. "Teorías Tetra-dimensionales de la persistencia", en *A Parte Rei*, vol. 69: p. 14.
- MacIntyre, A. C. 1987. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mackenzie, Catriona. 2009. "Personal identity, narrative integration, and embodiment", en Campbell, Sue & Letitia Maynell, eds, *Embodiment and agency*, Pensilvania: Pennsylvania State University Press, pp. 100-125.
- Mackenzie, Catriona y Jacqui Poltera. 2010. "Narrative integration, fragmented selves, and autonomy", en *Hypatia*, vol. 25, número 1: 31-54.
- Menary, Richard. 2008. "Embodied narratives", en *Journal Of Consciousness Studies*, vol. 15, número 6: 63-84.
- Metzinger, Thomas. 2004. *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Nagel, Thomas. 1978. *The possibility of altruism*. Princeton: Princeton University Press.

- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Olson, Eric Todd, et al. 2007. *What are we? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1971. "Lewis, Perry y lo que importa", traducido por Álvaro Rodríguez Tirado. en *Crítica*, vol. 39.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Perry, John. 1976. "The Importance of Being Identical", en Rorty, A., ed., *The Identities of Persons*, Berkley: University of California Press.
- Plutarco. 1919. *Vidas paralelas*,. Madrid: Espasa-Calpe.
- Price, Richard y Joseph Priestley. 1778. *A Free Discussion of the Doctrines of Materialism, and Philosophical Necessity*. Londres: J. Jonson.
- Quine, Willard V. 1950. "Identity, ostension, and hypostasis", en *The Journal of Philosophy* vol. 47, número 22: 621-633.
- Rawls. J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Reid, Thomas. 1895. "Essays on the Intellectual Powers of Man", en W. Hamilton, ed., *The works of Thomas Reid*. Edimburgo: James Thin.
- Ricoeur, Paul. 2003. *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, México: Siglo XXI.
- Rosenthal, David M. 2002. "Explaining Consciousness", en Chalmers, David J., ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 406-421.
- Rudd, Anthony. 2009. "In defense of narrative", en *European Journal of Philosophy*, vol. 17, número 1: 60-75.
- Russell, Bertrand. 1915. "On the experience of time", en *The Monist* , vol. 25, número 2: 212-233.
- Sartre, Jean-Paul y Juan Valmar. 1993. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaza.

- Schechtman, Marya. 2001. "Empathic access: The missing ingredient in personal identity", en *Philosophical Explorations*, vol. 4: número 2: 95-111.
- Schechtman, Marya. 2007. *The constitution of selves*. Nueva York: Cornell University Press.
- Shaffer, Jerome. 1961. "Could mental states be brain processes?", en *The Journal of Philosophy*, vol. 58, número 26: 813-822.
- Shaffer, Jerome. 1963. "Mental events and the brain", en Borst, C. V., ed., *The Mind-Brain Identity Theory*, Nueva York: St. Martin's P. pp. 134-139
- Shoemaker, Sydney. 1970. "Wiggins on Identity", en *Philosophical Review*, vol. 79, número 4: 529-544.
- Shoemaker, Sydney. 1981. "Las personas y su pasado". Traducido por Julieta Lascuráin y Enrique Villanueva., en *Cuadernos de crítica*, vol. 8.
- Shoemaker, Sydney & Richard Swinburne. 1984. *Personal identity*. Oxford: Blackwell.
- Sider, Theodore. 2001. *Four dimensionalism: An ontology of persistence and time*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Peter F. 1959. *Individuals*. Londres: Methuen
- Strawson, G. 2004 "Contra la narratividad". Traducido por Alfonso Muñoz Concuera. *Cuadernos de Crítica* 56.
- Tucker, Abraham. 1763. *Man in quest of himself*. Londres: R. and J. Dodsley.
- Tucker, Abraham. 1848. *The light of nature pursued*. Londres: Henry G. Bohn.
- Tulving, Endel. 1985. "How many memory systems are there?", en *American psychologist*, vol. 40 número 4: p. 385.
- Van Inwagen, Peter. 1990. "Symposia Papers: Four-Dimensional Objects" en *Noûs*, vol. 24, número 2: 245-255.
- Watts, Isaac. 1734. *Reliquiæ juveniles*. Londres: Richard Ford & Hett.

- Wiggins, David. 1967. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Blackwell.
- Wiggins, David. 1980. "The Persistence of Persons", en *The Times Literary Supplement*, número 4050.
- Williams, Bernard AO. 1964. "Personal identity and individuation", en *Essays in Philosophical Psychology*, Londres: Palgrave Macmillan, pp. 324-345.
- Williams, C. J. F. 1981. "The Collected Philosophical Papers of GEM Anscombe. Philosophical Books", en *Metaphysics and the Philosophy of Mind 2*, Oxford: Blackwell.
- Zahavi, Dan. 2007. "Self and other: The limits of narrative understanding", en *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 60: 179-202.