



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**



**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

Maestría en Filosofía

**SER PERSONA. EL ESTATUTO DE LA
IDENTIDAD PERSONAL EN LA OBRA DE
DEREK PARFIT Y DE PAUL RICOEUR**

María Eugenia Vallejo Santín

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz



México, Ciudad Universitaria,

Mayo 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradezco al Dr. Pedro Enrique García Ruiz todo el apoyo que me brindó para la realización de esta tesis, así como también su amistad.

Agradezco también a la Dra. Rosa Elena Pérez, a la Dra. Julieta Lizaola, al Dr. Jorge Linares y al Dr. Jorge Reyes sus comentarios para enriquecer mi texto.

Y con todo mi amor dedico este trabajo a mis hijos Maru, Luis, Geo, Juan Pablo y Jorge Antonio y a mis preciosos nietos Lucas y Matías.

Índice General

Introducción	I
Capítulo I. Identidad personal: El planteamiento clásico	
1. La identidad personal y el planteamiento psicológico de J. Locke	1
1.1. Un prolegómeno necesario: conciencia, persona y ser humano	7
1.2. Teoría general de la identidad de John Locke	9
1.3. La unidad de la conciencia y la noción de persona	15
1.3.1. La identidad personal	16
1.3.2. Algunas objeciones y dificultades en relación a la pérdida de memoria	19
1.4. Algunas objeciones en relación a la negación lockeana de la importancia de la identidad corporal	22
2. El origen de las creencias y la identidad personal en David Hume	25
2.1. Teoría de las ideas. Impresiones e ideas	28
2.2. Memoria e imaginación	28
2.3. Las relaciones naturales y las relaciones filosóficas	29
2.4. La relación de identidad, la identidad perfecta y la idea del tiempo en Hume	31
2.5. La identidad personal	34
2.6. Algunas objeciones al pensamiento de Hume sobre identidad personal	38
Capítulo II. Derek Parfit y la identidad personal	
2.1. Algunas concepciones del criterio de identidad personal: reduccionismo y no reduccionismo, monismo y dualismo	49
2.2. El criterio físico de la identidad personal	52
2.3. El criterio psicológico de identidad personal	55
2.4. Por qué nuestra identidad no es lo que importa	58
2.5. ¿Qué es lo que ocurre cuando me divido?	65
2.6. ¿Qué es lo que importa cuando me divido?	66
2.7. Identidad y moralidad en Parfit	68
2.8. Algunos comentarios a la propuesta ética de Parfit	71
2.9. Tres objeciones al planteamiento de Parfit sobre la identidad personal: La perspectiva ontológica subjetiva de Searle. La respuesta kantiana sobre la identidad personal de Christine M. Korsgaard y la postura fenomenológica	73

2.9.1. J. R. Searle y la ontología en primera persona	73
2.9.2. La respuesta kantiana y la unidad de acción de C. Korsgaard	78
2.9.3. Pascual Engel y las paradojas de la identidad personal	83
Capítulo III Paul Ricoeur y el estatuto de la identidad personal	
3.1. El problema de la identidad personal.	85
3.2. Aproximación semántica de algunos términos que Ricoeur considera útiles para la discusión del tema de identidad personal	90
3.3. Relación entre la identidad personal y la identidad narrativa	95
3.4. La identidad narrativa y la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad	98
3.4.1. Charles Taylor y el trasfondo histórico de la identidad personal. La importancia de las virtudes y la unidad narrativa de la vida humana.	104
3.4.1.1. Fuentes de la identidad personal	108
3.4.1.2. La identidad narrativa	112
3.4.2. A. MacIntyre y los presupuestos sociológicos para la definición de la identidad personal. La liquidación del yo y la identidad narrativa	114
3.4.2.1. Algunos elementos de las tradiciones antiguas occidentales	118
3.4.2.2. La vida buena para el hombre	119
3.4.2.3. Elementos o fases en el desarrollo lógico del concepto de vida buena	120
3.4.2.4. Identidad narrativa	123
3.5. Dimensión especulativa del carácter ontológico del modo de ser del sí mismo como otro, en tanto que <i>idem</i> e <i>ipse</i>	126
3.5.1. El compromiso ontológico de la atestación. Ipseidad y ontología	127
3.5.2. La alteridad y el trípode de la pasividad	132
Conclusiones	136
Bibliografía	143

INTRODUCCIÓN

Dice Andre Malraux que el hombre no es interesante en sí mismo, sino que lo es por lo que realmente lo convierte en hombre. Desde la perspectiva de este trabajo, lo que hace al hombre serlo es su posibilidad ética. Esta posibilidad se manifiesta a través de una diferencia cualitativa que denominamos subjetividad. Uno de los objetivos del presente trabajo es mostrar que ser persona no solamente es una idea normativa o regulativa, sino que a partir de ella y de su reconocimiento, la realidad en su totalidad cobra sentido. La tarea es presentar algunas de las diferentes aproximaciones e interpretaciones de la identidad personal que inciden en el panorama filosófico.

Desde la perspectiva de los avances tecnológicos, los descubrimientos y las innovaciones ya no sólo se aplican a la naturaleza sino también a la transformación de las personas. Paul Virilio, entre otros, previene de los problemas ocasionados por las nuevas tecnologías que han afectado de modo negativo las relaciones interpersonales. La instantaneidad y la inmediatez de las telecomunicaciones han ocasionado una pérdida de afecto por el territorio y por la corporeidad al moverse este ámbito dentro de un espacio virtual. Esta situación tiene consecuencias en la pérdida del cuerpo propio y del cuerpo del otro, lo cual se ha convertido en principio de exclusión recíproca. La cuestión puede complicarse aún más cuando se piensa en suministrar sustitutos artificiales de extremidades u órganos, trasplantes o alguna otra intervención concebible como sería la del cerebro. Cabría también mencionar las divisiones o deltas de conciencia, clones o personas fragmento resultado de una división o incluso de una intervención genética. Los casos sobre la fisión y la fusión de personas como posibilidades lógicas mencionados abundantemente en la literatura reciente sobre el tema vienen a hacer más difícil el problema y quizá disminuyan la confianza en nuestra comprensión de lo que consiste ser persona, y cualquier propuesta o respuesta que se dé puede resultar polémica.

Podríamos incluso deshacernos de las ideas de infancia, madurez y muerte si las personas fueran perpetuadas a la manera de plantas o perder el significado de las acciones personales. Todo esto ha ocasionado nuevas formas de redescrición de lo que la persona o la identidad personal es. A su vez estas

posturas han influido en nuevas maneras de autoperibirse, de autoidentificarse.

Los grandes avances de la medicina y de la tecnología están afectando lo que se consideraba como las constantes de la naturaleza humana que Karl Jaspers denominaba situaciones fundamentales como morir, sufrir, luchar, la dependencia del azar, la enfermedad, el envejecimiento, la obligación de elegir, la culpabilidad (cf. Hans Jonas, 1997, p. 30). Pareciera que lo racional no es siempre lo más razonable y que la respuesta a la pregunta en qué radica la identidad personal no es tan obvia.

En la modernidad John Locke definió a la persona como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 1982, p. 318). Dicho de otra manera, la continuidad de la conciencia o el fluir de una experiencia hacia la siguiente experiencia es para él y para muchos otros filósofos un aspecto fundamental de lo que significa ser persona. Estos autores explican esta continuidad en términos de memoria.

En contraposición a Locke, Joseph Butler considera como algo evidente pensar que la conciencia de la identidad personal presupone ya la memoria, y que ésta no puede constituir la identidad personal (Wiggins, 1986, p. 7). A su vez, Wiggins sostiene que una persona es un objeto esencialmente enterado de su desarrollo y su persistencia a través del tiempo, no obstante sea uno olvidadizo, se pueda padecer amnesia, se tengan recuerdos aparentes, no reales o inclusive se asuma como propio algún recuerdo ajeno. Todo esto no impediría gozar del estado de persona, ya que las personas tienen la potencialidad biológica para el ejercicio de todas las facultades y capacidades conceptualmente constitutivas de la personabilidad (sensibilidad, deseo, creencia, movimiento, memoria, etc.), y poseen un cerebro de tipo suficientemente sofisticado para recordar las experiencias (cf. Wiggins, 1986, p. 23).

En esta investigación se trata de describir un modelo de identidad personal que asume una ontología desde la primera persona que incluya el autoconocimiento y la subjetividad, mediante los cuales yo o cualquier otra persona puede afirmar que conoce su vida interna (creencias, deseos, dolores, emociones, vida pasada, expectativas hacia el futuro) y que considere su vida física. Nadie puede dudar que nos enteramos de una manera que nadie más

puede hacerlo de la posición que tienen en un cierto momento los miembros de mi cuerpo, un dolor determinado o la sensación de que tengo atorado algo en la garganta. Esto proporciona un acceso privilegiado al autoconocimiento. También hay muchas cosas que me suceden a mí o que me han sucedido, a las cuales no tengo acceso como un proceso de cicatrización. Algo similar acontece con la vida pasada. Puedo reconstruirla con base en la memoria pero, inevitablemente, habrá lagunas que sólo podré llenar mediante la información proporcionada por terceros (cf. Rodríguez Tirado, 1987, p. 14).

Por lo que se ha dicho, el tema de la memoria parece poner en una situación difícil la concepción lockeana de persona, pues ésta parece ser una condición adicional a algún otro criterio precedente como la continuidad corporal, las experiencias de vida como lo menciona Butler. Para evitar tal dificultad debiéramos decir lo que es realmente recordar, haciéndolo de tal modo que abarque los casos típicos de recordar atestiguar, recordar percibir, recordar sentir, recordar pensar, recordar que se recuerda, recordar sufrir, recordar hacer. Podríamos agregar la sensibilidad, la razón, la memoria, el deseo, la creencia, el movimiento, la imaginación práctica sobre resultados posibles, el cálculo sobre la adecuación de los medios a los fines y de los fines a los medios, etc. Se está recorriendo, entonces, una batería completa de componentes del principio de continuidad de las personas. Para estos autores la memoria es sólo un componente del principio de continuidad, a diferencia de la concepción lockeana o neolockeana, como lo veremos, que afirman lo contrario. Sólo así es posible relacionar a una persona y sus acciones. Esto equivale a decir que para poder definir lo que significa ser persona hay que dar razón de la serie completa de facultades que son distintivas de las personas, lo que es tanto como decir, dar razón de su vida (cf. Wiggins, 1986, pp. 20 y 26).

Otro punto importante a considerar está en que nos hemos abierto a la idea de que otras especies pueden poseer en diversos grados muchos de los atributos que valoramos altamente en nosotros. Daniel Dennett examina y distingue seis tesis que considera son las condiciones necesarias que describen la cualidad de ser persona. La primera tesis sostiene que las personas son seres racionales; la segunda que las personas son seres a los que se les atribuyen enunciados de intencionalidad (psicológicos o mentales) de tercer grado. La de primer y segundo grado tienen que ver con conductas predecibles. La tercera

tesis sostiene que el que una cosa sea considerada persona depende en cierta forma de la actitud que se adopta hacia ella, un modo particular de tratarla. Tiene que ver con la práctica cotidiana. La cuarta tesis dice que el objeto (la persona) respecto al cual se adopta esta postura personal debe ser capaz de reciprocarse de alguna manera. La quinta tesis dice que las personas deben ser capaces de comunicación verbal, tesis que excluye a los animales no humanos la plena cualidad de persona, así como la responsabilidad concomitante que aparece explícita en las teorías éticas. La sexta tesis sostiene que las personas son conscientes de una manera particular (autoconciencia), condición previa para ser un agente moral. Para Dennett las tres primeras tesis son mutuamente interdependientes. Después matizará la intencionalidad, distinguiendo tres niveles. Sólo el tercero incluye esperanzas, temores, intenciones, percepciones, expectativas, etc. El primero y el segundo son intenciones de bajo nivel (el perro de Ashley). A la persona le corresponde la intencionalidad de tercer orden, pero también exige la quinta condición, la capacidad de comunicación verbal y, ésta a su vez, la intención de ser una comunicación verdadera y el reconocimiento mutuo para escuchar argumentos, estar abierto a la persuasión y a la interacción personal.

Con respecto al criterio de moralidad, dice Dennett, éste no se deriva sólo del cumplimiento o no cumplimiento de la norma, como se piensa en las éticas pragmáticas. Si se me ha de hacer responsable de una acción, debí estar consciente de la misma, de lo que intentaba hacer, y tendré que responder a las preguntas acerca de los motivos de mis actos y dar respuestas. No hay al parecer otro animal, salvo el hombre, que tenga la capacidad de autoevaluación reflexiva y para quien la libertad de su voluntad pueda resultar un problema. En la autoevaluación reflexiva “uno debe preguntarse a sí mismo cuáles son sus deseos, motivos y razones reales y, sólo si uno puede responder a esta pregunta podrá darse cuenta de los propios deseos y podrá uno estar en posición de provocar el cambio en uno mismo” (Dennett, 1989, pp. 33-35). Así, para Dennett, la noción moral de persona y la noción metafísica (ontológica) de persona no son conceptos separados y distintos, sino sólo dos puntos de apoyo diferentes e inestables de un mismo continuo que contribuye a la satisfacción de las condiciones de cualidad de persona en todos los niveles. La noción metafísica supone la noción de un agente inteligente, consciente y sensible. La

noción moral supone un agente que es responsable, que tiene tanto derechos como obligaciones. Sin embargo, al debilitarse alguno de los niveles, es decir, cuando se descubre la irracionalidad, la culpabilidad en las acciones de las personas pareciera que se tienen las bases para dudar de que se esté tratando con alguna persona. Dennett considera que el concepto de persona es normativo, pues los seres humanos u otras entidades sólo pueden aspirar a ser aproximaciones al ideal. No hay forma de establecer una “calificación aprobatoria” que no sea arbitraria en lo que se refiere a moralidad y racionalidad, pues no todas las personas son moralmente responsables ni legal o clínicamente sanas (cf. Dennett, 1989, p. 35). En estos casos se requeriría, como lo veremos en Alasdair MacIntyre, el criterio del reconocimiento de los otros. Quizá una ontología quebrada como la de Paul Ricoeur podrá responder a las cuestiones planteadas por Dennett.

¿Cuál es, entonces, el estado actual de ser persona? Dice Wiggins que "Lo que debiéramos entender primeramente es lo que provoca este esfuerzo". Esto ya habla de una peculiar forma de ser. En un segundo momento hace falta reflexionar en lo siguiente:

La incapacidad aparente del *homo sapiens* [...] su ineptitud para inmunizarse a sí mismo contra los engaños de la omnipotencia tecnológica. Lo que puede resultar de esto, entre otras cosas que causan consternación más inmediata, es, en el límite, una clase de experimento del pensamiento, incluso de una clase de experimento práctico que literalmente desnaturaliza al sujeto. En lugar de un animal u organismo con un principio claro de individuación, uno encuentra un artefacto cuya identidad puede ser una cuestión de convención, o incluso de capricho (Wiggins, 1986, pp. 43-44).

Wiggins expresa que “Nadie piensa en las personas que efectivamente encontramos en la naturaleza como artefactos, o como poseedores de identidades que son ‘por decisión’, como las identidades de artefacto lo son, algunas veces, cuando hay un cambio de partes” (Wiggins, 1986, p. 39). Dice Wiggins, en filosofía y en muchas otras disciplinas:

Hemos comenzado a abstraer todo de nuestra propia condición biológica e imaginar que aplicamos nuestra tecnología a nosotros mismos –como para forjar a los hombres de nuevo en artefactos de los hombres (por ejemplo, intercambio de cerebros, réplica o reduplicación de habilidades y recuerdos, la implantación de dispositivos artificiales para reemplazar, acrecentar o complementar la operación de órganos naturales) (Wiggins, 1986, p. 40).

El punto es si toda la discusión anterior sobre la identidad personal es un debate entre éticas o un debate en el que la ética misma está en juego. Esta controversia, desde nuestra perspectiva, afecta frontalmente nuestra idea ontológica de ser humano y de aquello que lo caracteriza más específicamente, su posibilidad ética y el carácter comprometido de su existencia.

Objetivo y organización del texto

La cuestión del sujeto, de la persona, de la identidad personal ha tenido a lo largo de la historia, en especial en el siglo XX, diversas críticas y reformulaciones, todas ellas en diálogo con los grandes sistemas de las filosofías clásicas de la conciencia. En esta investigación se han analizado, fundamentalmente tres tradiciones que desde diferentes marcos conceptuales buscan aclarar el estatuto filosófico y la importancia de la experiencia de uno mismo (sí mismo), de los demás y del mundo desde una perspectiva subjetiva o de primera persona, ya sea afirmándola o negándola: la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía analítica. Analizaremos diversas posturas en relación a la identidad personal en autores tales como John Locke, David Hume, Derek Parfit y Paul Ricoeur. Locke y Hume como antecedentes directos de la propuesta analítica de Parfit, y el pensamiento hermenéutico fenomenológico de Ricoeur, todos ellos en diálogo continuo. En el análisis de la posición de Parfit tomaré en consideración las aportaciones de autores tales como John R. Searle, Bernard Williams, G. M. Edelman, G. Tononi, Daniel C. Dennett, George H. Mead, entre otros, y las aportaciones de Ricoeur que buscan enriquecer y complementar la propuesta analítica desde la fenomenología hermenéutica. La propuesta ricoeuriana será complementada principalmente por la perspectiva de Charles Taylor y de Alasdair MacIntyre, filósofos comunitaristas que proporcionan un marco histórico, sociológico y antropológico a su planteamiento.

En el primer capítulo me propongo analizar el concepto de persona tal y como se acuña en la modernidad en Locke y en Hume y su influencia en los filósofos analíticos. También explico algunas posiciones contrarias que muestran el estado de la cuestión del debate contemporáneo sobre la subjetividad y la identidad personal. En el segundo capítulo realizo una breve

exposición del pensamiento de Parfit quien, por llevar su postura filosófica al extremo de negar la importancia de la identidad personal, pone en jaque la dimensión ética de la persona. Por estar inmersa esta investigación en el ámbito ético, este tema es de extrema importancia. En el tercer y último capítulo expongo y examino las aportaciones de la solución narrativista de Ricoeur, a partir de la formulación teórica de la dialéctica entre la identidad *idem*, *ipse* y la alteridad. Esta hermenéutica busca dar respuesta al problema de la identidad personal a través del tiempo. Ricoeur junto con Taylor y MacIntyre considerarán la importancia que tiene el concepto de identidad personal en los planteamientos éticos, y señalarán su relación con nociones tales como la de autonomía, libertad del agente moral, la responsabilidad, el carácter teleológico de las acciones, lo relevante de la *praxis* personal y comunitaria, lo cual hace ineludible la cuestión ética e incide en la determinación ontológico-ética del sujeto. Esta característica ética, sostienen estos autores, se manifiesta como un hecho constante desde los orígenes de la humanidad, tanto en tradiciones antiguas occidentales como en las orientales.

CAPÍTULO I

IDENTIDAD PERSONAL: EL PLANTEAMIENTO CLÁSICO

1. La identidad personal y el planteamiento psicológico de John Locke

1.1. Un prolegómeno necesario: conciencia, persona y ser humano

Locke analiza el tema de la identidad personal en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Gran parte de la discusión posterior parte del enfoque psicologista lockeano dando origen a diversas cuestiones que hoy son objeto de controversia entre algunos filósofos contemporáneos. Analizaremos, desde varios autores, las características, que a juicio de Locke, constituyen la identidad personal. Locke definió una persona como “ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 1956, p. 318). La definición de Locke contiene la idea de que una persona es un objeto esencialmente consciente de su identidad y persistencia a través del tiempo. Esta es la razón por la que para poder hablar de autoconciencia o conciencia de la propia identidad personal, la memoria toma un papel fundamental en el curso de las discusiones. La importancia que le otorga Locke a la conciencia es lo que le permite afirmar que la identidad personal está constituida por factores psicológicos.

Harold Noonan incluye en estos factores recuerdos, carácter y la condición de continuidad que debe haber entre ellos. Según la tesis de Locke sin esta condición se pierde la identidad personal, aún en el caso de que persistiera la identidad de cuerpo o del cerebro (cf. Noonan, 1989, p. 9). La cuestión que surge es si estamos hablando de un dualismo materialista para el que los fenómenos mentales no forman parte de los fenómenos físicos del cerebro. Paul M. Churchland califica a esta posición como epifenomenismo o dualismo de las propiedades. En esta corriente:

Lo fenómenos mentales no forman parte de los fenómenos físicos del cerebro [...] aparecen o surgen cuando el desarrollo del cerebro supera un determinado nivel de complejidad [...] El epifenomenista sostiene que si bien la causa de que se produzcan los fenómenos mentales son las diversas actividades del cerebro, estos fenómenos no tienen efectos causales. Son incapaces de producir efectos causales en el mundo físico. Nuestras acciones están determinadas por hechos físicos del cerebro, que también son la causa de los epifenómenos que denominamos deseos, decisiones y actos voluntarios (Churchland, 1992, pp. 29-30).

La posición científicista de Locke podría ser incluida en esta corriente, especialmente debido a la afirmación de poder separar mente de cuerpo, lo cual ejemplifica con los casos del príncipe y el campesino y del loro racional. Sin embargo, sus reflexiones dieron origen a diversas posiciones, que según matices y argumentos, están hoy en discusión. Churchland describe otra modalidad de dualismo materialista que califica como dualismo interaccionista de las propiedades. Difiere del anterior al afirmar que “las propiedades mentales efectivamente tienen efectos causales sobre el cerebro y debido a eso, también sobre la conducta. Las propiedades mentales del cerebro son propiedades emergentes” (Churchland, 1992, pp. 31). Las propiedades emergentes aparecen hasta que la materia física se haya organizado a través del proceso evolutivo hasta convertirse en un sistema complejo. Menciona Churchland que este dualismo considera que los estados y propiedades mentales son irreducibles a la materia física. Son propiedades nuevas que las ciencias físicas no pueden explicar ni predecir. Esta irreducibilidad hace que esta posición sea también dualista (cf. Churchland, 1992, p. 32). Estos señalamientos coincidirán con los de John R. Searle: “La conciencia no parece ser ‘física’ en el sentido en que lo son otros rasgos del cerebro, como, pongamos por caso, el dispararse de las neuronas. Ni parece tampoco reducible a procesos físicos mediante los tipos habituales de análisis científicos que tan bien han funcionado para propiedades físicas como el calor y la solidez” (Searle, 2000, p. 12). Parecería, como lo afirman algunos filósofos, que si se concede existencia real a la conciencia nos veríamos obligados a aceptar alguna versión del “dualismo”, según el cual hay en el universo dos clases metafísicamente distintas de fenómeno: los mentales y los físicos. El dualismo implica aceptar además de fenómenos “físicos” como las montañas y fenómenos “mentales” como los dolores (cf. Searle, 2000, pp. 12-13). Sin embargo, aceptar el dualismo,

parecería echar por la borda toda la concepción científica forjada durante muchos años.¹ Searle propondrá, como lo veremos, que todos los intentos reduccionistas para eliminar la conciencia son tan poco esperanzadores como el dualismo que buscan reemplazar y, en cierto modo peores, pues niegan el hecho obvio de la existencia real de los estados de conciencia que son estados subjetivos internos, cualitativos. Denomina *qualia* a los estados internos tales como pensamientos, sentimientos, penas, alegrías, memorias, percepciones, etc. (Searle, 2000, p. 22). Para este filósofo la salida está en el rechazo tanto del dualismo como del materialismo. Propone aceptar que la conciencia es un fenómeno “mental” cualitativo, subjetivo, y al mismo tiempo, parte natural del mundo físico (cf. Searle, 2000, pp. 12-13).²

Peter Carruthers, en parte, coincidirá con Searle al afirmar que “nuestros propios estados de conciencia parecen ser radicalmente diferentes de cualquier cosa que podamos encontrar en el mundo natural” (Carruthers, 1986, p. 21). Ambas posturas las identificará con un “dualismo no duro” o “débil”, al considerar dos formas o estados diferentes: estados físicos y estados conscientes o no físicos. La explicación que da es la siguiente: los estados físicos se constituyen de acuerdo a las propiedades eléctricas o químicas de la materia. Estos estados no tienen sensaciones las cuales pertenecen al orden cualitativo. A la inversa, los estados de conciencia no tienen propiedades eléctricas o químicas. Lo que sí tienen los estados de conciencia son sensaciones las cuales pertenecen al orden cualitativo. Si los estados físicos y los estados de conciencia poseen diferentes clases de propiedades, entonces ellos mismos deben ser diferentes clases de estados. Los estados de conciencia, por ejemplo, creencias, deseos y percepciones son intencionales; a diferencia de los objetos físicos no ocupan un lugar en el espacio físico (cf. Carruthers, 1986, pp. 21-24). La diferencia entre ambas posiciones está en que en la primera los estados mentales no pueden repercutir de manera directa en la realidad física (epifenomenismo), y en la segunda, los estados mentales sí tienen

¹ Autores como el físico Roger Penrose, y el filósofo David J. Chalmers abrazan el dualismo. El pensamiento más común insiste en que el materialismo tiene que estar en lo cierto, lo que obliga a eliminar la conciencia por la vía de reducirla a otra cosa (Searle, 2000, pp. 12-13).

² Entenderemos la conciencia cuando nos sea posible entender el detalle biológico del modo en que la genera el cerebro (Searle, 2000, p. 14).

consecuencias o efectos en la realidad física. La primera postura tropieza con el problema del puente (*res cogitans/res extensa*). Por el contrario, el dualismo interaccionista busca establecer la conexión con la realidad física, es decir, explicar la relación mente-cuerpo.

Desde Carruthers se podría considerar la propuesta de Searle dualista en el sentido señalado, y la versión psicologista de Locke parece ser la versión más simple de un dualismo débil o no duro, pues aunque Locke no considera explícitamente si una mente puede ser idéntica a un cerebro, sí sugirió que la materia puede ser capaz de pensar (cf. Locke, 1956, p. 539). Karl Popper intenta dar razón de esta relación al considerar la mente humana como un órgano corporal altamente desarrollado (Cf. Popper, 1982, p. 254). Afirma que el enfoque evolutivo le permite alejarse de las dificultades que surgen de las relaciones concretas entre cerebro y conciencia.³ Propone su teoría de los tres mundos. El mundo 1 que está compuesto por los cuerpos físicos. El mundo 2 que está compuesto por los estados mentales y el mundo 3 que es el conjunto de productos de la mente humana.⁴ Sólo podemos comprender el mundo de las experiencias mentales a partir de los contenidos del mundo 3; a partir de lo que se muestra en él. Considera que en el hombre mismo y en los animales hay muchos estados de conciencia, pero sólo le interesará referirse a la plena conciencia (autoconciencia) o sentimiento del yo. Su tesis principal es que el *ego*, el Yo o la conciencia de la propia identidad emergen en la evolución de la especie con las funciones superiores del lenguaje, es decir, junto a la creación de los contenidos del mundo 3. En segundo lugar, los efectos que producen el mundo 3 y el mundo 2, es decir, los contenidos culturales y los estados mentales le permiten afirmar que ambos son reales, por lo que la realidad es: 1) las cosas materiales, 2) todo aquello que produce cambios en estos objetos materiales (estados mentales) y 3) las teorías que pertenecen al mundo 3. Los tres mundos

³ Expresa que no se tiene todavía una teoría ampliamente aceptada, y que las opiniones son dispares, a pesar de la investigación y reflexión de autores, tales como Churchland, Crick, Penrose, Edelman, Searle, Dennet, entre otros, para la explicación de la relación entre nuestros cuerpos (estados fisiológicos) y nuestras mentes (estados mentales).

⁴ Si existe alguna jerarquía entre estos mundos, ésta sólo será evolutiva. Por lo que sabemos, el mundo 1 existió antes de que el segundo existiera y, al menos los rudimentos del mundo 2 existieron antes de que existiera el mundo 3. Por otro lado, si existe una posibilidad secundaria, el mundo 2 ocupa una posición subordinada con respecto al tercero, más bien que al contrario (cf. Popper, 1997, p. 54).

interactúan a través del mundo de la inteligencia humana; los estados mentales, que también son reales y cuyas teorías pertenecen al mundo 3, sólo pueden tener eficacia al ser ejercidas por la inteligencia humana (cf. Popper, 1997, pp. 53-57). Para Popper los objetos del Mundo 3 son abstractos (más abstractos que las fuerzas físicas), pero reales. Estos objetos son herramientas poderosas para cambiar el Mundo 1. Los objetos del Mundo 1 poseen efectos sobre el Mundo 1 a través de la intervención humana, lo cual constituye el Mundo 2 (el de los procesos mentales). Es decir, la inteligencia es un proceso que interactúa con los Mundos 2 y 3. Popper enlaza la conciencia plena del yo con el lenguaje. Por éste es posible concretar la intervención de la sociedad en la constitución de la persona humana.

Volvamos a Locke. Cuando Locke habla del problema de identidad personal, no utiliza el término de “persona” como sinónimo de “ser humano”, lo cual planteará otras dificultades. Compara Locke a un hombre que durante su vida no ha dado muestras de tener razón, con un loro inteligente y racional. En este caso, dice, el común de las personas no vacilaría en afirmar que el primero es un hombre y el segundo un animal, y que aunque éste último razonara, discurriera y filosofara, no dejaría de ser un animal muy inteligente. Para dar claridad a su argumentación plantea la posibilidad de que existiera un loro muy inteligente y racional.⁵ Sin embargo, con el ejemplo del loro, Locke busca enfatizar que, aunque para la mayoría de las personas este loro no fuera persona, en su discusión está implícito que lo es. Es decir, que para Locke el criterio físico, corpóreo, de identidad personal es inaplicable. Este ejemplo busca señalar la prioridad que tiene lo psicológico frente a lo corporal, aunque, desde una posición reductivista, parecería haber una contradicción, ya que en el fisicalismo o el materialismo la condición de posibilidad de lo psicológico está en el sistema neurológico.

Desde la perspectiva del cuerpo, filósofos como Bernard Williams, sostendrán que la identidad corporal es siempre una condición necesaria de la identidad personal. La corporeidad daría la posibilidad de individuación y restringiría la afirmación de un *ego* mental, idealista, cartesiano, metafísico (cf. Tirado, 1987, p. 14). Dicho de otro modo, “aprehender un *pensamiento* no es otra

⁵ Kathleen V. Wilkes argumentará que éste y otros casos ficticios, como lo veremos, carecen de fundamentación científica (cf. Wilkes, 1988).

cosa que estar en un estado que tiene esencialmente una estructura” (Tirado, 1987, p. 128). Sin embargo, al hablar Locke de un principio de individuación espaciotemporal, parece llevarlo a la contradicción, cuando afirma que “es la existencia misma [la] que determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie” (Locke, 1956, p. 312).

Otra cuestión importante es señalar el hecho de que la memoria falla. Si para Locke, es en la memoria donde radica la identidad, qué sucede cuando ésta se equivoca o se pierde. Locke sostendrá que hay persona solamente cuando hay continuidad de memoria, cuando hay continuidad de la corriente de conciencia. Entre algunas de las objeciones que le han hecho está la de Joseph Butler. A esta objeción se le denomina la objeción de circularidad o vicio de circularidad. Afirma que “la memoria no aparece como un ingrediente en la definición de identidad personal porque ésta ya la presupone con anterioridad, de la misma manera en que el conocimiento presupone la verdad” (Noonan, 1989, p. 11). Dicho de otro modo, la identidad personal no puede ser definida en términos de memoria ya que previamente a ésta, se tiene que tener un concepto de identidad personal. Lejos de que la memoria constituya la identidad personal, la presupone (Butler, 1975, p. 100).

Otros filósofos contrarios a Locke consideran que para tener una noción de identidad personal no basta con ser consciente de la propia identidad. Para ellos, la autoidentificación o autorreferencia no es suficiente. Algunos consideran que es necesario satisfacer el requisito o condición de generalidad, ya que la peculiaridad de la autorreferencia (modelo introspeccionista) se reduce a que no hay necesidad de emplear criterios de identidad para identificar al sujeto en la autoadscripción de predicados psicológicos. Álvaro Rodríguez Tirado se refiere a este conjunto de problemas como “la situación epistemológica de la primera persona” que tradicionalmente se debe a René Descartes. La doctrina wittgensteiniana sostendrá el *status* no-cognoscitivo de los testimonios de la primera persona contra la concepción de la autoconciencia que lleva implícito el dualismo cartesiano (cf. Tirado, 1987, p. 59).

Los autores que afirman que es necesaria la condición de generalidad como principio de verificación consideran que el autorreconocimiento supone que lo relevante de la experiencia de identidad personal no puede ser escrutada y definida solamente por el sentido común. Otros proponen adicionar un requisito o condición de generalidad a partir del cual se pueda entender y describir las experiencias de las otras personas, ya que para ellos la noción de un yo, individual y privado no satisface este requisito. George. H. Mead, desde la sociología, habla del “otro generalizado”, para quien es la comunidad o grupo social organizado quien proporciona al individuo su unidad de persona. La actitud del “otro generalizado” es la actitud de toda la comunidad. Aclara, sin embargo, que no somos solamente lo que es común a todos: cada una de las personas es distinta a las demás, pero es preciso que exista una estructura común. Este empleo de “conciencia”, de identidad personal, en Mead tiene necesariamente relación con el otro, es decir, reclama la experiencia subjetiva, reflexiva e intersubjetiva (cf. Mead, 1973, pp. 184-195). El debate en este punto exige a la filosofía el apoyo de la antropología y la sociología.

En relación a lo que es común a todos, Wilkes, desde la filosofía analítica, utiliza el término “clases naturales”.⁶ Esta noción permitirá hacer generalizaciones y, por lo mismo, realizar un estudio más sistemático. Sin embargo, concluye que es improbable que el término “persona” (equivalente al de “identidad” en la mayoría de los filósofos) pueda ser analizado o identificado como “clase natural” por la pluralidad de acepciones y posturas existentes. No obstante, al igual que Dennett señalará que “las típicas personas son racionales, pueden utilizar un lenguaje, son sistemas intencionales, requieren de un trato determinado de los otros, son agentes de conductas responsables, y parecen tener una especie especial de conciencia (autoconciencia)” (Wilkes, 2003, p. vii).⁷

La propuesta de Mead conducirá a una explicación sociológica de la identidad personal y la de Wilkes a la exigencia de un planteamiento cuya

⁶ “Clases naturales es una noción que le permite a la ciencia aislar algún grupos de objetos con el objeto de realizar un estudio sistemático de los mismos. Esta noción se aplica a objetos de los cuales es posible expresar leyes o hacer alguna generalización. Los seres humanos pertenecen a la especie biológica del *homo sapiens*, una clase natural en el amplio sentido señalado” (Wilkes, 2003, p. 15).

⁷ “Typical persons are rational, can use language, are Intentional systems, require certain kinds of treatment from others, are agents of responsible behaviour themselves, and seem to have some special kind of (self)-consciousness” (Wilkes, 2003, p. vii).

veracidad se apoye en argumentos científicos, aún cuando señala probables dificultades de coincidencia en diferentes percepciones debido a la imprecisión del término “persona”. La intención de este comentario es sugerir que “cuando se examinan términos no sustraídos de las clases naturales, será muy probable que surjan cuestiones sobre [qué es] lo más o menos relevante en el intento de definir lo que constituye la identidad personal, restando seriedad a los argumentos” (Wilkes, 2003, p. 15).

En resumen, algunas posiciones materialistas niegan a la conciencia valor ontológico o epistémico al afirmar que no hay nada más allá de los circuitos del cerebro, eliminando así el problema cuerpo-mente. Otras, como la de Searle y Popper, insisten que aunque la conciencia tiene su origen en eventos físicos del cerebro no se reduce a éstos, sino que emerge de ellos. Sostienen estos autores que a pesar de la cantidad de propuestas filosóficas no parece viable que éstas proporcionen una solución satisfactoria al problema cuerpo-mente, y más que soluciones señalan las dificultades del problema. Para ellos el problema consiste en reconciliar las perspectivas de la primera y tercera persona o al menos tender un puente entre lo subjetivo y lo objetivo a partir de la distinción entre la subjetividad y la objetividad. Tirado lo expresa así:

Que esa concepción de identidad personal involucrada en la concepción de nosotros mismos [satisfaga] el requisito impuesto por la condición de generalidad. En otras palabras, las peculiaridades de las formas en las cuales adquirimos conocimiento acerca de nosotros mismos -que hemos visto, subyacen al carácter *sui generis* de la autorreferencialidad- deben acomodarse a una teoría viable de la identidad personal [...] Esa teoría tiene que ser tal que dé cabida a esa concepción distintiva que cada uno de nosotros tiene de sí mismo y que a la vez satisface la condición de generalidad (Tirado, 1987, p. 195).

Pedro Enrique García Ruiz al analizar la postura de Francisco Varela, afirma que la oposición usual entre primera persona y tercera persona es un malentendido porque la perspectiva de la tercera persona es la comunidad de perspectivas de primera persona orientadas por principios epistémicos y normativos compartidos. En otros términos, el encuentro entre dos perspectivas de la primera persona constituyen una incipiente estructura de intersubjetividad. “Ésta es la base

ontológica mínima que posibilita la existencia de otras formas de relaciones significativas con el mundo (García Ruiz, 2007, pp. 14-15). La cuestión que busca subrayar es que únicamente un ser con una perspectiva de primera persona puede considerar significativamente al mundo, a los otros y a sí mismo.

Vemos entonces que analizar el estatuto de la identidad personal hace patentes los límites del alcance de nuestro conocimiento, de nuestras concepciones y de las diversas nociones que se tienen de ella. Locke lo expresa al decir que “quien se permita a sí mismo la libre consideración de asomarse a las oscuras e intrincadas partes de cada una de las hipótesis, difícilmente encontrará que su razón sea capaz de determinarlo de una manera fija. El alcance de nuestro conocimiento se queda corto, no sólo respecto a la realidad de las cosas, sino aún respecto a la extensión de nuestras ideas (Locke, 1956, pp. 540-541).⁸ No obstante, Locke está persuadido de que el conocimiento humano puede llegar más lejos si se libera la mente de prejuicios y opiniones. Para él, la conciencia es un fenómeno natural biológico; una parte de nuestra vida biológica como la digestión, el crecimiento o la fotosíntesis (Searle, 1997, p. 13). El interés de Locke por mantener la realidad objetiva de las sustancias particulares y la postulación razonable de constituciones internas abrió la posibilidad de una teoría filosófica que dejaba lugar a los avances de la ciencia física y a la observación empírica elemental. Si las cuestiones filosóficas no pueden ser dirimidas de manera concluyente, no significa, para él, que haya que abstenerse de todo trabajo de investigación y reflexión.

1.2. Teoría general de la identidad de John Locke

En su *Ensayo* Locke busca explicar las ideas de identidad y diversidad a partir de la afirmación de que “frecuentemente los términos absolutos significan relaciones” (Locke, 1956, p. 310). A la pregunta por la “identidad” responde que este término ofrece la ocasión para comparar ideas, como aquellas relaciones que nos permiten

⁸ Popper, racionalista, es consciente de los límites de la razón, por lo que sólo podemos aspirar a la verosimilitud (cf. Popper, 1994, p. 157).

hablar de causa y efecto o de tiempo y lugar. La “identidad” entendida como comparación consiste en que:

Al considerar una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados, la comparamos con ella misma como existente en otro tiempo; de donde nos formamos las ideas de identidad y de diversidad. Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos (Locke, 1956, p. 311).

Para él, la identidad viene dada en función de un criterio espacio-temporal, o mejor dicho, por la permanencia de un objeto en un lugar durante un determinado tiempo; la posibilidad de afirmar la identidad con algo mismo en diferentes tiempos. Esta definición corresponde a su idea sobre la identidad de la sustancia de los cuerpos, entendiendo ésta como cada partícula de materia, la cual mientras no se vea aumentada ni disminuida por la adición o sustracción de la misma continúa siendo idéntica: “En eso consiste la identidad, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente” (Locke, 1956, p. 311).

Un segundo argumento consiste en afirmar que es imposible que dos partículas de materia puedan ocupar un mismo lugar. Pareciera que su posición sobre la identidad y diversidad de las cosas, en un cierto tiempo determinado, no es problemática. Sin embargo, procederemos a analizarla y a problematizarla desde el mismo Locke.

La identidad en los cuerpos físicos. En el caso sobre la identidad de los objetos, Locke pone como ejemplo un reloj. Nos detendremos a revisar este ejemplo. Sostiene que el reloj es una construcción de partes dispuestas adecuadamente para un cierto fin que recibe el impulso de una fuerza exterior suficiente, a diferencia de los animales donde la fuerza brota del interior. Locke busca complicar el ejemplo del reloj al suponer que esa máquina es un cuerpo continuo cuyas partes organizadas pueden repararse, aumentar o disminuir debido a la adición o sustitución de las mismas. Sin embargo, el reloj de Locke continúa siendo el mismo

ya que lo que le otorga su identidad es la finalidad para la que fue construido. La cuestión de la identidad podría complicarse aún más si le hiciéramos a Locke las siguientes preguntas: ¿para ser un reloj, es necesario que esté funcionando? ¿Hay un reloj si se le retiran algunas partes esenciales, o si se desarma parcial o totalmente y luego se reconstruye? ¿Sí hubo reloj cuando estaba en piezas? Para sostener la tesis de Locke debemos afirmar que se trataba de un reloj en piezas, si esperamos que más tarde se reconstruya. Si se llega a reconstruir tenderemos a decir que anteriormente era un reloj en piezas de modo que, después de todo, sí hubo una historia-del-reloj continua en relación a una finalidad. La definición de Locke puede problematizarse aún más con el siguiente ejemplo: si se repara continuamente un barco a través de varios años poniéndole nuevas placas hasta que no quede ninguna pieza original del barco, y las piezas descartadas se reconstruyen en el mismo orden que al principio, tendremos finalmente dos barcos diferentes: ¿cuál de los dos, si es que se puede elegir, es el mismo barco que el barco original? Llamemos al barco que resultó de las reparaciones constantes el barco del marino, y al que se ha construido con las piezas descartadas el barco del anticuario; de hecho, es factible que no sea nada más que una pieza de museo, mientras que el otro puede seguir navegando (cf. Mackie, 1988, pp. 178-179). La teoría de Locke nos llevaría a decir que el barco del marinero es el mismo barco que el original, dado que existe una historia-de-barco-continua ligada con el término de finalidad, un cierto fin para el cual fue construido. Mientras que el barco del anticuario es sólo la colección de los mismos componentes-de-barco original; lo que los liga es una historia continua de lo que en la mayor parte del tiempo ha sido una colección dispersa de componentes-de-barco, y una colección dispersa semejante no es un barco, aunque haya formado parte de otra cosa que innegablemente era un barco en funciones. La idea de finalidad constituye un elemento importante en la constitución de la identidad de los cuerpos físicos en Locke (1956, p. 314). Queda señalado un problema, aparentemente no resuelto en su doctrina, ya que plantea una contradicción; no es posible que dos o más sean uno.⁹ Sin embargo, la cuestión, quedaría resuelta para Locke sobre la base de haber

⁹ Parfit retomará estos elementos de la doctrina de Locke que ponen la posibilidad de llegar a nociones contradictorias para argumentar que la identidad no es lo que importa. Este tema se

pensado al reloj o al barco como un artefacto, producto de una construcción de partes dispuestas adecuadamente para un cierto fin. Ahora revisaremos el planteamiento de Locke sobre la identidad en los seres vivos.

La identidad de los vegetales. Mantiene Locke que pareciera ser más difícil determinar la identidad en las criaturas vivas por su complejidad. “Es la existencia misma que determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie” (Locke, 1956, p. 312). En este caso la existencia (como organización) otorga el principio de individuación. En el caso de cuerpos físicos es evidente, para Locke, que el principio de individuación, considerado en cualquier instante de su existencia, es, en ese instante, el mismo consigo mismo y continuará siéndolo mientras su existencia se continúe. Si se añaden átomos o se quitan ya no será la misma masa o el mismo cuerpo. En el caso de las máquinas, como lo sería un reloj, la definición de identidad incluye las nociones de organización, construcción, disposición y finalidad. En cambio, en el estado de las criaturas vivas, su identidad no depende de una masa formada de las mismas partículas. En este caso, la variación de grandes porciones de materia no altera la identidad. Pone por ejemplo un árbol que de ser una planta pequeña se convierte en un gran árbol. Complementa con otro ejemplo, el de un potro que se convierte en un caballo. Árbol y potro, aunque hayan sufrido cambio de partes, continúan siendo el mismo árbol y el mismo caballo. La razón que ofrece Locke es que la identidad no se aplica de igual manera a una masa de materia que a los cuerpos vivos. En este sentido es posible decir que la identidad en Locke es relativa, según el objeto de que se trate.

La diferencia entre una planta y una masa de materia está en que, en la segunda, la masa de materia sólo es la cohesión de partículas. En la planta se manifiesta una disposición y una organización. Esta disposición y organización son las convenientes para recibir y distribuir el alimento necesario y continuar la vida vegetal en un cuerpo coherente que participa de una vida común. Para Locke, una planta continúa siendo la misma mientras siga participando de la misma vida, aún

desarrollará en el siguiente capítulo.

cuando ésta sea comunicada a nuevas partículas de materia, unidas vitalmente a la planta viva. Lo expresa diciendo que:

Porque como esa organización está en todo momento en cualquier agregado de materia, se distingue, en ese concreto particular, de toda otra organización, y constituye esa vida individual que, existiendo constantemente desde ese momento, tanto hacia atrás como hacia delante, en la misma continuidad de partes que se suceden insensiblemente y que están unidas al cuerpo vivo de la planta, tiene así esa identidad que hace que sea la misma planta, y que hace que todas sus partes sean las partes de una misma planta, durante todo el tiempo que existan unidas en esa organización continuada que es la adecuada para transmitir esa vida común a todas las partes así unidas (Locke, 1956, p. 314).

El caso del bulbo de narciso puede mostrar la deficiencia del argumento de Locke. Este bulbo puede dividirse espontáneamente en dos partes más o menos iguales, cada uno de los dos bulbos que existe en un tiempo posterior está ligado por una vida vegetal continua con el bulbo que existía en un tiempo anterior. ¿Es por tanto, cada uno de los bulbos posteriores el mismo bulbo que el original? Según el argumento de Locke sí seguirían siendo la misma planta. Lo expresa así:

Siendo, pues, lo que constituye la unidad de la planta esa organización de sus partes en un cuerpo coherente que participa en una vida común, una planta continúa siendo la misma mientras siga participando de la misma vida, aún cuando esa vida sea comunicada a nuevas partículas de materia, unidas vitalmente a la planta viva, en virtud de una semejante organización continuada, que sea la conveniente a esa especie de planta (Locke, 1956, pp. 313-314).

En este caso específico podemos apreciar una contradicción debido a que, si en el ejemplo el bulbo se divide en partes iguales y sobreviven ambas mitades, parecería inconsistente decir que ninguno de los dos es el bulbo original; pero sería arbitrario decir que uno lo es y el otro no y decir que ambos son el mismo que el original sería nuevamente violar la lógica de la identidad. Nuestro problema es cómo hacer coincidir los conceptos y la lógica de la identidad y las cosas persistentes con este ejemplo. El concepto de identidad que propone Locke no encuentra dificultades cuando se aplica a cosas inmutables, pero sí las encuentra cuando amplía la

definición de la identidad a una vida vegetal. Dado que los dos bulbos posteriores son dos bulbos, en distintos lugares, la relación no puede obedecer a la lógica usual de la identidad. Porque queremos evitar una elección arbitraria, no podemos hacer ninguna (cf. Mackie, 1988, p. 179). Por lo anterior, es claro que para Locke la identidad es relativa según el objeto de que se trate, y la definición de identidad no se aplica de igual manera a los cuerpos vivos, a una masa de materia o a una máquina. Los requerimientos para la mismidad de un átomo son diferentes de los de la mismidad de un árbol o de un hombre y la de un reloj. En el caso del bulbo la identidad parece ser algo entre la unidad y la pluralidad, y, sin embargo, no es nada entre éstas.

Después de analizar los ejemplos dados, la identidad se vuelve problemática. En este sentido el tema de identidad y diversidad es más complejo de lo que Locke pensó. Esto pareciera darle cierta plausibilidad a la afirmación de Hume en el sentido de que la identidad es una ficción.

La identidad de los animales. En este punto Locke argumenta de manera similar a como lo hace para describir la identidad de los vegetales y la de los cuerpos físicos. Quiere mostrar qué es lo que hace que los animales puedan continuar siendo ellos mismos, es decir, en qué radica su identidad. Si en las máquinas (reloj) su identidad consiste en ser una organización o construcción de partes dispuestas adecuadamente para un cierto fin que sea capaz de ser realizado cuando se recibe el impulso de una fuerza suficiente, en el caso de los animales es lo mismo. Su identidad la constituye “la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (Locke, 1956, p. 314). Es decir, la identidad de los animales radica en una vitalidad continua unida a un cuerpo organizado y a una fuerza, en el sentido físico (newtoniano) que procede del interior.

La identidad del hombre. Es importante tener en cuenta que Locke distingue entre hombre y persona. Para él, hablar de la identidad del hombre equivale a hablar de la identidad de cualquier animal, por lo que repite la misma definición dada a la

identidad de los animales. Hablar de la identidad del hombre, de un mismo hombre, supone la participación de “una misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces y en sucesión, vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (Locke, 1956, p. 314). Locke, que no ha hecho distinción entre identidad animal e identidad humana, sí la hace entre identidad de hombre e identidad de persona. Para Locke, una cosa es ser la misma sustancia, otra cosa es ser el mismo hombre y otra cosa ser la misma persona; son tres nociones diferentes que a la vez significan diferentes formas de entender la identidad.¹⁰ Al distinguir identidad de hombre e identidad de persona está negando que la participación de la misma vida continuada mediante partículas de materia constantemente fugaces, y en sucesión, vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado sea la persona, o que estas características constituyan la identidad personal. Dicho de otro modo, el mismo cuerpo humano viviente con su continuidad de vida animal constituye el mismo hombre, pero no necesariamente a la misma persona. Como ya hemos dicho hombre y persona no son lo mismo; ni tampoco son lo mismo identidad humana e identidad personal en Locke.

1.3. La unidad de la conciencia y la noción de persona

Hemos visto que Locke coloca la identidad del hombre en lo mismo en lo que radica la identidad de los animales, es decir, “en un cuerpo adecuadamente organizado en un instante cualquiera, y que, desde entonces, continúa en esa organización vital por una sucesión de varias fugaces partículas de materia que están unidas a ese cuerpo” (Locke, 1956, pp. 314-315). Sin embargo, preguntar por aquello que constituye la identidad de las personas, de nosotros mismos, es una preocupación más amplia e interesante, ya que ésta es objeto y tema de grandes debates filosóficos, éticos, religiosos, psicológicos, legales y científicos. Hemos señalado ya algunas dificultades surgidas a partir de la definición identidad relativa

¹⁰ Para determinar la identidad personal no es necesaria la unidad de la sustancia entendida ésta como las partículas de materia; o entender al mismo hombre como un cuerpo vivo organizado, cuya misma vida continuada se comunica a diferentes partículas de materia, unidas a ese cuerpo vivo organizado.

al referirnos a la identidad vegetal. La complejidad del tema aumentará al cuestionar sobre lo que constituye la identidad de una persona. Para responder en qué consiste la identidad personal en Locke, primero habrá que considerar qué entiende por persona.

1.3.1 La identidad personal

Hemos dicho que para Locke persona es “un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 1956, p. 318). En esta definición, la conciencia es lo que constituye la identidad personal; es la conciencia lo que me hace ser el mismo yo, la misma persona a lo largo del tiempo. Tener conciencia es:

Algo inseparable del pensamiento y que me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe [...] Tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional (Locke, 1956, p. 318).

El argumento es que la conciencia es inseparable del pensamiento. Ese tener conciencia puede extenderse hacia atrás para permitirle comprender cualquier acción o pensamiento pasado, ejecutada por sí mismo y que el sí mismo reflexiona sobre ella en el presente. El problema, ha dicho Locke, es que con frecuencia se confunde el significado de las nociones de persona, de hombre y de sustancia. Esto impide distinguir las diferentes identidades. Son tres nombres que significan tres ideas diferentes. Para determinar la identidad personal no es necesaria la unidad de la sustancia entendida ésta como las partículas de materia; o entender al mismo hombre como un cuerpo vivo organizado, cuya misma vida continuada se comunica a diferentes partículas de materia, unidas a ese cuerpo vivo organizado. Locke considera que esta confusión tiene su origen en la creencia común de las personas que les hace identificar la idea de un cuerpo formado de cierto modo y unido a ese

ser con la idea de persona, es decir, que no es tan solo la idea de un ser pensante o racional lo que constituye la identidad personal, sino que incluye al cuerpo (cf. Locke, 1956, pp. 317-318). Recordemos que al comparar a un hombre que durante su vida no ha dado muestras de tener razón, con un loro inteligente y racional dice que el común de las personas no dudaría en afirmar que el primero es un hombre y el segundo un animal y aunque éste último razonara, discurriera y filosofara no dejaría de ser un animal muy inteligente. Por lo tanto, considera que es necesario diferenciar entre pensamiento o racionalidad y cuerpo. La razón está en que pensamiento y racionalidad constituyen las premisas en su investigación acerca de lo que constituye la identidad personal.

De lo que se trata es “saber qué es lo que hace a una misma persona, y no de saber si es la misma idéntica sustancia la que piensa siempre en la misma persona, lo que nada importa en este caso” (Locke, 1956, p. 319). Esto le va a permitir a Locke hacer la distinción entre las siguientes afirmaciones: 1) la identidad personal subsiste en el cambio de sustancias, 2) pero no subsiste cuando el cambio es de sustancias pensantes. Es claro, entonces, que cuando Locke se refiere a sustancia en el tema de identidad personal habla exclusivamente del cuerpo físico vitalmente organizado.

Dice Locke que “diferentes sustancias pueden estar unidas en una sola persona por una misma conciencia de la cual participen; así como diferentes cuerpos están unidos por la misma vida en un solo animal, cuya identidad se mantiene, dentro del cambio de sustancias, en virtud de la unidad de una vida continuada” (Locke, 1956, p. 319). Locke ha explicado este punto cuando se ha referido a la identidad del hombre. La ha definido “como un cuerpo adecuadamente organizado en un instante cualquiera, y que, desde entonces, continúa en esa organización vital por una sucesión de varias partículas fugaces de materia que están unidas a ese cuerpo” (Locke, 1956, pp. 314-315). Al referirse a la sustancia como partículas fugaces de materia está justificando la posibilidad de hablar de diferentes sustancias o diferentes cuerpos en los seres vivos. Las sustancias o partículas en sucesión se unifican en la organización vital y el funcionamiento adecuado. Esto le da la posibilidad a Locke de afirmar el cambio de sustancias. Otra manera de decir lo mismo sería cuando alguien se corta una mano,

éste órgano ha dejado de ser parte del sí mismo sin que ocurra un cambio en la identidad personal. Continúa Locke con su argumento: “Como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea el mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscrita a sólo una sustancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas sustancias” (Locke, 1956, p. 319). Si el tener conciencia es lo que hace que un hombre sea el mismo para sí mismo y de eso depende la identidad personal, para él, la continuidad de conciencia constituye lo medular en su teoría sobre la identidad de la persona. Para afirmar la identidad como algo continuado de una persona, es necesario que la experiencia fluya hacia la siguiente experiencia en alguna corriente de conciencia. Esto hace necesario explicarla en términos de memoria, como ya hemos visto. Sin embargo, lo anterior parece complicarse al afirmar Locke lo siguiente: “Porque en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el mismo sí mismo personal” (Locke, 1956, p. 319).

Hay que preguntarnos, entonces, si la identidad de la persona persiste allí donde la memoria comienza a flaquear por efecto de la distancia en el tiempo o alguna otra causa. A este respecto dice Locke: “No más sería dos personas, por efecto de la distancia en el tiempo o de cambio de sustancia, que un hombre sería dos hombres por el hecho de usar distintos vestidos hoy de los que usó ayer, con un largo o breve sueño de intermedio, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas” (Locke, 1956, p. 319). Lo anterior pareciera afirmar que la corriente de conciencia no se interrumpe con un largo o breve sueño y que la identidad aparece como algo continuado en una persona a pesar de ello. Esto parece confirmar el hecho de que olvidar nuestras acciones pasadas o el no reflexionar constantemente sobre el sí mismo pasado no constituye un obstáculo para la continuidad de la identidad personal, como tampoco constituye un argumento para negar la identidad cuando ocurre un cambio de sustancias. Dicho de otro modo, todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona, a la cual ambas pertenecen. Pero la

situación parece complicarse con la siguiente afirmación de Locke que parece otorgar a la memoria una retención que en nuestra experiencia diaria descubrimos que no posee. El argumento de Locke es el siguiente: “Porque en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el sí mismo personal” (Locke, 1956, p. 319).

Es necesario hacer una objeción a este argumento, ya que no es posible repetir ideas de acciones pasadas con la misma conciencia que se tuvo de ellas en un principio. Siempre olvidamos. Sin embargo, parece que Locke intenta responder a esta objeción limitando el alcance de la conciencia al decir: “Porque por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora sí mismo para sí mismo; y así será el mismo sí mismo hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas o venideras” (Locke, 1956, p. 319). Afirmar que será el mismo sí mismo hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas, parece poner un límite a la continuidad de la identidad personal.

1.3.2 Algunas objeciones y dificultades en relación a la pérdida de memoria

Si en el tener conciencia reside la identidad personal, qué es lo que sucede cuando el tener conciencia se ve constantemente interrumpido por el olvido, o cuando no reflexionamos sobre nuestro sí mismo pasado, o cuando dormimos profundamente, ¿continuamos siendo la misma sustancia o la misma cosa pensante? En el párrafo 19, Locke se refiere a esta dificultad al preguntar por lo que sucedería si alguien, yo mismo, pierdo por completo la memoria de algunas partes de mi vida sin que haya posibilidad de recobrarla, de manera que quizá yo no vuelva a tener conciencia de esos actos. “¿No soy, acaso, la misma persona que llevó a cabo esos actos, que tuvo esos pensamientos, de los cuales alguna vez tuve conciencia, aunque ahora los he olvidado?” (Locke, 1956, p. 326). Responde que:

Es necesario advertir a qué se aplica la palabra yo; o sea, que en este caso designa solamente al hombre. Y como se supone que el mismo hombre es la misma persona, se supone sin dificultad que la palabra yo también significa la misma persona. Sin embargo, si es posible que un mismo hombre tenga en diferentes momentos, distintas e incommunicables conciencias, no hay duda alguna de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos (Locke, 1956, p. 326).

Lo anterior significa que, desde su propia teoría de identidad personal, es posible hablar de diferentes identidades personales en un mismo hombre. Lo ejemplifica al decir que “si el mismo Sócrates, despierto y dormido no participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona” (Locke, 1956, p. 326). En el caso ficticio en el que dos hombres (cuerpos distintos) participaran de una misma conciencia sería una persona en dos cuerpos distintos. Esta idea la expresa en el siguiente párrafo:

Si pudiéramos suponer dos conciencias incommunicadas actuando en un mismo cuerpo, la una durante el día, la otra durante la noche; y si suponemos, por otro lado, una misma conciencia actuando por intervalos en dos cuerpos distintos, si en el primer caso el hombre de día y el hombre de noche serían dos personas distintas como Sócrates y Platón. En el segundo caso, habría solamente una persona en dos cuerpos distintos (Locke, 1956, p. 328).

Lo que dice Locke es que si, de manera inversa, tuviéramos la misma conciencia actuando por intervalos en dos cuerpos distintos, se trataría de la misma persona en los dos cuerpos. Podríamos tener a una conciencia, y ya no a un hombre, con dos vestimentas distintas. “Resulta, pues, que el sí mismo no queda determinado por la identidad o la diversidad de la sustancia, de lo cual no se puede estar seguro, sino solamente por la identidad de un tener conciencia” (Locke, 1956, p. 329). Lo anterior confirma la prioridad que confiere Locke a la conciencia, a lo psicológico, con respecto al cuerpo, a la identidad de la persona con respecto a la del hombre. Según él, la identidad personal puede continuarse en una sucesión de diversas sustancias (cuerpos). Como se puede ver, Locke imaginó una serie de casos en los cuales la identidad y la diversidad de cuerpo y conciencia, no siempre van juntos,

sino que se separan y combinan en diferentes formas.¹¹ En todas estas diversas combinaciones es plausible afirmar que tenemos la misma persona donde, y sólo donde tenemos la misma conciencia; la mismidad del cuerpo vivo no es ni necesaria ni suficiente para constituir la misma persona. “Lo cierto es que a la identidad personal no la podemos poner en ninguna otra cosa que no sea solamente en el tener conciencia (que es aquello que solamente hace eso que llamamos *sí mismo*” (Locke, 1956, p. 327); no habiendo conciencia no hay persona.

Para reforzar este argumento se vale de la experiencia común del sentir de la humanidad al recordar que las leyes humanas no castigan en el mismo hombre al loco por las acciones del hombre sano. Tampoco castigan al hombre sano por las acciones del hombre loco, de donde se hacen de ellos (el loco y el sano) dos personas, aún siendo el mismo hombre. Estos modos de hablar cuando afirmamos de alguien que no es él mismo, o que está fuera de sí mismo, son frases que indican que el sí mismo ha sufrido un cambio, que lo que lo constituye al sí mismo de la misma persona ya no estaba en ese hombre. Se podría pensar que quienes observaron estas situaciones tienen la seguridad de que el sí mismo había sufrido una transformación, que lo que lo constituía ya no estaba presente en esos hombres (cf. Locke, 1956, pp. 326-328). La identidad personal desde la interpretación de Locke correspondería, en términos psicológicos, más a la noción de personalidad que a la de persona. Sin embargo, concediendo que a Locke le interesa definirla en esos términos estaremos dando la razón a Wilkes, quien previamente ha señalado las dificultades que surgen a partir del uso multívoco del término persona. Así, las afirmaciones de Locke, en lo que él considera ser persona o criterio de identidad personal, sólo denotan diferentes conductas en el mismo sujeto. Comenta Williams que si éste es el caso, como parece ser, sería fácil responder a Locke haciéndole notar la distinción entre identidad psicológica (que tendría que ver con aspectos de la personalidad: cambios súbitos de carácter que ocasiona un cambio en el tipo de persona) e identidad física o corporal donde la identidad admitida por Locke tiene que ver con la referencia al cuerpo. Así, en los casos señalados por Locke, dice Williams, parece que todavía nos encontramos con que la aplicación normal de un

¹¹ Locke introdujo en la filosofía el método de la construcción de casos enigmáticos adoptado por muchos autores posteriores que han realizado contribuciones a esta discusión.

criterio “mental” conlleva el criterio “corporal”, puesto que la noción de persona correspondería al de personalidad o al de tipo de persona. Abundando en el tema de la memoria, Williams considera que el criterio de la memoria es insuficiente, ya que “olvidar” es la condición de la mayor parte de nosotros. Por esta razón habría que preguntar a otros sobre nuestro pasado. Para este filósofo es necesario volver al mundo de los criterios públicos, de la acción, de los acontecimientos y, como hemos visto, de lo corpóreo (Williams, 1986, p. 29).

1.4. Algunas objeciones en relación a la negación lockeana de la importancia de la identidad corporal

En este punto, también los argumentos Williams apuntan contra Locke. Este filósofo buscará mostrar que la identidad corporal es siempre una condición necesaria de la identidad personal. Sólo a partir de este criterio es posible asumir la noción de continuidad espacio-temporal. Sostiene que al discutir este tema, es fácil incurrir en modos de hablar que sugieren que resulta sencillo divorciar las consideraciones “corporales” y las otras (cf. Williams, 1986, p. 12). Su crítica va en la misma dirección que la de Wilkes cuando afirma que el tema de identidad personal ha sido tierra fértil para la realización de experimentos (*thought experiments*) que, a su juicio, resultan extraños, entretenidos y confusos, pero no concluyentes (Wilkes, 2003, p. vii). Para ambos filósofos sólo es posible separar lo corporal de lo mental en la ficción y no en la realidad.

Williams también va a utilizar argumentos basados en casos ficticios para mostrar que la identidad corporal es necesaria para la identidad personal. Menciona como ejemplo un caso en el cual todos los sucesos que un hombre llamado Charles afirma haber presenciado y todas las acciones que afirma haber hecho apuntan a la biografía de una persona en el pasado llamada Guy Fawkes.¹² Dice Williams que:

¹² Guy Fawkes (1570-1606) participó en la “conspiración de la pólvora”. Pretendía volar el Parlamento inglés en el momento en que la familia real se encontraba en él. Descubierto, fue ejecutado.

Podemos decir que Charles tiene el mismo carácter, y el mismo pasado supuesto, que Fawkes; lo cual equivale a decir que, en ciertos aspectos, son exactamente semejantes. Esto no es lo mismo que decir que son en absoluto idénticos. El único caso en que la identidad y la semejanza podrían distinguirse, [...] es el del cuerpo: el mismo cuerpo y un cuerpo exactamente semejante señalan una diferencia real. Por lo tanto, defenderé que la omisión del cuerpo escamotea todo el contenido a la idea de la identidad personal (Williams, 1986, p. 23).

Entre los objetos materiales podemos formular la distinción entre identidad y exacta semejanza. No es lo mismo decir que dos personas viven en la misma casa que decir que viven en casas exactamente semejantes. Si vamos a describir la relación de Charles con Guy Fawkes en términos de exacta semejanza de todo, con excepción del cuerpo, vamos a encontrarnos con dificultades en términos de memoria, pues no podemos decir que tienen los mismos recuerdos. Para describir el cambio de identidad de Charles con la de Guy Fawkes se necesita identificar a una persona que pueda suponerse ha visto y hecho las cosas que Charles; es decir, que ambas afirmaciones de acciones y de memoria encajen en la vida de Fawkes. Dice Williams que esto sólo podría verificarse conociendo lo que Fawkes hizo a través de testigos presenciales de sus actividades. Además estos testigos presenciales tienen que haber visto el cuerpo de Fawkes. Es decir, es necesario que sus testimonios se conecten con la historia de una persona y también es necesario poder contar con la continuidad de su cuerpo. En este sentido es que afirma Williams que “una condición necesaria para lograr la supuesta identificación sobre bases no corporales es que, en algún momento, las identificaciones se hagan sobre bases corporales” (Williams, 1986, p. 23).

Para reforzar la importancia de la identidad corporal propone Williams nuevas consideraciones y retoma el caso del intercambio del cuerpo del emperador con la personalidad del campesino. Niega la posibilidad de que sea lógicamente posible que el cuerpo del primero tenga la personalidad del campesino y viceversa, ya que si la voz cuenta como rasgo y función corporal, cómo podrían expresarse las rudas imprecaciones del campesino en los cultivados tonos del príncipe, o las agudezas del emperador en la rudeza del campesino. Algo similar sucedería con otros rasgos físicos. El cuerpo del emperador podría incluir el tipo de rostro que no

podiera expresar la desconfianza del campesino, los movimientos de las manos, etc. Lo que Williams quiere decir es que la propia historia personal (experiencias, acciones y acontecimientos) también nos va configurando corporalmente (cf. Williams, 1986, p. 25). En oposición a lo que sostiene Locke, y también con una explicación psicologista simplista como la mencionada, el cuerpo también conforma la identidad de la persona, y la voz, actitudes, gestos, movimientos no parecen ser sólo un ropaje que se quite o se ponga. El concepto de intercambio de cuerpos no puede darse por sentado y tiene para Williams límites lógicos. “El asunto es más profundo, de que cuando se nos pide distinguir entre la personalidad de alguien y su cuerpo, no sabemos realmente qué distinguir de qué” (Williams, 1986, pp. 25-26).

Parece que una primera conclusión, siguiendo a Williams, podría ser que la única teoría que parece reunir una serie de argumentos congruentes acerca de la existencia y la persistencia de las personas es una teoría que describa y muestre cómo éstas existen encarnadas y ocupando una región en el espacio. “Sólo en estos términos podemos explicar el hecho de que las personas puedan verse a sí mismas desde la perspectiva de la tercera persona, esto es, puedan pensar en sí mismas en forma objetiva” (Wiggins citado en Tirado, 1987, p. 220). También es posible pensar, a diferencia de Locke, que el criterio de memoria no se sostiene por sí mismo, sino que es parasitario del criterio de continuidad corporal (criterio físico). Considera Mackie que le haría falta a Locke justificar los requerimientos de la auténtica memoria pues no somos inmunes al error, aunque ésta, sin duda, nos ofrece un acceso especial a nuestro pasado.¹³

Lo importante es señalar que a partir de aquí han comenzado los intentos de separar los criterios “corporales” y “mentales”; es decir, la posibilidad de describir casos más drásticos. Lo inverosímil surgirá con el cambio de un criterio psicológico a uno ontológico que intenta separar lo mental de lo físico. El problema importante, de ahora en adelante, se concentrará en la pregunta de si puede haber identidad personal sin la identidad corporal.

¹³ La memoria ya encierra en su noción algunas dificultades, pues podemos entenderla como unitaria, fragmentada, potencial, etc. (cf. Mackie, 1988, p. 222).

2. El origen de las creencias y la identidad personal en David Hume

En la historia de la filosofía George Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776) son presentados como el continuadores del movimiento iniciado por Locke (1632-1704). El movimiento lockeano busca probar que los hombres no pueden tener conocimiento de la realidad concreta a no ser por la experiencia de los sentidos; estas experiencias se convierten en sensaciones y percepciones para, posteriormente, constituirse en ideas que se convertirán en el objeto de reflexión para la razón. Esta información es proporcionada por los sentidos de manera atomizada, por lo que cualquier afirmación que se haga sobre la misma tiene que estar debidamente organizada por las operaciones mentales. Locke y Berkeley caracterizan y conservan la mente en el ámbito de lo conocido. Para ellos la mente es “el lugar donde se llevan a cabo las relaciones entre ideas y, por lo tanto, el recipiente o escenario que queda por establecer y delimitar” (Rosario Silva, 2006, p. 9). Sin embargo, Berkeley radicaliza la posición de Locke al negar que los objetos físicos puedan existir sin ser percibidos, es decir, reduce los objetos físicos a ser mera posibilidad de sensación. Si Berkeley ha eliminado la materia como ésta es concebida por los físicos, dice A. J. Ayer, al menos ha dejado intacta la mente. Hume lleva a sus últimas consecuencias esta postura al negar no solamente la existencia de los objetos físicos, sino también la existencia de las mentes como seres que mantienen su identidad a través del tiempo, y en la forma como se puede creer en la existencia de sustancias materiales (cf. Ayer, 1980, p. 16). Por ser fundamental para Hume la investigación del origen de las ideas sacrificará la ontología a su teoría del conocimiento. En esto consiste su escepticismo. El escéptico cree en las apariencias en tanto que son inmediatamente presentes a la conciencia y se le imponen. Hace objeto de duda todo lo demás y se abstiene de emitir ningún juicio sobre la realidad de las cosas o sobre lo que son en sí mismas (Verneaux, 1979, p. 33). Según Hume, “la duda escéptica, tanto con respecto a la razón como a los sentidos, es una enfermedad que no podremos curar nunca, sino que debe volver a surgir en nosotros en cada momento, aunque podamos

expulsarla y a veces parecemos que nos hallamos enteramente libres de ella” (Hume, 1992, p. 284).

Entre las ideas (creencias) más importantes en la vida del hombre, dice Hume, están la idea del yo, la creencia en el mundo externo y la causalidad. Estas ideas son algo que da por supuesto en la vida diaria. Sin embargo, al buscar el fundamento racional que las justifique descubre que no lo tienen. Es necesario eliminar todo elemento teórico que rebase los límites de la experiencia (Silva, 2006, p. 37). Por esta razón Hume se propone encontrar el fundamento del yo, de la identidad personal, en el *Tratado de la naturaleza humana*. Para Hume, “el problema de la identidad personal, se convierte en la búsqueda por el origen y proceso mental de la creencia en el yo” (Silva, 2006, p. 20). Su método consistirá en ofrecer una serie de argumentos negativos o razones para mostrar la falsedad de estas creencias. Aprobados los argumentos procederá a la explicación positiva, psicológica o naturalista. Hume trata de encontrar cuál es el origen de estas creencias y actitudes. Después de examinarlas y de demostrar que carecen de todo fundamento procederá a la explicación causal positiva de su origen (Barry Stroud, 1995, p. 30).¹⁴ En esto consiste la tarea de la ciencia del hombre y considera que su papel es descubrir, por medio de una investigación empírica, cómo y por qué tenemos esas ideas y creencias que, a su juicio, no tienen fundamento racional. Se propone observar a los seres humanos y ver cómo se nos presentan en realidad. En su investigación busca mostrar que la razón no tiene el papel que tradicionalmente se le ha atribuido.¹⁵

Al proponer el método experimental de las ciencias para investigar la naturaleza del hombre busca desplazar el modo especulativo de filosofar. Tratará de hacer en el ámbito humano lo que piensa que la filosofía natural ha hecho en el resto de la naturaleza. En su *Disertación sobre las pasiones* dice: “No pretendo haber agotado aquí esta materia. Bastaría a mi propósito haber hecho ver que, en la

¹⁴ Según la teoría de las ideas humeanas es imposible comprender perfectamente una idea sin rastrear su origen y examinar la impresión primaria de la que surge. Si Descartes parte de la evidencia del “yo soy”, Hume pretenderá la justificación del yo, ya que la certeza pertenece al terreno de las ideas que no varían, por ejemplo, la del cuadrado.

¹⁵ Para Hume, “el yo es una identidad personal producto de la imaginación y confirmada por las pasiones, las cuales aseguran la creencia en uno mismo, dada la intensidad de los sentimientos” (Silva, 2006, p. 32).

producción y conducta de las pasiones hay cierto mecanismo regular, susceptible de una disquisición tan precisa como las leyes del movimiento, de la óptica, de la hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural” (citado por Stroud, 1995, p. 15). Para él filosofía natural es lo mismo que hoy conocemos como física, química y biología. Norman Kemp Smith denomina a este modo de filosofar naturalismo filosófico (Stroud, 1995, p. 9).

Hume intenta elaborar una teoría general de la naturaleza humana que explique por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten. El medio para lograr lo anterior es observarlos en varias circunstancias y confrontar las conclusiones contra ulteriores hechos observables. La experiencia sólo da datos particulares, y cada vez que el espíritu (razón) afirma una verdad necesaria y universal la saca de sí mismo, no de la experiencia (Verneaux, 1979, p. 57). Sobre la base de la experiencia Hume se propondrá llegar tan lejos como se pueda en la búsqueda de principios simples y generales. Asume que una teoría de las ideas, en los términos mencionados, constituye el mejor modelo que puede proporcionar los elementos para entender la mente humana, comprender cómo es que pensamos, sentimos y tenemos determinadas creencias e ideas. Esta teoría se basa en la experiencia (sensaciones y percepciones), en ciertos principios básicos y disposiciones mentales. Este es el punto de partida del sistema de Hume. La exposición que hace de ella es breve y no siempre clara. Sin embargo, es necesario ubicar la explicación del yo, en Hume, en el marco de la teoría de las ideas que formula. En su teoría sobre el origen de las ideas, el principio de causalidad tiene un lugar muy importante, así como en todos los razonamientos sobre cuestiones empíricas o de existencia debido a que es la única relación que nos permite hacer inferencias que van más allá de los datos inmediatos.

2.1. Teoría de las ideas. Impresiones e ideas

Hume llama percepciones a todos los contenidos de la mente. El pensamiento y todas las actividades mentales ocurren cuando tenemos una percepción. Cuando alguien ve, oye, tiene dolor, ama o piensa se debe a que hay una percepción en su

mente.¹⁶ Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponderse. De la conjunción constante entre impresiones e ideas semejantes Hume concluye que hay una conexión importante entre ellas y que no puede deberse a la casualidad, sino que muestra una dependencia entre impresiones e ideas. Las impresiones de sensación son los datos inmediatos de los sentidos, y la mente, originariamente, no contiene ninguna percepción. Todos sus contenidos provienen de los sentidos. Las impresiones de reflexión son posteriores a las de sensación y derivan de ellas. Para Hume, el pensamiento y los fenómenos mentales se reducen a la ocurrencia o aparición en la mente de percepciones, por lo que concluye que “es imposible comprender perfectamente una idea sin rastrear su origen y examinar la impresión primaria de la que surge” (García de Oteyza, 1984, p. 11). Plantear lo anterior le permite a Hume presentar su teoría de las ideas como una verdad a la cual se ha llegado por la experiencia.

2.2 Memoria e imaginación

Hay dos facultades por las que reproducimos impresiones o ideas que ya han ocurrido en la mente. Son la memoria y la imaginación. La memoria preserva la forma original en que los objetos o sensaciones de los mismos fueron percibidos. Si la memoria no reproduce fidedignamente significa que hay un defecto en dicha facultad. Las percepciones de la memoria sirven como base para realizar inferencias causales.¹⁷ En cambio la memoria no está limitada a reproducir con la misma forma y orden nuestras percepciones y puede cambiarlas intercalando,

¹⁶ Para Hume todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros: impresiones e ideas. La diferencia entre ellas está en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. Las percepciones que entran con más fuerza las llama impresiones (todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones). Las ideas son las imágenes débiles de las impresiones que quedan en el pensamiento y razonamiento. Ideas e impresiones parecen siempre corresponderse. A su vez las impresiones como las ideas pueden ser simples o complejas. Las primeras no admiten distinción ni separación. Las complejas pueden ser divididas en partes (cf. Hume, 1992, pp. 12-13).

¹⁷ Para algunos autores como D. Pears y J. Bennett, “toda creencia es inferencial y en las inferencias causales vamos de lo observado a lo aún no observado y en este sentido, rebasamos las percepciones” (R. Silva, 2006, pp. 46-47 remiten a D. Pears, *Hume's System*, Oxford University Press, Londres, 1990, p. 47 y J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, UNAM, México, 1988, p. 426).

umentando, disminuyendo o recomponiendo los materiales proporcionados por la experiencia. El criterio para distinguir una de otra radica en la vivacidad de las impresiones de la memoria a diferencia de las de la imaginación. Sin embargo, Hume reconoce que una idea de la memoria puede ir perdiendo fuerza hasta confundirse con la imaginación. La imaginación mantiene cierta libertad que le permite desmembrar las ideas complejas en simples y unir estas últimas como le place. En esta libertad se sustituye la determinación de la memoria por los principios de semejanza, contigüidad, causa y efecto. Así, en la imaginación se llevan a cabo las relaciones o asociaciones entre ideas causa-efecto, semejanza y contigüidad. En este sentido podemos deducir que el yo para Hume es una idea compleja. El yo tiene un uso, pero carece de una referencia tangible (cf. Silva, 2006, pp. 17-19). Reconocer hasta dónde la memoria es fiel y hasta donde ya es imaginación parece constituir un problema en el planteamiento de la teoría de las ideas de Hume.

2.3. Las relaciones naturales y las relaciones filosóficas

Ya que todas las percepciones pueden separarse y la imaginación puede combinarlas con libertad parecería que las operaciones de la imaginación pudieran tener resultados caóticos. Hume observa que la unión constante de percepciones semejantes no ocurre al azar. Si las ideas existieran totalmente desligadas e inconexas sería imposible que las mismas ideas se unieran regularmente en ideas complejas. Por esta razón supone que debe existir una conexión, es decir, un lazo de unión o una cualidad entre nuestras impresiones e ideas que las asociara y que pudiera explicar que tales conexiones no ocurren al azar. Hume se pregunta qué podría ser este lazo de unión o principio en la naturaleza, que pudiera asociar las ideas y por el que una idea despertara a la otra de manera natural y explicara la continuidad. Afirma que existen en todos los hombres características o disposiciones que denomina “relaciones naturales”. Estas relaciones uniforman y regularizan las operaciones de la imaginación, aunque sus causas sean totalmente desconocidas. Una especie de “suave fuerza” que conduce la mente de una

determinada percepción a otra de forma ordenada. Las relaciones naturales son los únicos lazos entre nuestros pensamientos, y por ello son para Hume como el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, depender de ellas. No obstante, estas relaciones algunas veces nos llevan a manipular, organizar y a veces confundir las percepciones que tenemos, por lo que no son infalibles. A pesar de su debilidad e irregularidad éstos son los únicos principios por lo que asociamos percepciones de manera natural y que dan cierta regularidad al pensamiento (cf. García de Oteyza, 1984, p. 17). Para que puedan activarse estas disposiciones mentales es necesario que sean estimuladas por impresiones de sensación. Si las ideas existiesen completamente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría impidiendo que éstas pudieran unirse regularmente en ideas complejas. Es necesario, entonces, que exista un principio o relación filosófica que las asocie. Este principio de asociación o conexión de ideas surge de tres cualidades: la semejanza, la contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto. De las tres relaciones arriba mencionadas, la más extensa es la de causalidad. Esto se debe, dice Hume, a que “no hay una relación que produzca más fuerte en la fantasía y haga que una idea despierte más fácilmente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos” (Hume, 1992, p. 22-24).¹⁸

Para Hume estas tres relaciones son los principios unificadores del mundo ideal. Sin ellas nuestro pensamiento sería caótico. Por consiguiente y por obra de la fantasía, la identidad la hacemos depender de alguna de estas tres relaciones. En el pensamiento de Hume la función de estas relaciones consiste solamente en facilitar la transición de ideas. Debido a la fantasía tenemos la idea de un objeto que aparentemente permanece invariable e ininterrumpido. Observa Hume que el entendimiento jamás aprecia una conexión real entre los objetos. Si examinamos con rigor lo que llamamos identidad sólo sería una asociación habitual de ideas, por lo que la identidad no es nada que pertenezca a estas percepciones diferentes todas ellas unidas entre sí. Es debido a la fantasía que tenemos la idea de un objeto que aparentemente permanece invariable e ininterrumpido.

¹⁸ La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones con un alto grado de vivacidad y consistencia es la memoria. Esta conserva el orden y la posición de las ideas simples. En la imaginación (fantasía) la percepción es débil. Debido a su libertad, éstas alteran el orden de las ideas dando lugar a caballos alados, dragones, etc. (Hume, 1992, pp.21-22).

Con estas afirmaciones es como Hume va llegando al punto de negar la realidad del mundo exterior (concreta) así como la idea de identidad. Estos mismos argumentos los aplicará a la idea del sujeto mismo (concreto), quien quedará reducido a representaciones perceptuales o sensitivas. La teoría del conocimiento, en Hume se ha convertido en el problema principal de su filosofía al dejar subordinada la ontología a su teoría de las ideas.

2.4. La relación de identidad, la identidad perfecta y la idea del tiempo en Hume

Además de las relaciones naturales existen lo que llama Hume “relaciones filosóficas”. Con ellas podemos comparar voluntariamente dos objetos. En estas comparaciones la mente no está impulsada por una fuerza natural de asociación. Las relaciones filosóficas son siete: semejanza, relaciones de tiempo y de espacio, proporción en cantidad o número, grados en cualidad, contrariedad y causalidad. Estas relaciones, a su vez, se dividen en cuestiones de hecho y relaciones de ideas. Las cuestiones de hecho las conocemos por medio de la experiencia, y sólo nos proporcionan verdades contingentes. Estas relaciones pueden cambiar sin que haya ningún cambio en los objetos que estamos relacionando. Se caracterizan porque el contrario de toda cuestión de hecho es siempre posible, porque nunca puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera ajustable a la realidad. Hume lo ejemplifica al decir que ‘el sol no saldrá mañana’ no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción de la proposición que afirme que saldrá. Las relaciones de hecho son contingentes. Las relaciones de ideas pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Las proposiciones sobre relaciones de ideas son necesarias y absolutamente ciertas, pero no dicen nada acerca de lo que hay (cf. Hume, 2001, pp. 57-58). La cuestión es que no puede pasarse de unas proposiciones a las otras porque son completamente heterogéneas entre sí. Las proposiciones verdaderas sobre hechos están fundadas en la experiencia; las proposiciones verdaderas sobre

relaciones están fundadas en la no contradicción. La noción de identidad es una noción de hecho, no es una noción que pueda deducirse independiente de la experiencia, y su validez depende de una verificación empírica.

Ha sido común en gran parte de la tradición filosófica considerar que el fundamento del principio lógico de identidad se encuentra en el principio ontológico, o bien, que ambos son aspectos de una misma concepción: aquella según la cual siempre que se habla de lo real se habla de lo idéntico. En esta concepción la ontología antecede a toda forma lógica o epistemológica. Sin embargo, cuando los escolásticos consideraron varios tipos de identidad (real, racional o formal, numérica, etc.), al tratar de dar un concepto de identidad común a todos los tipos de identidad, propusieron fórmulas generales. Hume tomará como referencia esta expresión del principio de identidad al analizar la expresión “un objeto es igual a sí mismo”. Los problemas que encuentra en esta frase son los siguientes: si la palabra objeto no se distinguiera en nada de la expresada por ‘sí mismo’, en realidad no estaríamos diciendo nada, ni la proposición contendría un predicado y un sujeto, los que, sin embargo, están implicados en esta afirmación. Dice que un solo objeto produce la idea de unidad, no la de identidad. Por otro lado, una multiplicidad de objetos nunca puede producir la idea de identidad, por muy semejantes que éstos sean, ya que “Es un principio generalmente admitido en la filosofía que todo en la naturaleza es individual” (Hume, 1992, p. 34). Como entre la unidad y la diversidad no hay un término medio y, si suponemos que existe un objeto, hay dos posibilidades: 1) suponemos que no existe otro y tenemos la idea de unidad ó 2) suponemos que existe otro y tenemos la idea de multiplicidad, no la de identidad (Hume, 1992, pp. 262-263).

Para Hume los objetos no permanecen largamente bajo el mismo aspecto. Además, objetos similares fácilmente se toman como iguales. Por esta razón dice: “se convierte en un objetivo de la ciencia conocer las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados y corregir el desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación” (Hume, 2001, pp. 37).

La noción de diversidad en Hume responde a la noción de sucesión, por lo que considera que se atribuye erróneamente la identidad a toda sucesión de objetos

relacionados, ya que el pensamiento se desliza a través de la sucesión con igual facilidad que si considerase tan sólo un objeto. Por consiguiente, se confunde la sucesión con la identidad debido a que el paso del pensamiento es fácil y fluido (cf. Hume, 1992, p. 267). Las relaciones de semejanza y causalidad permiten la transición de ideas. Así concluye Hume su argumentación diciendo que no es posible aplicar la noción de identidad en sentido abstracto por ser ésta una noción de hecho que tiene que deducirse de la experiencia. Para él las ideas abstractas no son más que ideas particulares consideradas desde ciertos aspectos; cuando éstas son unidas a términos generales, estas ideas son capaces de representar, comprender y relacionar objetos que, si bien son semejantes en algunos aspectos, son en otros diferentes entre sí y, por lo tanto, no pueden deducirse de la experiencia. La idea de tiempo es un ejemplo de idea abstracta que se deriva de la sucesión de nuestras percepciones de cualquier género. Lo expresa así: “Del mismo modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles obtenemos la idea del espacio, obtenemos la del tiempo de la sucesión de ideas de impresiones, y no es posible que el tiempo por sí solo aparezca o sea conocido por el espíritu” (Hume, 1992, p. 52). La idea de tiempo, por lo tanto, debe derivarse de una sucesión de objetos mudables.

En resumen, la noción de identidad fue criticada por Hume al igual que la noción de sustancia. Y será la misma crítica que hace a los que pretenden que hay un yo (*self*) que es sustancial e idéntico a sí mismo. Afirma que la idea de esta supuesta identidad no se deriva de ninguna impresión sensible, y como la noción de identidad es una noción de hecho ésta noción no puede deducirse independiente de la experiencia. Su validez depende de una verificación empírica. En el caso de una masa de materia cuyas partes son contiguas y están enlazadas, para Hume es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta, siempre y cuando sus partes continúen siendo invariablemente las mismas. Pero si se añadiera o restara alguna parte por insignificante que fuera, rigurosamente hablando, esto destruiría la identidad. Es así como la identidad perfecta según Hume sólo puede adscribirse a objetos “constantes e inmutables”. Como en la experiencia no encontramos objetos que satisfagan estas condiciones, no hay, entonces, ninguna manera de tener identidad perfecta en el tiempo. Por esta razón es necesario

diferenciar un principio de identidad perfecta en la razón y otro en la imaginación (identidad imperfecta).

Finalmente, al analizar algunos ejemplos dejados por Locke concluye que no es posible hablar de identidad, ya que todos sus objetos modifican su estructura al cambiar o desarrollarse. En todos los casos los objetos están en cierto modo aniquilados antes de que el segundo objeto exista, y sólo podemos notar una sucesión de objetos relacionados, compuestos, mudables e inconstantes. El mismo razonamiento, dice Hume, puede emplearse para explicar la identidad personal. Esto lo llevará a sostener que la existencia de un yo, de una persona, es una ficción de la imaginación. Si se quiere hablar de identidad, hay que hacerlo de identidad imperfecta.

2.5. La identidad personal

En el *Tratado de la naturaleza humana* dedica la sección VI, de la parte IV, al estudio de la identidad personal y hace convergir todos los argumentos anteriores en este tema. Algunos filósofos imaginan que somos conscientes íntimamente, en todo momento, de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia. Considera Hume que estos hombres se hallan persuadidos, más por la evidencia de su identidad y simplicidad perfecta que por una demostración; frente a la contundencia de esta evidencia consideran que no es necesario comprobarla. Piensan que si se dudara de esta evidencia no podría existir nada de lo que pudiéramos estar ciertos. Hume considera que estas afirmaciones son contrarias a la experiencia y que no tenemos ninguna idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable, y en consecuencia, no existe tal idea.

Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor, o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún

momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo (Hume, 1992, p. 326).

Hume está arguyendo que la supuesta evidencia de la existencia continua del Yo es contraria a la experiencia, puesto que es imposible tener una idea del Yo clara e inteligible. Se basa en que no hay ninguna impresión de la cual pudiera provenir esta idea. Lo expresa así: “El Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas” (Hume, 1992, p. 325). La cuestión es que no existe ninguna impresión constante e invariable, sino que todas se suceden unas a otras (dolor, placer, pena, alegría). En este sentido la idea de que tenemos conciencia directa o inmediata de nosotros mismos, de que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia es una creencia falsa producto del hábito y de la costumbre. Por esta razón la identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia, y esta identidad sólo podrá ser del mismo género que la que atribuimos a los cuerpos vegetales o animales. Esta idea del Yo es contraria a la experiencia y constituye, desde su perspectiva teórica, una invención, puesto que todos los objetos que suponemos que poseen una identidad continua no son más que una sucesión de percepciones enlazadas por semejanza y causalidad. Por esta misma razón las ideas de sustancia, esencia, accidentes, espíritu, identidad, y los razonamientos relativos a las formas sustanciales son ficciones.

Se pregunta Hume nuevamente, entonces, qué es aquello que nos hace atribuir una identidad invariable a una serie de percepciones sucesivas que dan origen a la creencia en la identidad personal. Es la idea errónea que procede del progreso suave e ininterrumpido del pensamiento a través de ideas enlazadas (cf. Hume, 1992, p. 336). Esta confusión es lo que proporciona el equívoco. Lo expresa diciendo:

Y esto para una consideración exacta proporciona una noción de diversidad tan perfecta como si no existiese ninguna clase de relación entre los objetos. Sin embargo, aunque estas dos ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es

cierto que en nuestra manera de pensar corriente se confunden generalmente entre sí (Hume, 1992, p. 328).

Para justificar este absurdo dice Hume que inventamos algún nuevo principio ininteligible que enlaza estos objetos entre sí y evita su interrupción y variación, y recurrimos a la noción de un alma, un yo y una sustancia (cf. Hume, 1992, pp. 328-329).

Otra razón que nos hace atribuir una identidad invariable a una serie de percepciones sucesivas que nos llevan a atribuir identidad a un yo consiste en aceptar el testimonio de los demás partiendo de la semejanza y la relación. Influyen también las opiniones y nociones con las que nos hemos habituado desde la infancia y que es muy difícil desarraigar mediante la razón y la experiencia. El hábito o costumbre nos conduce a una falsa comparación de ideas¹⁹ (cf. Hume, 1992, p. 156). A pesar de que este error es corregido mediante la razón que nos encamina, es difícil, mantenerse en esta disposición y apartarnos de la predisposición de la imaginación que nos conduce al error. La idea del yo no deriva de los sentidos, y lo único que puede observarse es “un enlace o colección de diferentes percepciones, que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible, y que están en un flujo y movimiento perpetuo” (Hume, 1992, p. 327). Así es como Hume puede concluir que el yo es un “haz de percepciones” agrupadas por sus relaciones de semejanza y de causalidad. El “yo” no tiene una identidad perfecta, sino sólo una identidad ficticia o imperfecta. Por lo tanto, en la teoría de la identidad personal de Hume las personas no tienen identidad en sentido estricto, y a lo que atribuimos identidad, cuando vemos dentro de nosotros, se refiere a una rápida sucesión de percepciones diferentes sin ninguna conexión real. Concluye diciendo que “la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas” (Hume, 1992, p. 335). Así la contigüidad y la sucesión

¹⁹ Esta inclinación la explica al decir que existe una propiedad en la naturaleza humana que “cuando los objetos están unidos por una relación propendemos decididamente a añadirles alguna nueva relación para hacer la unión más completa [...] porque experimentamos una satisfacción al hacerlo” (Hume, 1992, p. 308).

son insuficientes para poder afirmar ante dos objetos que el uno es la causa y el otro el efecto, a menos que se haya percibido que estas relaciones se mantienen firmes en varios casos, ya que sólo por la experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro (cf. Hume, 1992, p. 119).

Queda por aclarar, dice Hume, por qué relaciones se produce el progreso continuo de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de un espíritu o persona pensante. Considera que es por la semejanza y la causalidad, y la causalidad se complementa con la semejanza llevándonos a pensar en nosotros mismos como cosa singular, continua e ininterrumpida que se extiende en el tiempo (cf. García de Oteiza, 1984, p. 66). Si la memoria es la facultad por medio de la cual recogemos las imágenes de percepciones pasadas, ésta también contribuye a la producción de la identidad al crear la relación de semejanza entre las percepciones, ya que sin ésta jamás podríamos tener la noción de causalidad (Cf. Hume, 1992, pp. 337-338).

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o personal (Hume, 1992, p. 338).

Para Hume no existen condiciones objetivas para aplicar el concepto de “conexión necesaria” cuyo cumplimiento implique lógicamente que un evento está enlazado necesariamente con otro, por lo que no hay investigación trascendental ni conclusiones absolutamente necesarias acerca del hombre. Esto destruye, según él, las nociones más firmes de la identidad personal, y convierte el problema en un problema insoluble en sí mismo.²⁰ El problema de la identidad personal en Hume es el problema del yo; es el problema de la creencia en una mente ya que, si el

²⁰ Según Thomas Reid con estas afirmaciones “la sabiduría filosófica se ha colocado en contradicción con el sentido común de la humanidad” (Reid, 1998, p. 31) Critica el escepticismo de Hume diciendo: “Parece un giro humorístico bastante peculiar en este autor que iniciara su introducción con la promesa, dicha con plena seriedad, nada menos que de erigir el sistema completo de las ciencias sobre un fundamento enteramente nuevo, a saber, el de la naturaleza humana, al tiempo que la intención de su obra consistía en mostrar que no existe una naturaleza humana ni una ciencia del mundo” (Reid, 1998, p. 29).

empirismo atribuido a Hume se fundamenta en la experiencia y en la actividad mental, ¿qué se puede decir a favor de una experiencia ausente de un yo y cómo entender la experiencia de un yo disuelto en percepciones? (cf. Silva, 2006, p. 3). Hume termina sugiriendo una definición del yo desde la gramática y como un recurso útil para la conversación, sin embargo en el Apéndice al *Tratado* reconoce la dificultad de explicar el problema de la mente.

2.6. Algunas objeciones al pensamiento de Hume sobre identidad personal

La tesis central del argumento de Hume está en que la identidad de un objeto a través del tiempo es algo que jamás encontramos en nuestra experiencia. Lo único que se puede encontrar son colecciones de percepciones. El problema está, dice Hume, en que consideramos el compuesto como una cosa y como continuamente la misma, sin reflexionar en que la cosa está sometida a alteraciones. La cuestión, según Hume, está en la imposibilidad de hacer coincidir las ideas de invariabilidad y continuidad para la definición de la identidad. Ayer menciona que, a pesar del escepticismo de Hume, no puede haber duda de que él atribuía realidad a los objetos físicos del sentido común. En terminología de Bertrand Russell toda percepción sólo puede inferirse del “dato duro” (*hard data*) a partir del cual se origina. Utiliza como ejemplo “este es un lápiz”, “este es un cenicero”. Para Ayer “lo que está”, es decir, el mundo físico del sentido común, es lo que le permite a Hume construir su teoría de las ideas. En este sentido le parece que los principios de Hume podían contener un criterio aceptable para aceptar los objetos físicos. El problema grave está en que al negarles Hume específicamente realidad física éstos se convierten en ficción. La realidad física sucumbe ante el examen crítico de su teoría de las ideas (cf. Ayer, 1980, p. 46).

En este sentido, el problema de la identidad personal no será un problema de mente-cuerpo, y ni siquiera de mente, dado que la dimensión física se limita a las impresiones de sensación al eliminar Hume lo corporal en la explicación del yo, así como la existencia de “algo” que unifique las impresiones. Los fenómenos

psicológicos o de pensamiento generalmente exigen que haya alguien que piense algo, o algo que origine una percepción, una sensación o una idea. Al poner Hume todo su énfasis exclusivamente en lo que es pensado o sentido, sus argumentos conducen necesariamente, dice Stroud, a la disolución del yo. Las objeciones a la sustancialidad y a la identidad, que tienen por objeto negar un “algo” a donde se adhieran las percepciones, se convierte en la negación de la existencia de una cosa pensante, de una conciencia, de una mente, de un yo. Al reducir al yo a ‘contenido mental’, Hume deja fuera de toda consideración las aportaciones del sujeto en el proceso de conocimiento. En el Apéndice al *Tratado* él mismo objeta su teoría al confesar la imposibilidad de poder descubrir una tesis que explique los principios que unen nuestras percepciones sucesivas. Dice que:

Los más de los filósofos parecen inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, y conciencia no es más que un pensamiento o una percepción reflexiva. La presente filosofía, por consiguiente, tiene hasta aquí un aspecto lleno de promesas. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir una teoría que me satisfaga en este asunto (Hume, 1998, p. 402).

Según Peter F. Strawson lo que Hume necesitaba encontrar era una entidad correspondiente a lo que consideraba ficción. El principio que Hume buscaba era la misma persona. Y buscó vanamente, pues no hay principio de unidad donde no aparece un principio de diferenciación. En este sentido, y sin querer profundizar, Immanuel Kant es más perspicaz que Hume, pues para él la ‘unidad del yo’ acompaña a todas mis percepciones. Así, dice Strawson, donde parece que erró Hume, Kant acertó al ofrecer una solución. En su doctrina la unidad de conciencia no requiere de ni admite ningún principio de unidad de conciencia (Strawson, 1959, p.103). A la necesidad de afirmar la dimensión subjetiva de la conciencia, autoconciencia o identidad personal se suma la propuesta de solución de D. F. Pears y Penelhum, dado que para estos autores la solución al problema se encuentra en la dimensión física; incluir este ámbito en la caracterización del yo permitiría justificar y explicar la individuación y especificación del yo. El error de

Hume consiste en la disolución del que percibe como elemento fundamental de su propia teoría de las ideas (cf. Silva, 2006. p. 83).

Por otro lado hay un artificio, señala Stroud, que nos induce a atribuir la identidad que es producto de la unión en la imaginación de tres relaciones naturales o ideas: la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Según Hume hay semejanzas entre muchas de las percepciones que constituyen a una persona debido a la memoria. Esta nos proporciona un acceso a nuestro mismo pasado y nos brinda la posibilidad de sentir nuestra duración a través del tiempo y a considerarnos como una cosa que dura. Pero por ser un hecho que no podemos recordar todas nuestras experiencias, vuelve a intervenir la causalidad (cf. Stroud, 1995, pp. 174-176). Stroud señala que Hume, además de sentir una deficiencia en su explicación del origen de la idea del yo, cae en la cuenta de una circularidad viciosa en el esquema de la ciencia del hombre ya que para explicar la idea de causalidad se apela a la de identidad personal y para explicar la idea de identidad personal se apela a la causalidad. Considera que Hume puede eludir el cargo de circularidad apelando al hecho innegable de que los únicos datos a que una persona tiene acceso para la formación de sus ideas y sus creencias son sus propias percepciones.

Supongamos que sólo existiera una persona. Según la teoría de Hume, esa persona sería simplemente una serie de percepciones. Si esta serie de percepciones exhibiera las regularidades apropiadas, entonces, de acuerdo con la teoría de la causalidad de Hume, la serie llegaría finalmente a contener una idea de conexión necesaria. En el momento en que tuviera lugar en ella una percepción "reflexiva" de todas las percepciones ya ocurridas, entonces conforme a la teoría de Hume de la identidad personal, esa serie llegaría a contener una idea de una mente singular y continua. La idea de una mente singular se derivaría de una "inspección" de las percepciones pasadas, y esa "inspección" de las percepciones abarcaría todas las percepciones que ha habido (Stroud, 1995, p. 195).

Podríamos estar hablando, en terminología ricoeuriana, de una especie de historia de carácter, de sedimentación y de innovación. Esto es tanto como decir que el yo, la autoconciencia o identidad personal son algo que va constituyéndose, que va emergiendo como objeto de reflexión para sí mismo. Esta sugerencia pareciera coincidir, aunque de forma muy matizada, con la propuesta sociológica

de Mead, para quien una característica de la persona, o de poder ser persona, está en la posibilidad de convertirse objeto para sí. “Esta característica está representada por el término “sí mismo”, que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto” (Mead, 1973, p. 168). Mead está señalando que la posibilidad de convertirse en un objeto para sí es el problema psicológico esencial del ser persona o conciencia de sí. Para Mead la solución al problema de la identidad personal está en introducirse al proceso de la actividad social en que la persona o individuo esté implicado. Hume enfatizará la posibilidad ideal: la de la “inspección” de las percepciones pasadas, como posibilidad de constitución del yo. Es decir, el yo emerge de esta aparente circularidad.

La persona no necesita tener ninguna idea de la mente en absoluto para verse “expuesta a los datos” que dan lugar a la idea de causalidad. Si las conjunciones constantes apropiadas entre diferentes clases de percepciones tienen lugar de hecho en la única serie de percepciones de que una persona tiene de hecho conciencia, entonces esa persona obtendrá la idea de causalidad. Y si su pensamiento “se desliza fácilmente” a lo largo de esa serie de percepciones a causa de las conexiones causales que cree que hay entre ellas, entonces obtendrá la idea de sí mismo como una mente. Pero no necesita tener primero la idea de un yo o una mente para obtener la idea de causalidad (Stroud, 1995, p. 194).

Sin embargo, Hume deja sin respuesta la cuestión de la identidad personal (yo o autoconciencia), ya que su teoría de las ideas y sus consecuencias hacen imposible una respuesta. Para Hume la teoría de las ideas implica la imposibilidad de que una percepción inhiere en una sustancia y de que existan conexiones reales o demostrables entre las percepciones (Stroud, 1995, p. 199).²¹

Otra objeción importante que le podemos hacer a Hume se plantea con la pregunta de cómo puede surgir una idea de una mente singular y continua. Es decir, ¿por qué se presentan las percepciones en haces separados? Lo que se está cuestionando es la idea de la individuación de experiencias mentales. Afirma Stroud que no parece haber para Hume argumentos para explicar el hecho básico de las percepciones en primera persona donde descansa la idea del “yo” (cf. Stroud, 1995, p. 198). Para algunos filósofos el problema se localiza en el tratamiento que

²¹ Desde la ciencia, parece ser que las huellas mnémicas causadas por las impresiones, podrían ser otro argumento que se opusiera a Hume.

hace Hume de la identidad personal. Al dejar Hume los cuerpos fuera sólo se refiere a las percepciones “internas y perecederas” que constituyen una persona o una mente.

Contra el argumento de Hume sostendrá Carruthers “que las experiencias conscientes requieren necesariamente de la existencia de algo consciente (*some conscious thing*); las acciones mentales requieren de un sujeto” (Carruthers, 1986, p. 46). Para sostener lo anterior, considera que el mejor argumento se encuentra dentro de los eventos mentales que pertenecen a la categoría de pensar-activo (*action thinking; imagining and judging*; pensar, imaginar, juzgar). Estas acciones se nos presentan como acciones conscientes o de la conciencia. Carruthers le dirige a Hume la siguiente pregunta: ¿cómo es que puede ocurrir una acción sin un actor, sin un ejecutante? Si este argumento no fuera suficientemente convincente, presenta un segundo argumento, también a manera de pregunta: ¿Qué es aquello que une o reúne el haz de percepciones?, pregunta que con anterioridad ya se ha hecho el mismo Hume. ¿Qué es lo que hace que un pensamiento o una experiencia particular pertenezca a un cierto “haz” y no a otro? De estas dos últimas preguntas, la primera se refiere a la unidad de la conciencia en el tiempo y la otra tiene que ver con la individualidad o singularidad (cf. Carruthers, 1986, pp. 49, 54). Lo que permite que haya unidad entre los estados de conciencia no son las relaciones entre los mismos, sino el hecho de que todos ellos pertenecen a la misma cosa individual (*same individual thing*). Lo que les permite a los estados de conciencia ser parte de un mismo ‘haz’ es precisamente que éstos pertenecen a un sí mismo individual, y la particularidad de estos estados está en que lo que hace que una mente individual lo sea, es el hecho de que está formada por estados de conciencia individuales. La razón de esto es que los diferentes estados de conciencia son experimentados por diferentes personas (cf. Carruthers, 1986, p. 57). Dicho de otro modo, cuando llamamos haces “personales” a los haces de percepciones que consideramos mentes o personas, la cuestión es que no cualquier “haz personal” es el “haz” que yo soy.

Un último punto. Si Hume en su *Tratado* busca hacer un estudio científico de la naturaleza humana, ¿qué ocurre cuando la propia subjetividad es el objeto de investigación? ¿Es posible su eliminación? La especificidad de la pregunta plantea un problema especial que está fuera de las ciencias naturales, tales como la química

o la física. A juicio de Edelman y Tononi, de lo que se trata también es de reconocer qué sí y qué no pueden hacer las explicaciones científicas en general. Significa que ninguna descripción por extensa que sea logrará explicar cabalmente la experiencia subjetiva (Edelman y Tononi, 2002, pp. 17-23). Creemos que hay muchas mentes o personas distintas y, generalmente, en los asuntos ordinarios de la vida no tenemos dificultad alguna para distinguirlas. Éste es nuestro modo de pensar sobre las mentes o las personas. El problema de cómo distinguimos de hecho una persona de otra, o de cómo identificamos a esta persona como la misma que vimos ayer es central en una explicación de la identidad personal.

Para explicitar la problemática podría servirnos plantear las siguientes preguntas: ¿Qué criterio empleamos para identificar a una persona a lo largo de cierto período, como una y la misma? ¿Cuáles son las condiciones observables cuyo cumplimiento implica lógicamente que ésta es la misma persona que aquella? Hume debería poder explicar por qué y cómo llegamos a ellas. Por el contrario sostiene que tales condiciones no existen, y la idea misma de una mente o persona singular, idéntica es una ficción de la imaginación. Una de las razones por las cuales el tratamiento que hace Hume de la identidad personal está tan lejos de nuestro actual modo de pensar acerca de ella y de nuestro modo de identificar a las personas corpóreas es porque deja fuera los cuerpos y sólo se refiere a las percepciones “internas y perecederas” que de acuerdo con él constituyen una persona o una mente.

Concluye Carruthers diciendo que la teoría del “haz” es falsa, ya que es incapaz de responder cómo todos los estados de conciencia de una persona vienen a ser parte de una misma mente. Como para Hume sólo existe una corriente de conciencia, no encuentra las razones para creer que haya algo, un sujeto, en donde la corriente ocurra. A esta filosofía la denomina la perspectiva del no-sujeto (*no-self view*) o “teoría del haz de percepciones”.

En el Apéndice del Libro II del *Tratado de la naturaleza humana*, expresa Hume su insatisfacción al mencionar que después de realizar una revisión de su obra sus esperanzas se desvanecen, pues cuando intenta explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia no encuentra una solución. Esta insatisfacción revela la sensación de un conflicto en el

núcleo mismo de las cosas –como si hubiera algo dentro de la misma teoría de las ideas que hiciera imposible su tarea de explicar el origen de todas nuestras ideas fundamentales. Se pone de manifiesto el hecho de que la idea de un yo o mente, según Stroud, es central en la ciencia del hombre de Hume y no es posible erradicarla. “Dicha ciencia necesita de una noción previa de un yo o mente (autoconciencia) en la cual “operen” los principios o disposiciones fundamentales de la naturaleza humana, sin que esto signifique que sea necesaria una idea de sustancia o de conexión “real” para obtener la idea del yo” (Stroud, 1995, pp. 191-198).

Según Reid, el escepticismo de Hume es una filosofía que rechaza principios que gobiernan las creencias y la conducta de la humanidad entera en aspectos comunes de la vida ante los cuales el filósofo necesita ceder, aunque imagine que los ha refutado. Tales principios son más viejos y con mayor autoridad que la filosofía misma; es el mundo de la vida a partir del cual se inicia nuestro conocimiento. Así la sabiduría filosófica se ha colocado en contradicción con el sentido común de la humanidad al pretender demostrar que no hay un mundo material; que el sol, la luna, las estrellas, la tierra y los cuerpos animales y vegetales que de hecho son, en la teoría de las ideas de Hume no pueden ser considerados sino como sensaciones en la mente o imágenes de esas sensaciones en la memoria y en la imaginación. El sentido común concibe a esta opinión como una especie de locura metafísica (cf. Reid, 1998, p. 31 . 49). Searle traduce la idea de Reid de la siguiente manera: “se puede dirimir de forma más o menos concluyente la discusión sobre la teoría evolutiva darwiniana, pero no se puede dirimir el debate sobre la existencia del mundo externo real. Eso no quiere decir que el realismo sea una teoría indemostrable; antes bien, quiere decir que el realismo no es una teoría en absoluto, sino el marco dentro del cual es posible tener teorías” (Searle, 2001, p. 39).

En este punto de la exposición vale la pena mencionar el tratamiento fenomenológico que J. N. Mohanty da al tema.²² Señala la distinción entre el

²² La fenomenología, que surge a principios del siglo XX como crítica al objetivismo radical de las ciencias, advierte que el marco del pensamiento objetivo y universal es un marco puesto subjetivamente. Por el contrario, el objetivismo radical de las ciencias considera a sus objetos como

problema del llamado criterio de identidad personal y la cuestión ¿qué hace de mí una persona?, lo cual está relacionado con los requisitos formales explicitados por Dennett y ¿cuál es el sentido y la naturaleza de esa identidad? Asume la identidad de la persona como una estructura compleja a la que denomina capas de yoidad. Para explicitar su postura, desde la fenomenología, distingue cuatro términos y ofrece una descripción de cada uno: la persona, el yo, el sujeto y el *ego*. Para Mohanty, el sujeto (el yo) es la fuente de actos intencionales tales como percibir, creer, pensar, imaginar, esperar, desear, amar y odiar. Por ser actos intencionales todos tienen un polo sujeto y un polo objeto. Aclara que lo que esté caracterizado por la intencionalidad será “subjetivo”, y subjetivo no significa lo mismo que ‘conciencia’ o lo ‘mental’. En esta intencionalidad del sujeto incluye al cuerpo ya que sus movimientos también son intencionales. Una segunda capa la constituye la idea del *ego*, y significa lo mismo que conciencia o lo mental. La idea del *ego* es considerada como “la idea de mi vida mental interior en su soledad, separada de mi participación en el mundo y en la sociedad” (Mohanty, 1994, p. 25). Llegar a esta idea presupone realizar una *epoché*. En un tercer momento o capa, el “yo” será el *ego* vestido con las ropas de la sociedad, el cual vive, actúa y crece en el tiempo y la historia real y es socialmente percibido por los otros (cf. Mohanty, 1994, p. 25). Su definición de persona incluirá la definición de cada capa, por lo que la persona es un sujeto, un *ego* y un yo. “Sin ser sujeto, sin tener la posibilidad del aislamiento reflexivo que es el destino de un *ego*, y sin disfrutar de la identidad social e histórica que pertenece a un yo [...] no sería una persona. Pero una persona es más que cualquiera de éstos” (Mohanty, 1994, p. 25). Con este tratamiento de lo corpóreo busca superar el dualismo cartesiano. Pasando de lo prerreflexivo a lo reflexivo el *ego*, o segunda capa de la persona, realiza una suspensión de mi creencia ingenua del mundo que me rodea y del que formo parte. Al interiorizar la mirada me introduzco en la vida mental o en mi corriente de conciencia. Esta capa o fenómeno es el que Hume identifica, dice Mohanty, como una serie de sucesos mentales o percepciones. Como para Hume no es posible atraparse a sí mismo en

existentes en sí y no como correlatos de una constitución. Dice Edmund Husserl que lo que se nos revela en la experiencia es la unidad del mundo ya realizada como correlato de una constitución (conjunto complejo de actos intencionales y de fenómenos u objetos intencionales) (cf. Husserl, 1990, pp. 61 y 32).

ningún caso y sin ninguna percepción concluye, como sabemos, que lo único que puede observarse es la percepción. En su crítica a Hume considera Mohanty que, aún concediendo el principio empirista del origen de las ideas, no es necesario aceptar el atomismo psicológico con respecto a las impresiones, sino que es posible descubrir un yo (*ego*) constante intencional:

La intencionalidad de la conciencia exige que todo estado de conciencia tenga su objeto [...] Así, uno y el mismo objeto físico, el árbol que está ahí, puede ser el objeto de una serie entera de percepciones, cada una desde una perspectiva ligeramente diferente. Así, pues, la identidad de los objetos se convierte en un punto focal de la unificación de una vida mental (Mohanty, 1994, p. 30).

Un segundo rasgo que nos permite hablar de continuidad está conformado por el flujo de la propia vida mental. En éste se forman hábitos, características, estilos, convicciones, etc. convirtiendo al *ego* en sustrato de habitualidades. En este sentido podrá decir que:

El ego [...] no es solamente el mero polo sujeto, el polo vacío y sin contenido de los actos intencionales, sino también: una totalidad concreta de una vida mental en cuanto que se desarrolla y crece en la historia, constituyendo una biografía, en cuanto sustrato de habitualidad; y en cuanto un tramo temporal unificado por referencias temporales hacia atrás y hacia delante (del cual la memoria es solamente un fenómeno fácilmente perceptible) (Mohanty, 1994, p. 30).

Le falta considerar la dimensión o aspecto social de la persona: a ésta la denomina el yo social. Esta identidad se toma del medio al que se pertenece. La pregunta por el “yo” puede responderse en dos sentidos: soy una profesora, etc. El otro sentido surge a partir de la propia interioridad. Mohanty describe esta dimensión al decir que ésta es “la perspectiva subjetiva que tenga del mundo, mi proyectos, de los actos intencionales que lleve a cabo y en el modo peculiar en que mis intencionalidades estén unificadas en mi vida mental” (Mohanty, 1994, p. 32). En el primer sentido el “yo” tiene una función cultural; el segundo sentido está relacionado con la estructura formal de la identidad personal. Se podría decir que no importa quién sea yo o cuál sea el contexto histórico-cultural al que pertenezco,

sino que lo que importa es que tengo que satisfacer ciertos requisitos formales.²³ La explicación anterior le permitirá a Mohanty dar una definición de persona que incluya todos los aspectos descritos. Para él ser persona es:

Aquel ser que no es meramente un sujeto de representaciones (cuyo objeto es el mundo), sino que actúa, sufre, espera, teme, anhela, ama y odia. Como tal, una persona es diferente de un organismo vivo así como de un centro de conciencia, aunque es ambas cosas. Como organismo vivo, una persona se mantiene, se mueve, se reproduce autónomamente; como centro de conciencia, una persona conoce, concibe, piensa. Pero como persona, a la vez que es todas estas cosas, actúa, juzga, exige, tiene derechos, estima valores, está en contacto con otros individuos, con sus actos, juicios, evaluaciones, derechos y valores (Mohanty, 1994, p. 33).

A diferencia del espacio de los objetos, la persona se mueve en un campo valorativo, real, que le exige de manera continua la toma de decisiones permitiéndole abrir nuevas proyecciones para su ser personal. Lo anterior significa que la identidad de una persona no está dada ni cerrada de antemano, sino que se restablece continuamente. Por esta razón, dice Mohanty, que “Una persona debe ser capaz de comprender y apropiarse –y no meramente recordar- su historia pasada como propia, identificarse a sí misma consigo misma (y no meramente ser identificada por otro como la misma persona) [...] actuando en consonancia con decisiones ya hechas, manteniendo promesas y compromisos” (Mohanty, 1994, p. 34). Su propuesta coincidirá en varios sentidos, como lo veremos, con la de Ricoeur para quien la noción de alteridad es fundamental al desarrollar el tema de identidad personal. Podemos concluir, entonces, que la hermenéutica de Mohanty se inscribe dentro del ámbito de una propuesta ética donde la identidad personal se va construyendo a través de las diferentes opciones y acciones; es decir, cada vez que la persona piensa, actúa, elige y valora está en contacto con otras personas, asume derechos y obligaciones y busca construir un proyecto de vida. Por lo anterior para este filósofo la identidad de una persona no es un teatro donde ocurren experiencias ni tampoco es un haz de experiencias, ni experiencias

²³ Se hablado ya de estos requisitos en Dennett y Wilkes. En el último capítulo el tema será complementado por Ricoeur, Taylor y MacIntyre.

desconectadas sucediéndose en momentos efímeros, sino que la identidad de la persona es una identidad compleja formada por varias capas de identidades encajadas unas en otras, mismas identidades que la filosofía tendrá que desentrañar.

La discusión de este problema se agravará en el siguiente capítulo, cuando Parfit lleva la cuestión de la identidad personal hasta sus últimas consecuencias. A partir del análisis lógico de una serie de casos ficticios intentará demostrar que la identidad no es lo que importa.

CAPÍTULO II

DEREK PARFIT Y LA IDENTIDAD PERSONAL

2.1. Algunas concepciones del criterio de identidad personal: reduccionismo y no reduccionismo, monismo y dualismo

Durante mucho tiempo, el problema de la conciencia planteó una dificultad metafísica a los filósofos. Si se concibe la conciencia como una clase de fenómeno aparte, misterioso, distinto de la realidad material o física, entonces uno se vería inmerso en lo que tradicionalmente se denomina dualismo. En esta doctrina se tiene la idea de que existen dos tipos de fenómenos o entidades básicamente distintas. Desde la historia de la filosofía Descartes inaugura el dualismo al sostener una distinción absoluta entre la sustancia mental y la sustancia material. Para él, ser consciente es sinónimo de pensar. Este punto de partida conduce a la adopción de posturas idealistas que ponen un mayor énfasis en la mente, en las ideas, en la percepción y el pensamiento, y menos en la materia. La postura cartesiana se contrapone con la postura científica de tiempos recientes, aunque el debate filosófico sobre el problema cuerpo-mente sea hoy extraordinariamente sofisticado. En este sentido se nos ofrecen dos alternativas: el dualismo que insiste en la irreductibilidad de lo mental, y el materialismo que insiste en que la conciencia debe ser reducible. De aquí que podamos entonces hablar de posturas no reductivistas y de posturas reductivistas. Searle, junto con otros autores, sostiene que a pesar de la cantidad de propuestas filosóficas no parece viable que éstas proporcionen una solución satisfactoria al problema cuerpo-mente y, más que soluciones, señalan las dificultades del problema. Ambas concepciones, materialismo y dualismo son vigentes en la filosofía.

El materialismo reductivista se presenta en formatos distintos. Entre otros, el conductismo sostiene que la mente se reduce a la conducta y a las disposiciones de la conducta. Por ejemplo, sentir dolor no es más que adoptar una conducta de dolor o estar dispuesto a adoptar tal conducta. Gilbert Ryle, conductista, considera

que los estados mentales son sólo pautas de conducta y disposiciones de conducta, entendiendo por ésta movimientos corporales sin componente mental allegado. Se trata de definir todo estado mental en términos de estímulo ambiental y respuesta en forma de conducta (cf. Searle, 2000, p. 127; Churchland, 1992, p. 64). El fisicalismo sostiene que los estados mentales no son más que estados cerebrales. Por ejemplo, sentir dolor no es más que padecer el estímulo de las fibras de tipo C. El funcionalismo sostiene que los estados mentales se sostienen por sus relaciones causales. Para el funcionalismo no es tan importante la materia de la que está hecho un ser, sino la estructura de las actividades internas que sostienen esa materia. Pone como ejemplo un extraterrestre con una constitución fisiológica y química distintas (cf. Churchland, 1992, p. 65). Según este formato cualquier estado de un sistema físico (cerebro) que se encuentre en adecuadas relaciones causales con los estímulos iniciales, con otros estados funcionales del sistema y con la conducta resultante es un estado mental. Por ejemplo, sentir dolor es un estado causado por determinados tipos de estimulación de las terminaciones nerviosas periféricas que a su vez produce determinados tipos de conducta y determinados estados funcionales de otro tipo. Todos los tipos de materialismo contemporáneo tratan de reducir los fenómenos mentales y la conciencia a alguna forma de lo físico o material.

Para Searle el materialismo, independiente de la posición que se adopte, es muy convincente ya que después de siglos de progreso científico sabemos que el mundo se compone enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Por esta razón pareciera que la única forma en que podemos explicar nuestra propia existencia, de forma coherente con lo que sabemos sobre el mundo gracias a la ciencia, es reconociendo que todo es material. Parfit coincidirá con Searle al afirmar que la mayoría de las formas de materialismo consideran que los fenómenos mentales pueden ser reducidos a lo físico, a lo material. Sin embargo, Searle matizará esta afirmación pues desde su posición insistirá en que aunque la conciencia tenga su origen en eventos físicos del cerebro no se reduce a éstos, sino que emerge de ellos. Rechaza tanto el dualismo como el materialismo aceptando que la conciencia es un fenómeno “mental” cualitativo, subjetivo, y al mismo tiempo parte natural del mundo “físico”, como lo veremos. Es un rasgo que surge

emergente de un sistema funcional que se puede explicar causalmente y no simplemente como un agregado de las propiedades de esos elementos (cf. Searle, 2000, pp. 30 y 94). Esta postura se denomina el dualismo de la cualidad. El dualismo de la cualidad afirma que existen dos tipos de cualidades de los objetos que son metafísicamente distintos. Existen cualidades físicas como pesar dos kilos y cualidades mentales como sufrir dolor. El materialismo o fisicalismo afirmará que no hay objetos, estados ni sucesos puramente mentales, y según una versión del fisicalismo todo suceso mental no es más que un suceso físico en un cerebro y un sistema nervioso particular. Las posturas materialistas aplicarán los criterios reductivistas para determinar la identidad personal.

Por otro lado, Edelman y Tononi afirman que el problema de la conciencia (cuerpo-mente) es objeto de investigación científica por parte de psicólogos, neurólogos y filósofos que al tomar la mente como punto de partida encuentran gran dificultad en explicar la materia. Y a la inversa también conlleva una gran dificultad querer explicar la mente a partir de la materia. Algunos neurocientíficos suelen mostrarse prudentes en sus acercamientos a este problema y la mayoría se posiciona en un conveniente y cauteloso agnosticismo para justificar su ignorancia. Prefieren dedicarse a la recopilación de datos y observaciones y dejar la teoría para el futuro. Otros en cambio, como John Eccles, se han adherido a posiciones dualistas (cf. Edelman, Tononi, 2002, pp. 17-21).

Por su parte dice Parfit que si la identidad personal pudiera ser justificada, sólo podría serlo en términos de continuidad física y psicológica. Inicia Parfit la discusión sobre la identidad personal presentando una serie de ejemplos (historias de ciencia ficción) y argumentos para mostrar que algunas posiciones sobre lo que creemos ser, al igual que lo ha afirmado Hume, no corresponden desde su perspectiva con lo que somos, es decir, que no somos lo que creemos ser. Parfit llama a estas creencias la tesis de que nuestra identidad tiene que ser determinada (cf. Parfit, 1984, p. 395). Estas historias tienen como objeto imaginar ciertos hechos bajo circunstancias sin precedentes que dificultan la aplicación de conceptos tales como el de identidad personal, y nos permiten descubrir creencias sobre nosotros mismos que, según Parfit, son falsas. Fundamentalmente lo que Parfit se propone es cuestionar las tesis que tratan sobre la naturaleza de la identidad personal. Una

vez mostradas las dificultades para su definición, y congruente con su postura reduccionista, expondrá su propia propuesta que ya no tratará de la naturaleza de esta identidad sino de su importancia. Su tesis afirma que la identidad personal no es lo que importa, sino que lo que importa es la relación R: conexividad y o continuidad psicológica (cf. Parfit, 1984, p. 396).

Para aclarar lo relativo a este debate sobre la identidad personal, Parfit procederá a la distinción del criterio físico y del psicológico de identidad personal a partir de las siguientes preguntas: ¿qué es lo que implica la identidad y en qué consiste? Esta búsqueda tendrá que responder tres cuestiones:

- (1) ¿Cuál es la naturaleza de una persona?
- (2) ¿Qué es lo que hace que una persona en dos momentos temporales diferentes sea una y la misma persona?
- (3) ¿Qué está necesariamente implicado en la existencia continua de cada persona a través del tiempo?

2.2. El criterio físico de identidad personal

La respuesta más simple a la primera cuestión es que para ser persona, un ser tiene que ser autoconsciente, consciente de su identidad y de su existencia continua a través del tiempo. La respuesta a (2) establece las condiciones necesarias y suficientes para la identidad personal a través del tiempo, y a la vez se estará respondiendo a la pregunta (1). Pero si preguntamos, dice Parfit, (4) ¿Qué conlleva efectivamente la existencia continua de cada persona a través del tiempo?, podríamos responder que para la mayor parte de los objetos físicos la concepción estándar de criterio de identidad a través del tiempo es la continuidad física espacio-temporal de ese objeto. Sin embargo, hay ciertas cosas que continúan existiendo aunque su continuidad física conlleve grandes cambios como una bola de billar blanca pintada de rojo o una mariposa que atraviesa por cuatro fases en la existencia físicamente continua de un mismo organismo. Inclusive en el caso de los hombres que han recibido un trasplante de corazón. En el caso de los seres humanos, según esta concepción lo que hace de mí la misma persona a través del

tiempo es que tengo el mismo cerebro y el mismo cuerpo, y voy a seguir existiendo si y sólo si este cerebro y este cuerpo concretos siguen los dos existiendo como el cerebro y el cuerpo de una persona viva. Ésta es la versión más simple. Según Parfit, esta versión del criterio físico puede mejorarse o ampliarse. Señala que es claramente verdadero, en ciertos casos reales, que haya personas que continúan existiendo aunque pierdan gran parte de su cuerpo o del uso de su cuerpo. En este sentido, es posible no hablar ya de la existencia de un mismo cerebro sino de la existencia de bastante o suficiente cerebro.

(1) Lo que resulta necesario no es la existencia continua del cuerpo entero, sino la existencia continua de bastante cerebro como para ser el cerebro de una persona viva. X hoy es una y la misma persona que Y en un momento pasado si y sólo si (2) suficiente cerebro de Y sigue existiendo, y es ahora el cerebro de X, y (3) esta continuidad física no ha tomado una forma “ramificada”. (4) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en que se den hechos como (2) y (3) (Parfit, 2004, p. 379).

Como vemos, aunque Parfit todavía no lo ha explicitado, en la cita anterior ya aparece anunciada de manera negativa la posibilidad de una continuidad física de manera “ramificada”. Esto nos introduce, a partir de los ejemplos ficticios que irá presentando, en la posibilidad de que existieran estos casos y las dificultades que podrían surgir al intentar determinar la identidad numérica y la cualitativa.

Identidad numérica e identidad cualitativa. El caso del sujeto teletransportado le sirve a Parfit, entre otras cosas, para distinguir entre dos tipos de identidades: la identidad numérica y la identidad cualitativa.

El teletransporte simple y el caso de la línea secundaria. "Entro en el teletransportador. Ya he estado antes en Marte, pero nada más que por el viejo método, un viaje en nave espacial que dura varias semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar el botón verde [...] Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será en ese cuerpo donde me despertaré [...]"

Pasan varios años durante los que soy teletransportado con frecuencia. Estoy otra vez en el cubículo, listo para otro viaje a Marte. Pero esta vez, cuando aprieto el botón verde, no pierdo la conciencia. Se escucha un zumbido, y luego el silencio. Salgo del cubículo y le digo al asistente: "No funciona. ¿Qué hice mal?". "Sí que funciona", contesta, y me da una tarjeta impresa. Leo: "El nuevo escáner graba un cianotipo (croquis o estructura que nos sitúa en el ámbito del funcionalismo computacional) de usted mismo sin destruir su cerebro ni su cuerpo [...] Añade, si me quedo una hora podré usar el intercomunicador para verme y hablar conmigo en Marte. "Un momento", contesto, "Si estoy aquí no puedo estar también en Marte. Alguien tose con mucha cortesía, un hombre de bata blanca que me pide hablar en privado conmigo. Nos vamos a su despacho, me dice que me siente, y hace una pausa. Luego dice: "Me temo que tenemos problemas con el nuevo escáner. Graba su cianotipo con la misma perfección y exactitud, ya lo podrá comprobar cuando se vea y hable consigo mismo en Marte. Pero parece que resulta nocivo para el sistema cardíaco cuando lo explora. A juzgar por los resultados que hemos tenido hasta ahora, aunque estará usted en Marte con una salud perfecta, aquí en la Tierra tiene que esperar un ataque cardíaco en los próximos días [...] En el primer caso, el escáner destruye mi cerebro y mi cuerpo. Mi réplica piensa que es yo y parece recordar haber vivido mi vida hasta el momento en que apreté el botón. Si regresara a la Tierra todos creerían que soy yo. Algunos lectores de este tipo de literatura pensarían que la réplica soy yo. Otros piensan que cuando aprieto el botón verde muero y que mi réplica es otra persona. En la última parte de la historia, el nuevo escáner no destruye ni mi cerebro, ni mi cuerpo, y sólo daña mi corazón. Al salir del cubículo me entero que en pocos días moriré. Hablo con mi réplica en Marte y ésta me asegura que seguirá con mi vida donde yo la dejé, tiene todas mis intenciones, ama a mi mujer y a mis hijos. Como puedo hablar con mi réplica, parece claro que no es yo, aunque es exactamente como yo. (Parfit, 2004, pp. 371-375).

La identidad numérica, ya lo ha dicho Hume, significa "unicidad", es decir, lo contrario a pluralidad. A esta noción de "unicidad" corresponde la operación de identificación en el sentido de re-identificación; dicho de otro modo, es reconocer la misma cosa dos veces o "n" veces. La identidad cualitativa corresponde a la semejanza extrema. En la primera, "yo y mi réplica" somos cualitativamente idénticos (extremadamente iguales), pero no somos numéricamente idénticos pues no soy una y la misma persona. Se pregunta Parfit, ¿es esto relevante?

Dice Parfit que los partidarios del criterio físico rechazarían el caso de ciencia ficción en donde alguien es teletransportado a través del espacio. El escáner aquí en la tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro

y un cuerpo exactamente como los míos. Para los partidarios del criterio físico ser teletransportados equivaldría a morir ya que, en este caso, se perdería el cuerpo en su totalidad.¹ Contra los partidarios del criterio físico, Parfit defenderá que ser destruido y replicado es casi tan bueno como la supervivencia corriente (común). Se pregunta Parfit si después de un accidente podría decirse de alguien que ya no es la misma persona, porque ha cambiado su carácter y es cualitativamente diferente, pero numéricamente idéntica. Aunque inicialmente la preocupación en el ejemplo del teletransportador es la identidad numérica, dice Parfit que los cambios cualitativos (psicológicos) también importan. La pregunta ahora será ¿si me ocurren ciertos cambios cualitativos (psicológicos) podría ser cierto que yo dejara de existir y que la persona resultante fuera otro? Esta pregunta dará lugar a la descripción parfitiana del criterio psicológico de identidad personal.

2.3. El criterio psicológico de identidad personal

El punto más discutido en este criterio es el de la continuidad de la memoria ya que ésta es la que nos mantiene conscientes de nuestra existencia a través del tiempo. Ya Locke había sugerido que la memoria experiencial, que nos hace conscientes de nuestra propia existencia continua a través del tiempo, proporciona el criterio de identidad personal. Piensa Parfit que ésta no es una tesis convincente, ya que no es posible que haya alguna persona que pudiera recordarlo todo, o que nunca hubiera olvidado ninguna de las cosas que hizo alguna vez. Reformulará este criterio ampliando la memoria experiencial para poder incluir casos en que se haya olvidado las cosas hechas. Recurre al concepto de una cadena parcialmente superpuesta de recuerdos experienciales. Para explicarlo afirma que existen dos tipos de conexión psicológica de memoria: directas e indirectas. Las conexiones directas de memoria son aquéllas que sí se recuerdan. Pero aunque no haya esas conexiones directas de memoria, puede haber continuidad de memoria entre X

¹ Deutscher y Martin, de tendencia fisicalista, agregarían un argumento neurofisiológico recurriendo a la noción de huella mnémica (referencia a la conexión causal entre un incidente y su representación en la memoria, es decir, que la memoria experiencial es inconcebible sin alguna materia en la cual se imprima una huella) (Wiggins, 1986, pp. 21-22).

ahora y Y hace veinte años si ha habido una cadena superpuesta de recuerdos directos. Así, aunque no hubiera conexiones directas de memoria es posible hablar de continuidad de memoria. Es el caso de la mayoría de los adultos. Esto le permite a Parfit definir dos relaciones generales: la conexividad psicológica y la continuidad psicológica. La conexividad es una cuestión de grado y no se puede, dice Parfit, definir con precisión qué cuenta como suficiente. Pero se puede decir que hay conexividad suficiente si el número de conexiones directas durante cada día es como mínimo la mitad del número que se da, durante cada día, en la vida de casi toda persona real. La conexividad fuerte no es una relación transitiva, pero sí es un elemento necesario para la continuidad psicológica. En ella tienen lugar las cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte (Parfit, 1984, pp.381-382). Parfit define el criterio psicológico así:

Hay continuidad psicológica si y sólo si hay cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y sólo si (2) X es psicológicamente continuo con Y, (3) esta continuidad tiene la clase correcta de causa, y (4) no ha tomado una forma "ramificada". (5) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en el darse hechos como los que van de (2) a (4) (Parfit, 2004, 383).

Como podemos ver, Parfit señala una clase correcta de causa. Esto nos lleva a distinguir en su propuesta sobre la continuidad psicológica tres tipos de causas que difieren entre ellas según cuál sea la clase correcta de causa. Según la versión restringida tiene que ser la causa normal. Según la versión amplia puede ser cualquier causa fiable. Según la versión amplísima la causa podría ser cualquier causa.²

Según el criterio psicológico restringido, aunque cambie el carácter de una persona radicalmente, hay continuidad de carácter si estos cambios tienen causas normales posibles, sea por la edad, sean cambios deliberados. No habría continuidad de carácter si los cambios fueran ocasionados por interferencias no

² Esta tesis neolockeana que trata de dar argumentos amplios al criterio de memoria mediante las relaciones de continuidad y conexividad psicológica y los tres tipos de causa: la restringida, la amplia y la amplísima son, parece ser, argumentos suficientes para justificar desde Parfit, la identidad personal en Hume. Es decir, causalidad, contigüidad y semejanza ofrecerían, según Parfit, la conexión necesaria para la continuidad psicológica.

naturales (Parfit, 2004, p. 384). El criterio psicológico restringido exige la causa normal, por lo que regresando al ejemplo del teletransportador (versión no normal, sino amplia) mi réplica no sería yo. Según el criterio amplio mi réplica sí sería yo. Las versiones amplias del criterio psicológico recurren a un sentido amplio de recuerdo, incluye una causa fiable o cualquier causa. Parfit utilizará el criterio de continuidad psicológica en su sentido más amplio para permitir que la continuidad psicológica tenga cualquier causa (cf. Parfit, 2004, p. 385).

Retomando la historia imaginaria, cuando se destruía mi cerebro y mi cuerpo: el escáner y el replicador producen una persona que tiene un nuevo cerebro y un nuevo cuerpo exactamente iguales; es psicológicamente continua conmigo. La causa de esta continuidad es, aunque inusual, fiable. Sin embargo, tanto en el criterio físico como según el criterio psicológico restringido mi réplica no sería yo. Según el criterio amplio sería yo (causa inusual y fiable). Según Parfit, si la continuidad psicológica no tiene su causa normal, y pareciera ser que para los fisicalistas no proporcionara identidad personal, dice que "podemos afirmar que, aún así, lo que proporciona es tan bueno como la identidad personal" (Parfit, 2004, p. 386). Pone como ejemplo los ojos artificiales (causa no normal) desarrollados por científicos que proporcionan experiencias visuales. No obstante, lo que proporciona es tan bueno como ver. Por esta razón defenderá Parfit que no es necesario decidir entre estas tres versiones del criterio psicológico, ya que la identidad no es lo que importa. Parfit, congruente con su posición reduccionista-psicologista defenderá las siguientes conclusiones:

- (1) No somos entidades que existan separadamente, aparte de nuestros cerebros y de nuestros cuerpos, y de diversos sucesos físicos y mentales interrelacionados. Nuestra existencia conlleva sencillamente la existencia de nuestros cerebros y de nuestros cuerpos, el llevar a cabo nuestros actos, el pensar nuestros pensamientos y la ocurrencia de otros sucesos físicos y mentales determinados. Nuestra identidad a través del tiempo no implica otra cosa que (a) la relación R –conexidad psicológica y/o continuidad psicológica –con la clase correcta de causa,

dando por hecho (b) que esta relación no adopta una forma “ramificada”, dándose entre una persona y dos personas futuras diferentes.

- (2) No es cierto que nuestra identidad sea siempre determinada. Siempre puedo preguntar, “¿Estoy a punto de morir?” Pero no es cierto que, en todo caso, esta pregunta tenga que tener una respuesta que tenga que ser Sí o No. En algunos casos sería una pregunta vacía.
- (3) Hay que explicar dos unidades: la unidad de conciencia en un momento dado, y la unidad de una vida completa. Ninguna de ellas puede explicarse afirmando que diferentes experiencias son tenidas por la misma persona. Tiene que explicarse describiendo las relaciones entre estas numerosas experiencias, y sus relaciones con el cerebro de la persona en cuestión. Y podemos referirnos a estas experiencias, y describir por completo las relaciones que se dan entre ellas, sin afirmar que son tenidas por una persona.
- (4) La identidad personal no es lo que importa. Lo que fundamentalmente importa es la relación R, con cualquier causa. Esta relación es lo que importa aunque, en un caso en que una persona esté R-relacionada con otras dos personas, la relación R no proporcione identidad personal. Hay otras dos relaciones que pueden tener alguna importancia: la continuidad física y la similitud física.

A continuación trataremos de esclarecer los puntos anteriores.

2.4. Por qué nuestra identidad no es lo que importa

Frente a la concepción natural que afirma la tesis de que la identidad personal es lo que importa, Parfit defenderá la tesis rival de que la identidad no es lo que importa, sino que “lo que importa es la relación R: conexividad y/o continuidad psicológica con la clase correcta de causa, donde la clase correcta de causa pudiera ser cualquier cosa” (Parfit, 1984, p. 396). Es en los casos imaginarios donde mejor podemos decidir si lo que importa es la relación R o la identidad personal.

El espectro físico. Consideremos una gama de casos posibles que involucran diferentes grados de continuidad física. En el caso situado en el extremo cercano los científicos reemplazarían el 1% de las células de mi cerebro y de mi cuerpo. En el caso de la mitad del espectro reemplazarían el 50%. En el caso próximo al extremo lejano reemplazarían el 99%, dejando solamente el 1% de mi cerebro original. En el extremo lejano el reemplazo llevaría consigo la destrucción completa de mi cerebro y de mi cuerpo, Y aunque los primeros casos de la gama sean ahora posibles, la mayoría seguirá siendo imposible, pero considera, Parfit, que ésta es sólo una imposibilidad técnica. La cuestión ahora es preguntar a partir de qué momento es posible hablar, en esta gama de creación, de una réplica mía puesto que ya no hay continuidad física ya que mi cerebro y mi cuerpo fueron completamente destruidos. Esta serie de casos busca cuestionar el criterio físico, versión del criterio reduccionista. Por otro lado, si imagináramos estar en esta situación, ¿creeríamos que moriríamos? Parfit deja la cuestión abierta porque carece de respuesta. Para él no es una pregunta real que tenga que tener una respuesta. Sólo está describiendo dos posibilidades diferentes de las cuales ninguna tenga que ser verdadera. Para él se trata de una cuestión vacía. Para los que aceptan el criterio físico ¿no tendrían que aceptar la conclusión de que tiene que haber un porcentaje crítico tal que si la persona resultante sea o no sea yo? Aunque de antemano sabemos que la persona resultante pensaría que ella es yo, dice Parfit, eso no demostraría que ella es yo, y realizar estos casos no daría respuesta a nuestra pregunta. Por otro lado, si pensamos que la continuidad psicológica proporciona la identidad personal, el caso del espectro psicológico ofrece argumentos para afirmar lo contrario.

El espectro psicológico. Este caso es similar al anterior y supone todos los grados posibles de conexividad psicológica. Toma el caso del neurocirujano cruel que intentará interrumpir mi continuidad psicológica manipulando mi cerebro e introduciendo otros recuerdos aparentes de la vida de Napoleón. En el caso situado en el extremo lejano, el cirujano apretaría simultáneamente muchísimos interruptores, lo cual provocaría que no hubiera conexiones psicológicas entre yo

mismo y la persona resultante que sería Napoleón. En los casos situados al extremo cercano, yo sólo perdería unos pocos recuerdos. Algo similar ocurriría con los cambios de carácter. En esta versión revisada del argumento incluye muchísimos casos diferentes, y tenemos que decidir cuáles son los casos en los que yo sobreviviría. El argumento asume que en cada uno de estos casos, la persona resultante sería o no sería yo. Pero esto no es así. La persona resultante sería yo en unos pocos primeros casos. En el último caso no sería yo. En casos intermedios ninguna respuesta sería la correcta. Dice Parfit, aún se puede preguntar si la persona resultante sería yo o sería alguien distinto en parte como yo. Parfit considera que a estos casos no tenga que haber una respuesta de Sí o No. Se trata de preguntas vacías. Lo que importa lo expresa así:

Que siga existiendo no podemos pensar convincentemente que depende de si pierdo sólo unos cuantos recuerdos más, y tengo unos pocos recuerdos ilusorios más, y de si mi carácter ha cambiado de algún modo mínimo. Si ninguno de estos cambios pequeños podría hacer que dejase de existir, yo³ seguiría existiendo en todos esos casos. Seguiría existiendo incluso en el caso situado en el extremo lejano del especto. Pero, en ese caso, entre mí mismo ahora y la persona resultante no habría conexiones psicológicas (Parfit, 2004, p. 422).

Estas reflexiones asumen que todos los rasgos psicológicos de una persona dependen de los estados de las células en su cerebro y en su sistema nervioso, lo cual impediría pensar, como lo hace Williams. Para él si sigue existiendo mi cerebro y sigue siendo el cerebro de una persona viva, yo seré esa persona aunque entre yo mismo ahora y yo mismo después no hubiera conexiones psicológicas. El cerebro es el soporte de la conciencia, y la persona seguirá existiendo por grandes que sean sus rupturas en la continuidad psicológica de su vida mental. Pero, si el reemplazo es total, concluye Parfit que el argumento de Williams es insuficiente para afirmar la identidad personal. Parfit, congruente con un criterio reduccionista

³ Habría que preguntarle a Parfit el por qué del uso continuo de la palabra yo en la descripción de sus argumentos. Tal parece que parte de la suposición que quiere negar. Williams, entre otros, cuestionará esta tesis a partir de la importancia del cuerpo para la constitución de la identidad psicológica. No hay un cerebro en la cubeta; y el cuerpo, como lo argumentarán Williams y Ricoeur, es la forma de "estar en el mundo" del sí mismo.

más amplio, asume que una réplica orgánica mía sería exactamente como yo desde el punto de vista psicológico y físico.

El objetivo que persigue Parfit con estas argumentaciones y ejemplos es mostrar que lo que importa no es la identidad personal sino la supervivencia, por lo que considerará una tercera gama de casos posibles, cuya intención es esclarecer los argumentos anteriores.

El espectro combinado. En este caso busca implicar todas las variaciones y los casos posibles en los grados de conexividad tanto física como psicológica. En el extremo cercano de este espectro se encuentra el caso normal en que una persona futura sería del todo continua conmigo, tanto física como psicológicamente. En el extremo lejano la persona resultante no lo sería y, 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. Vuelve a repetir Parfit que:

En algún lugar del 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. Si los cirujanos reemplazan las pocas células de más, y producen un cambio psicológico más, yo dejaré de existir, y la persona que se despierte será alguien distinto. Tiene que haber tal par de casos en algún lugar de este espectro, aunque no pudiera haber nunca evidencia (lógica) de dónde están estos casos (Parfit, 2004, p. 433).

¿Cuáles son los casos en los que yo seguiría existiendo? Sin embargo, como en los espectros anteriores, nos vemos forzados a elegir arbitrariamente entre dos alternativas o a no elegir. En su argumentación el mismo Parfit cuestiona la dificultad de creer que la diferencia entre la vida y la muerte pueda consistir tan sólo en una de las pequeñísimas diferencias descritas arriba. Nos inclinamos a pensar que hay siempre una diferencia profunda entre que una persona futura sea yo y que yo sea alguien diferente, aunque entre los casos vecinos de este espectro las diferencias sean triviales (cf. Parfit, 1984, p. 433). En el último caso pone como ejemplo el asno de Buridán que murió de hambre entre dos fardos de heno igualmente nutritivos. El asno no tenía ninguna razón para comer de uno de los fardos y no del otro. Siendo una bestia hiper-racional rehusó hacer una elección

para la que no había razón suficiente. Concluye entonces que hay quienes creen que nuestra identidad tiene que ser determinada, aunque no piensen que seamos entidades que existen separadamente distintas de nuestros cerebros, de nuestros cuerpos y de nuestras experiencias. Entonces, dice Parfit, ¿qué explicaría el supuesto hecho de que la identidad personal es siempre determinada? La respuesta tiene que ser que el verdadero criterio de identidad cubre cualquier caso. Este criterio (verdadero) tendría que trazar una línea divisoria nítida (incognoscible dice Parfit) en algún lugar del espectro combinado, y el criterio de identidad personal tendría que brindar una respuesta definitiva en todos los casos, lo cual no es posible determinar, ya que “Como nuestra elección es arbitraria no puede justificar cualquier tesis sobre lo que importa. Si respondemos así a la pregunta sobre mi identidad, hemos hecho que, en esta gama de casos, la identidad personal no sea lo que importa. Y ésta es la tesis más importante de la Concepción Reduccionista (Parfit, 2004, p. 436).⁴

Concluye Parfit que, cuando damos con casos que no están cubiertos por lo que creemos que es un criterio de identidad, deberíamos revisar nuestras creencias ampliando este criterio, puesto que hay casos, como piensa haberlo demostrado, en que la identidad es indeterminada. En este sentido, “en un caso semejante la afirmación ‘éste es el mismo objeto que teníamos antes’ no sería ni verdadera ni falsa” (Parfit, 1984, p. 435). Si hacemos nuestra esta forma de pensar, entonces “no creeremos que el verdadero criterio de identidad personal tenga que trazar una línea divisoria nítida en algún lugar del Espectro combinado. Más bien creeremos que debemos trazar nosotros esa línea para evitar la incoherencia” (Parfit, 2004, p. 436). Por lo anterior, desde el reduccionismo de Parfit, no se debería de tratar de decidir entre los diferentes criterios de identidad personal, pues la identidad personal no es lo que importa.

Menciona Parfit que algunos casos médicos proporcionan evidencia a favor de la concepción reduccionista. Algunas operaciones han tenido éxito al cortar las

⁴ Dice Noonan que “intuitivamente esta es una tesis no plausible. El interés que tenemos en la identidad personal es totalmente diferente del interés que podemos tener por la identidad de las cosas. Valoramos a las personas que nos importan, que amamos, y no las consideramos como objetos de reposición, así como tampoco nos consideramos a nosotros mismos de la misma manera” (Noonan, 1989, p. 20).

fibras que conectan el cerebro inferior y los dos hemisferios superiores. Estas operaciones buscan reducir la gravedad de ataques epilépticos y confinar la causa en un solo hemisferio y han ocasionado la creación de dos esferas separadas de conciencia. Al aplicarse experimentos visuales diferentes a individuos cuyos hemisferios han sido desconectados, los psicólogos han descubierto que la persona no es consciente de lo que está viendo en ese momento en la mitad derecha de su campo visual y viceversa. Sin embargo, transcurrido un cierto tiempo, cada hemisferio puede a veces controlar las dos manos al restablecerse nuevas conexiones o desarrollar capacidades mermadas. Citando los estudios de Thomas Nagel, el hemisferio izquierdo generalmente tiene las capacidades lingüísticas y matemáticas de un adulto, mientras que el derecho tiene esas mismas capacidades al nivel de un niño pequeño. Sin embargo, el hemisferio derecho tiene más destrezas de otro tipo. Se cree también que en una minoría de personas no haya diferencias entre las destrezas de los dos hemisferios (cf. Parfit, 2004, pp. 443-444).

De la posibilidad de crear esferas separadas de conciencia, Parfit construirá una serie de casos hipotéticos que buscarán ilustrar que estas corrientes exhiban por separado unidad de conciencia. 1º) Supongamos que poseo algún dispositivo para bloquear la comunicación entre ambos hemisferios, y que levantando la ceja puedo dividir la mente y bajándola reunificar mi mente. Con esta posibilidad, tomo la decisión de dividir mi mente durante diez minutos para resolver por separado un difícil examen de física para después volver a conjuntarlos y presentar el mejor resultado. Esto le lleva a pensar que la historia mental de una persona no tiene por qué ser entendida como un solo canal, sino que podría ser un río que pudiera tener algunas veces corrientes separadas, y en este caso imaginario, más que una mente dividida tendría dos mentes. Por otro lado, en cada uno de mis dos corrientes de conciencia pensaría que, en mi otra corriente, estaba teniendo pensamientos y sensaciones de las que la primera no era consciente. Si pudiésemos dividir nuestra mente por algún espacio de tiempo, esto bastaría para rechazar el criterio de la unidad psicológica. Podría también decirse que el resultado no es una persona con una mente dividida, sino que son dos personas diferentes compartiendo el control de la mayor parte de un mismo cuerpo.

Para Parfit no se trata de plantear una cuestión real sino que se trata de dos modos de describir el mismo resultado. ¿Qué es, entonces, lo que explica la unidad de la conciencia? Según Parfit no es la persona la que da unidad a estas diferentes experiencias ni tampoco la propiedad de dichas experiencias. Sino que es necesario:

Explicar la unidad de la conciencia en el interior de cada una de mis dos corrientes de conciencia, o en cada mitad de mi mente dividida. No podemos explicar estas dos unidades afirmando que todas esas experiencias están siendo tenidas por mí en este momento. Esto hace de las dos unidades una, pasando por alto el hecho de que, al tener cada uno de estos dos conjuntos de experiencias, soy inconsciente de tener el otro (Parfit, 2004, p. 448).

Explicar la unidad de conciencia al interior de cada uno de las dos corrientes de conciencia, le permite afirmar a Parfit que soy un sujeto de experiencias. Mientras mi mente está dividida hay dos sujetos de experiencias diferentes de modo que los dos no pueden ser yo. Según esta tesis tenemos que creer que la vida de una persona podría implicar a sujetos de experiencias que no sean personas.

Por lo anterior, quienes creen que la unidad se explica por la propiedad, es decir, que lo que unifica las experiencias de una persona en un momento dado es el hecho de que estas experiencias están siendo tenidas por esa persona están asumiendo la concepción natural. Parfit dirá que esa creencia es falsa. El argumento es que mientras tengo un conjunto de experiencias en la corriente que controla mi mano derecha, también estoy teniendo otras en la corriente que controla mi mano izquierda, y mi mente está dividida porque no hay un único estado de conciencia de estos dos conjuntos de experiencias. Dice Parfit que podríamos mantener esta tesis sólo si creemos en sujetos de experiencias que no son personas. Y si los sujetos de experiencias no son personas será posible redescibir la vida de una persona en términos impersonales, ya que:

Como adscribimos pensamientos a pensadores, es cierto que existen los pensadores. Pero los pensadores no son entidades que existan separadamente. La existencia de un pensador nada más que conlleva la existencia de su cerebro y de su cuerpo, la realización de sus actos, el pensar de sus pensamientos, y la ocurrencia de ciertos otros sucesos físicos y mentales. Podríamos, por consiguiente, redescibir la vida de una persona en términos impersonales. Al

explicar la unidad de esta vida no tendríamos necesidad de afirmar que es la vida de una persona concreta. Podríamos describir lo que en momentos diferentes, se pensó, se sintió, se observó y se hizo y la manera en que estos diversos sucesos estuvieron interrelacionados. Las personas sólo se mencionarían aquí en las descripciones del contenido de muchos pensamientos, deseos, recuerdos, etc. No tenemos necesidad de afirmar que las personas son los sujetos pensantes de cualquiera de estos pensamientos (Parfit, 1984, p. 451).⁵

En esta descripción el sujeto, el yo, ha quedado sustituido por las funciones cerebrales por lo cual nada impide que éstas sean formuladas de manera impersonal. ¿Qué supone redescibir la vida en términos impersonales? Según la concepción reduccionista la existencia de cada persona sólo implica la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de ciertos actos como pensar pensamientos y la ocurrencia de determinadas experiencias. A todo esto Parfit lo denomina “estado de conciencia”. Parfit amplía esta expresión sustituyéndola por la palabra “suceso”, en la cual incluye todo tipo de experiencias, deseos, creencias, etc. y afirma que “mientras que un estado tiene que ser un estado de una entidad, esto no ocurre con un suceso. En este sentido amplio de la palabra “suceso” busca justificar que “La existencia de una persona no consiste en otra cosa que en la existencia de un cerebro y de un cuerpo, y en la ocurrencia de una serie de sucesos físicos y mentales interrelacionados” (Parfit, 2004, p. 389).

Por el contrario, una concepción no reductivista afirma que un suceso mental concreto ocurre dentro de una vida particular exclusivamente en virtud de su adscripción a un *ego* particular. Parfit niega la existencia de estos *egos* persistentes con sus ejemplos por lo que para él es la corriente de pensamiento la que constituye al sujeto y no al revés. Para ilustrar lo anterior propondrá casos de mayor complicación sobre mentes divididas.

2.5. ¿Qué es lo que ocurre cuando me divido?

Parfit considera que el caso que describe el examen de física es demasiado sencillo por implicar sólo a una persona. Para poder argumentar su propuesta expondrá

⁵ Para Ricoeur el argumento de Parfit, parte de lo mismo que está negando, lo cual le resta veracidad.

nuevos casos que presentan una mayor dificultad. Si mi cuerpo fuera fatalmente herido, así como el cerebro de mis dos hermanos, y si me dividieran el cerebro y cada mitad se trasplantara con éxito en el cuerpo de mis hermanos, ¿qué sucedería? Cada persona resultante creería ser yo, pues parece recordar haber vivido mi vida, tiene mi carácter y es psicológicamente continua conmigo. Sin embargo, a pesar de la improbabilidad del caso, lo cual no es relevante para Parfit, él hablaría de cuatro posibles respuestas: 1) no sobrevivo, 2) sobrevivo como una de las dos personas, 3) sobrevivo como la otra y 4) sobrevivo como las dos. El caso presenta un problema para él mismo. Propone que la posible solución tiene que ver con la mejor descripción del caso, no obstante conlleve una gran distorsión de nuestro concepto de persona. Según él, la mejor descripción del caso es que ninguna de las personas resultantes será yo. La pregunta importante dice Parfit, es ¿qué debe importarme?, ¿cómo debo considerar la perspectiva de la división? ¿La debería considerar como la muerte o como la supervivencia? Como no puedo ser idéntico a dos personas diferentes y sería arbitrario llamar yo a una de ellas, lo mejor que podemos hacer es describir el caso diciendo que ninguna va a ser yo (cf. Parfit, 2004, p. 466). Cuando se haya contestado así a estas preguntas, dice, podremos decidir que se ha dado la mejor descripción de todas (cf. Parfit, 2004, p. 466).

2.6 ¿Qué es lo que importa cuando me divido?

Congruente con su postura budista dice Parfit que lo que importa es la liberación del yo. Algunos considerarán esta propuesta deprimente, sobre todo porque la mayoría estamos inclinados a creer, aunque no lo sepamos, que nuestra existencia continua es un hecho adicional profundo, distinto de la continuidad psicológica o física. Somos no reduccionistas. Sin embargo, Parfit considera su posición liberadora y consoladora. Afirma que una vez que nos hemos liberado del yo, nos permite sentir a las otras personas más próximas. Para él, dar vuelta a estos argumentos “elimina el muro de cristal entre los demás y yo y [...] me importa menos mi muerte” (Parfit, 1984, p. 499). Parfit opina que debemos considerar la división casi tan buena como la supervivencia corriente, aunque pensemos que se

perdería la identidad. La identidad de todas maneras se perderá al morir. En este sentido dividirse será otra posibilidad menos fatal. El problema con la doble supervivencia radica en que ésta no se ajusta a la lógica de la identidad.

Quienes sostienen que la identidad personal consiste en que R se da de forma única de uno a uno (persona presente y persona futura) y además que tengan una causa fiable o tenga su causa normal objetan a Parfit que haya continuidad cuando ésta ha tomado una forma “ramificada”. A esta objeción responde Parfit que lo que importa no es la relación uno a uno sino la naturaleza intrínseca de la relación y ésta se da en R, por lo que si se abandona la idea de que la identidad es lo que importa, ninguna de las personas resultantes será yo (cf. Parfit, 2004, p. 473).⁶ Y parecería que, como hemos visto, dos personas futuras diferentes podrían ser psicológicamente continuas conmigo, y como estas personas diferentes no pueden ser las dos yo, entonces la continuidad psicológica no puede ser el criterio de identidad. Lo importante de toda esta discusión, dice Parfit, es que: “si aceptamos la Concepción Reduccionista, tendremos más preguntas que responder acerca de lo que importa” (Parfit, 2004, p. 474).

En el caso en que me divido [...] aunque mi relación con cada una de las personas resultantes no puede llamarse identidad, contiene lo que fundamentalmente importa. Cuando aquí negamos la identidad, no tenemos necesidad de negar un juicio importante. Como mi relación con cada una de las personas resultantes es casi tan buena como si fuera identidad, puede conllevar la mayoría de las implicaciones corrientes de la identidad [...] Podría decirse que, aunque la persona en el cuerpo de Jack no pueda llamarse yo, porque el otro trasplante tiene éxito, puede merecer en la misma medida que yo castigo o recompensa por lo que yo haya hecho (Parfit, 2004, pp. 482-483).

Como mi relación con las personas que resultan es casi tan buena como si fuera identidad no se desvanecería totalmente la responsabilidad individual; ésta se compartiría. Según Wiggins un malhechor difícilmente podría eludir su responsabilidad planificando su propia fisión (cf. Parfit, 1984, p. 483, cita Wiggins, 1986, p. 146).

⁶ A este respecto comenta Charles Taylor que si este es el caso, lo que estamos en peligro de perder es el control de nuestro destino. Los mecanismos impersonales pueden reducir nuestro grado de libertad como sociedad, la pérdida de sentido y la disolución de los horizontes morales (Taylor, 1996, p. 45). Ver tesis, capítulo 3.

¿Qué sucedería si los individuos resultantes quisieran continuar sus mismos proyectos y no los míos?, ¿quién amaría a mi esposa o a quién amaría ella? Parfit considera que estos problemas son problemas prácticos menores. Desde un criterio pragmático, dice, la ventaja sería que se podría vivir el doble de años, nos dejaríamos de preocupar por la muerte o nos volveríamos menos preocupados por nuestro propio futuro y ante el envejecimiento.⁷ Se necesita, dice Parfit, que modifiquemos nuestras ideas sobre la racionalidad y la moralidad y del sentido común. También habría que abandonar la teoría clásica del propio interés para ampliar nuestra teoría moral. Este tema nos introduce al planteamiento de Parfit en relación a identidad y moralidad.

2.7. Identidad y moralidad en Parfit

Será de provecho recurrir al mismo Parfit para señalar algunos filósofos que objetan su doctrina y que han discutido y planteado algunas objeciones a su “idea de persona” y de “identidad personal”. Menciona Parfit que algunos de los autores que critican la posición reduccionista, desde Locke, son Butler y Reid. Para el primero la versión lockeana implica caer en una falacia al no poder acusar a nuestros yo es de algo que hicimos con anterioridad por el hecho de no poder recordarlo (cf. Parfit, 1984, p. 562). La posición de Reid con respecto a la identidad personal es que éste es un hecho siempre determinado que tiene que ser de toda-nada. Es lo que llamaría Parfit el hecho adicional profundo. Para Reid este hecho es el fundamento de la moral. “La identidad no tiene una naturaleza fija cuando se aplica a los cuerpos; [...] pero cuando se aplica a las personas, la identidad no es ambigua y no admite grados, de más o de menos. Es el fundamento de todos los

⁷ Junto con Pascal Engel, en la crítica que le hace a Parfit, consideramos que la noción de persona también depende de los contenidos intencionales y por lo tanto, del entorno. En este sentido, el concepto de persona está determinado por factores extrínsecos, por lo que hay que admitir que los hechos de que depende la existencia o la supervivencia de las personas están parcialmente determinado por hechos que tienen que ver con la existencia de otras personas, convenciones sociales y legales. Por lo tanto, si mis réplicas no convivieran con mi familia, viviera en un contexto muy diferente, etc., “presiento que algo que importa a mi persona y a mi supervivencia estaría ausente” (Engel, 1994, pp. 58-59). La existencia de estos determinantes externos ofrecen razones para dudar de la validez de los experimentos de pensamiento.

derechos y de todas las obligaciones, y de toda responsabilidad; y su noción es fija y precisa” (cf. D. Parfit, 1984, p. 563). Ésta es una variante de la objeción planteada por Butler que consiste en suponer que los propios experimentos de pensamiento sobre los cuales se apoya el reduccionista deben presuponer el hecho de la identidad personal. Parfit minimiza estos argumentos al sostener que si hay sólo conexiones psicológicas débiles es posible reducir la responsabilidad. La cuestión podría resolverse diciendo que “si está moralmente justificado mandarme a la cárcel, lo está sólo por razones utilitaristas.⁸ Una de tales razones es que mi encarcelamiento puede disuadir a otros de cometer crímenes” (Parfit, 1984, p. 565).

Parfit también discute la propuesta de Sidwick en su propio texto. Dice que todas las concepciones no-reduccionistas de la identidad personal afirman que somos personas diferentes, cada una con una propia vida que vivir. Sidwick pensaba que este hecho es el fundamento de la teoría ética del Propio Interés acerca de la racionalidad y considera que da sustento a la afirmación de que “el fin último supremamente racional, para cada persona, es que su propia vida marche lo mejor posible” (Parfit, 1984, p. 572). Por otro lado, este autor también considera que “hay otro fin último igualmente racional, que las cosas marchen, en su conjunto, lo mejor posible para todos” (Parfit, 1984, p. 572). Como para muchos ambos principios constituyen el fin último de la moralidad, dice Parfit, parecen entrar en conflicto porque, cuando la moralidad en cuanto lo mejor posible para todos entra en conflicto con el propio interés no es posible encontrar la respuesta racional para lo que hay que hacer. Parfit, recurriendo a dos versiones utilitaristas, propone que nuestro fin moral último es la mayor suma neta de felicidad sin dolor o que nuestro fin moral último es la mayor suma neta de beneficios menos cargas. Por lo anterior, según cualquiera de las versiones “la Concepción Utilitarista es impersonal en el sentido siguiente: Todo lo que importa son las cantidades de felicidad y sufrimiento, o de beneficios y cargas. No supone ninguna diferencia

⁸ La tesis sustentada por Parfit sobre la identidad personal tiene su origen en el utilitarismo, como doctrina ética impersonal. Cuando se afirma que la filosofía moral tiene que ver con las personas y su identidad, dice Mariano Rodríguez González que “Rawls le habría reprochado al Utilitarismo no tomarse en serio la distinción entre personas y si, en efecto, esta distinción es el hecho básico de la filosofía moral, estaríamos ante una objeción de muy grueso calibre” (introducción a Parfit, 1984, p. 25). Negar la importancia de la identidad personal es negar la posibilidad de asumir al ser humano como agente moral.

moral el hecho de cómo se distribuyen estas cantidades de beneficio y felicidad entre diferentes personas” (Parfit, 1984, p. 573).⁹

Otras posturas como la de John Rawls, señala Parfit, afirmarán que “La felicidad y el sufrimiento, o los beneficios y cargas, deben ser justamente compartidos como entre diferentes personas. Además del Principio Utilitarista necesitamos principios de Justicia Distributiva. Un ejemplo es el Principio de Igualdad. Según éste, es malo que algunas personas resulten menos favorecidas que otras sin ninguna falta por su parte” (Parfit, 1984, p. 573). La cuestión es que estos principios, a diferencia de lo que él sostiene, suponen la condición separada de las personas.

Cierra la discusión al afirmar que “Los utilitaristas rechazan los principios distributivos. Aspiran a la mayor suma neta de beneficios menos cargas, sea cual sea la distribución. Diré que ellos maximizan” (Parfit, 1984, p. 574). Por lo tanto, dice Parfit que su método de razonamiento moral conduce a pasar por alto los límites entre las vidas y la condición separada de las personas, es decir, que los conjuntos de vidas son como las vidas individuales. Por lo anterior, aceptan la Concepción Reduccionista de la identidad personal (Parfit, 1984, p. 575). Sin embargo, aclara Parfit que la Concepción Utilitarista es impersonal¹⁰ y la ética utilitarista puede quedar reducida a una cuestión de política social en donde sólo tendremos que preocuparnos por el tamaño de beneficios y cargas. Estamos moviéndonos en el ámbito de las matemáticas morales, lo cual no constituye un problema mayor para él. Parfit lo expresa de la siguiente manera:

Si nos preocupáramos lo suficiente de los efectos en los otros, y cambiáramos nuestra concepción moral, resolveríamos tales problemas. No basta con preguntar: ¿Perjudicará mi acto a otras personas? Aunque la respuesta sea No, puede que mi acto sea todavía incorrecto, a causa de sus efectos. Los efectos que tendrá cuando sea considerado en sí mismo puede que no sean sus solos

⁹ Desde otra perspectiva, el utilitarismo, como sostiene un discípulo francés de René Girard, Jean-Pierre Dupuy, implica tácitamente un principio sacrificial que equivale a legitimar la estrategia de la víctima expiatoria (cf. J.-P. Dupuy, “Les paradoxes de *Théorie de la justice* (Rawls)”, *Esprit*, núm. 1, 1988, pp. 72s).

¹⁰ Parfit hace suyo el siguiente comentario de Rawls diciendo que es una curiosa anomalía la costumbre pensar en el Utilitarismo como individualista, aunque haya buenas razones para creerlo. “Los utilitaristas [...] sostenían que el bien de la sociedad está constituido por las ventajas que disfrutaban los individuos. Pero el Utilitarismo no es individualista [...] al aplicar a la sociedad el principio de elección por un hombre” (Parfit, 1984, p. 592, Rawls, p. 27).

efectos relevantes. Debería preguntar, ¿Será mi acto uno de un conjunto de actos que, juntos, perjudicarán a otras personas? La respuesta puede ser Sí. Y el daño a otros puede ser muy grande. Si esto es así, puede que yo esté obrando muy mal (Parfit, 1984, p. 191).

La propuesta de Parfit se inserta en las necesidades concretas de una ética racional utilitarista, por lo que el problema de la identidad personal se convierte en un problema propiamente matemático-práctico. Se entrelazan la maximización de beneficios sin considerar su distribución. La solución ética que propone estaría en la línea de que todos realizáramos un cambio de concepción; debemos todos ser reduccionistas a la manera parfiteana en donde la identidad no sea lo que importe. Este cambio permitiría modificar nuestras creencias sobre la racionalidad y la moralidad.

2.8. Algunos comentarios a la propuesta ética de Parfit

Pascual Engel critica esta propuesta ética. Afirma que desde el antirreduccionismo, se podría argumentar contra Parfit partiendo de la base de que “los propios experimentos de pensamiento sobre los que se apoya el reduccionista deben presuponer el hecho de la identidad personal” (Engel, 1994, p. 53). Es decir, parten de lo que intentan negar. Los experimentos utilizados por Parfit, al igual que lo ha señalado Wilkes, carecen de toda posibilidad real de poder verificarse en el mundo. Estos experimentos desconocen y parece no preocuparles tener un fundamento científico que tome en consideración los conocimientos de la biología y de la física. Carecen de una “descripción” adecuada por lo que sus conclusiones son inválidas. Como consecuencia, el antirreduccionista puede rechazar las causas “anormales” o “amplias” invocadas por los experimentos parfiteanos.

Engel señala algunas dificultades internas del reduccionismo de Parfit pues suponiendo que su posición es correcta, que una persona no es nada más que un conjunto de acontecimientos físicos y psicológicos, esto no permite dar cuenta de dos características que juzga indisociables de su concepto de persona. La primera, es el carácter subjetivo de las personas. Tenemos acceso a nuestros propios

pensamientos de manera privilegiada, de modo personal y subjetivo. Si esto es así, y admitiendo que la duplicación y ramificación de las personas es una posibilidad real, cada una de ellas, por su carácter subjetivo, trazará a partir de la escisión su propia ruta. Uno de ellos pudiera continuar con mis propias intenciones de consagrarse a la filosofía y el otro, quizá alguna otra de mis intenciones, como el consagrarse a una vida más lucrativa. La pregunta que plantea Engel es ¿si se sigue de lo anterior que pueda describirse de manera puramente impersonal lo que les sucede a mis réplicas? Responde Engel que no; cada una de ellas tendrá pensamientos en primera persona y cada una tendrá sus propias acciones, sus propias decisiones y sus propias responsabilidades (cf. Engel, 1984, pp. 53-55).

Engel, al igual que Searle, suscribe contra Parfit el carácter subjetivo de las personas. Dicho de otra manera, tenemos acceso a nuestros pensamientos de un modo personal y subjetivo, aunque, como afirma Parfit, éstos puedan ser descritos en términos impersonales. Aunque no tenga sentido para Parfit hablar de un yo único que implicaría líneas de estados psicológicos, las réplicas tendrían pensamientos en primera persona. No se perdería en ellas el carácter subjetivo por lo que, dice Engel, podría yo sentirme concernido por lo que ellas hicieran. Por esta razón, “una división del yo implica o un conflicto moral entre diversos tipos de valores del agente, o una forma específica de irracionalidad” (Engel, 1994, p. 56), ya que la réplica podría asumirse como un centro autónomo de decisión y acción. En el caso del criminal replicado o el caso en el que alguien hubiera olvidado su delito, ya ha dicho Parfit, que debe ser castigado por las leyes como práctica preventiva utilitaria. Sin embargo, parece ser que incluso en la hipótesis de la fisión, dice Engel, “necesitamos una condición de reagrupamiento de esos hechos bajo la unidad de un sujeto o de una persona como agente” (Engel, 1994, p. 57). En el caso del individuo teletransportado, Parfit parece considerar la posibilidad de que podemos delegar a nuestra réplica la realización de nuestras (mis) intenciones, ya que ésta asegura que seguirá con ‘mi vida’ donde yo la dejé, es decir, ama a mi mujer y entre los dos cuidarán de mis hijos, continuará con el libro que estoy escribiendo, etc. Parfit está suponiendo que la réplica tiene todas ‘mis’ intenciones. ¿Qué sucedería si la réplica se asumiera como un centro autónomo de decisión y acción, como ya se ha señalado? Por lo anterior es posible argumentar que la

moralidad exige la afirmación de la identidad personal, por lo que el reduccionismo parfitiano impregnado de racionalidad utilitaria podrá ser puesto en cuestión, ya que la teoría de Parfit está repleta de implicaciones éticas, jurídicas y políticas.

A continuación se expondrán algunas objeciones que se oponen a la incertidumbre ontológica sobre la identidad personal en la que se queda Parfit.

2.9. Tres objeciones al planteamiento de Parfit sobre la identidad personal: La perspectiva ontológica subjetiva de Searle. La respuesta kantiana sobre la identidad personal y la unidad de acción de Christine M. Korsgaard y la postura fenomenológica de Engel

Ya algunos autores como Peter F. Strawson y Sidney Shoemaker han afirmado que para poder tener un conocimiento del mundo que nos rodea es necesario pensar en nosotros mismos como personas, con una conciencia de nuestra identidad a lo largo del tiempo (Parfit, 2004, p.412). Williams ha agregado que describir las interrelaciones entre todos los sucesos mentales y físicos, manipular el cerebro, perder todos los recuerdos de la vida pasada, nada parece dar razones para esperar o creer que voy a dejar de existir. Todos ellos exigen y asumen previamente a una persona concreta, singular. La persona seguirá existiendo por muy grandes que sean las rupturas en la continuidad psicológica de su vida mental. Williams señala que aún si varios pensamientos fueran expresados de manera impersonal siempre faltaría aclarar si éstos ocurren dentro de la misma persona o en vidas diferentes.

2.9.1. J. R. Searle y la ontología en primera persona

Searle, filósofo de la mente, señala el error en que incurre Parfit al generalizar y extender en exceso los métodos de la ciencia hacia áreas en las que no son adecuados. Tratará de resolver el problema planteado por Parfit rechazando tanto la postura reductivista como la no-reductivista. Según él, tanto el dualismo como el materialismo descansan en una serie de supuestos falsos. El principal supuesto falso es que si la conciencia es realmente un fenómeno subjetivo, cualitativo,

entonces no puede formar parte del mundo material físico. Sostiene que la conciencia es un fenómeno cerebral que posee características especiales de las cuales, la más notable es la subjetividad. Pero eso no impide que la conciencia sea una característica de nivel superior del cerebro (cf. Searle, 2001, p. 55).

Hemos dicho que el dualismo en la actualidad se presenta con dos formatos: el dualismo cartesiano y el dualismo de la cualidad. El dualismo de la cualidad, sostenido por Searle, afirma que existen dos tipos de cualidades de los objetos que son metafísicamente distintas: las primeras son cualidades físicas, como pesar dos kilos y las segundas son cualidades mentales como sufrir dolor. Para Searle los dolores son fenómenos mentales, internos, cualitativos y objetivos sin negar que los estados mentales son causados por los procesos cerebrales. Por la biología sabemos que es un hecho que nuestros estados mentales son causados por ellos, aunque éste sea un misterio que impresiona y sorprende a muchos filósofos y a neurobiólogos. Sin embargo, el hecho que según él zanjaría la discusión es recordar que:

La conciencia es un fenómeno cerebral, como cualquier otro. Es cierto que tiene características especiales, de las cuales la más notable es la de la subjetividad. Como hemos visto, pero eso no impide que la conciencia sea una característica de nivel superior del cerebro [...] El modo de replicar al materialismo es señalar que ignora la existencia real de la conciencia. El modo de derrotar al dualismo es simplemente negarse a aceptar el sistema de categorías que eleva la conciencia a algo no biológico, a algo que no forma parte del mundo natural (Searle, 2001, p. 55).

La cuestión, dice Searle, es que si se intenta negar el dualismo de la cualidad uno se ve abocado a afirmar que no existe la conciencia con una ontología en primera persona, es decir, se niega una ontología subjetiva. Para él el rasgo primario más importante de la mente, al igual que para Locke y Parfit, es la conciencia. Difiere en que él afirma que todos los estados conscientes son subjetivos, ya que éstos siempre son experimentados por un sujeto animal o humano. Estos estados ocurren dentro del cuerpo, específicamente dentro del cerebro, y están relacionados entre sí del mismo modo que la totalidad del sistema de estados tiene que estar relacionado con el mundo real, marco necesario de toda discusión. De lo anterior se desprenden dos temas importantes: el de la subjetividad y la intencionalidad.

a) Subjetividad. Los estados conscientes por ser subjetivos tienen un modo de existencia en primera persona. Un dolor sólo existe en tanto que experimentado por algún agente, es decir un “sujeto”. Las entidades objetivas tales como las montañas tienen un modo de existencia en tercera persona. Su existencia no depende de que sean experimentadas por un sujeto” (Searle, 2001, p. 48). Una consecuencia de la subjetividad es que mis propios estados de conciencia me son accesibles de un modo tal que no le son accesibles a los demás. Del mismo modo yo no puedo acceder a los dolores de los demás. Se utiliza el término acceder no en un sentido epistémico. Distingue Searle el sentido epistémico del ontológico. El sentido epistémico se aplica a las proposiciones; el sentido ontológico se refiere al estatus del modo de existencia. Los estados de conciencia existen en la medida en que son experimentados. Por lo tanto sí pueden ser objeto de estudio de una ciencia epistémicamente objetiva. El hecho de que la conciencia tenga un modo subjetivo de existencia no impide tener una ciencia objetiva de la conciencia (cf. Searle, 2001, pp. 49-50).

b) Intencionalidad. Searle señalará también la imposibilidad de separar lo psicológico de lo físico, la subjetividad de la objetividad, la conciencia del cuerpo, pues “el papel evolutivo primario de la mente es relacionarnos con el mundo y el nombre general de esa relación es ‘intencionalidad’” (Searle, 2001, p. 81). Considera que el modo correcto de tratar la intencionalidad es “naturalizándola”; es necesario asumir la intencionalidad como algo intrínseco del cerebro humano. Por ejemplo, la gravitación y el electromagnetismo serían dos ejemplos de rasgos en el campo de la física. La mitosis y la fotosíntesis lo serían de la biología. Searle sostiene que es necesario también incluir en la biología la conciencia y la intencionalidad y considerarlas como parte del mundo natural.¹¹ Pero, según él, la intencionalidad no se reduce a ser considerada como aquella característica de la

¹¹ Considera Searle que las formas de intencionalidad más primitivas biológicamente son las formas de deseo que implican necesidades corporales como el hambre y la sed y la explica a través de procesos químico-biológicos. Posteriormente extiende esta intencionalidad a las modalidades sensoriales mediante la estimulación de nervios periféricos. En este sentido existen diferentes estados intencionales en el cual quedaría incluida la intencionalidad colectiva (ser con) como hecho social (cf. Searle, 2001, pp. 89-94 y 108).

mente por la que intrínsecamente representa objetos y estados de cosas del mundo, y aclara, que nuestras mentes están en contacto causal constante con el mundo (cf. Searle, 2001, p. 97). “En el caso de los estados cognitivos con autorreferencialidad causal, tales como la percepción y la memoria, tenemos direcciones de ajuste mente-a-mundo y una dirección de causación mundo-a-mente” (Searle, 2001, p. 98). Lo anterior significa que los estados mentales de recuerdo o percepción se ajustan al mundo sólo cuando el mundo causa el estado, pero en los estados volitivos la dirección se invierte y el mundo se ajusta a los estados mentales. Dicho sea de paso, esta causación intencional (invertida) es crucial para comprender la conducta humana denominada “libre arbitrio”, el cual sigue siendo un problema filosófico no resuelto desde una perspectiva biologicista.

Lo que a Searle le importa señalar es la interacción que existe entre el mundo y la conciencia, la conciencia y el mundo, pasando por lo corpóreo (químico-biológico y sensorial). Para Searle, la conciencia no se trata de algo que anda metafísicamente aparte de nuestro mundo físico real (cf. Searle, 2000, p.192). Searle alude a la fantasía filosófica del “cerebro en una cubeta”, según la cual uno puede tener todas sus experiencias aunque no sea más que un cerebro en una cubeta de nutrientes, donde las experiencias son producidas de forma artificial mediante estímulos eléctricos. Lo que Searle está diciendo es que a los pensamientos conscientes subyace un enorme aparato (conjunto de capacidades, habilidades, tendencias, hábitos, disposiciones saber hacer, andar, leer, saber que el suelo que piso me sostendrá, que los libros de la librería son legibles y que la comida del restaurante es comestible, y no que los libros son comestibles y la comida legible; que tengo la capacidad de poner comida en la boca pero no en los oídos, etc.). Según Searle, es posible imaginar un mundo de ciencia ficción en lo que todo sea diferente pero considera inviable sostener la hipótesis de que se vive en ese tipo de mundo, por lo que afirma la imposibilidad de separar criterios psicológicos de los físicos al considerar que se está negando un trasfondo común que implica “una metafísica gigantesca”, que podría ser traducida con el existencial heideggeriano “en el mundo” o la idea amplia de alteridad en Ricoeur. Este trasfondo es preintencional (cf. Searle, 2001, p. 100).

De lo anterior es posible desprender una crítica al tema parfitiano sobre el espectro combinado que busca implicar todas las variaciones y los casos posibles en los grados de conexividad tanto física como psicológica o a los criterios sobre la identidad psicológicos separados de los físicos que buscan eliminar presupuestos para la afirmación de la identidad personal. Subjetividad e intencionalidad tienen un modo de existencia en primera persona. Por lo que termina diciendo Searle que:

La conciencia tiene una ontología subjetiva de primera persona, y por eso no es susceptible de reducción a nada que tenga una ontología objetiva o de tercera persona [...] Lo que quiero decir al sostener que la conciencia tiene una ontología de primera persona es lo siguiente: los cerebros biológicos tienen una notable capacidad para producir experiencias, y esas experiencias existen sólo cuando son sentidas por algún agente humano o animal (Searle, 2000, p. 190).

Significa que la conciencia existe sólo cuando se experimenta como tal. La conciencia de la experiencia y la conciencia son la misma cosa, por lo que considera que debiera concederse la irreductibilidad de la conciencia sin pretender que sea algo aparte del mundo físico real (cf. Searle, 2000, p. 192). Así que, por ser la conciencia un fenómeno natural biológico, que no coincide con ninguna de las categorías tradicionales de mental (dualismo cartesiano) y físico (monismo), parecería que la cuestión pudiera ser resuelta mediante la reformulación del problema y la creación de categorías no excluyentes como son lo mental y lo físico, la mente y la materia, el espíritu y la carne y admitir los hechos sin aceptar la carga metafísica que los acompaña. Esta reformulación supondrá, dice Searle, distinguir dos tipos de reducción científica: la reducción eliminativa y la no eliminativa. Las reducciones eliminativas se desprenden de un fenómeno mostrando que no existe, que es una ilusión. A la reducción científica no eliminativa correspondería la inclusión de una ontología en primera persona; la aceptación de la subjetividad como rasgo esencial de la misma (cf. Searle, 2001, pp. 57-59). Esta propuesta de reducción no eliminativa tendrá su continuación en el tema de la atestación en Ricoeur. La posición no eliminativa permitirá progresar a la filosofía y permitirá aceptar con coherencia todos los hechos que conocemos con independencia de nuestros compromisos filosóficos o religiosos. Coincidiendo con la postura de

Searle, Carruthers argumentará que los propios estados de conciencia parecen ser radicalmente diferentes de lo que vemos en el mundo natural. Su postura puede calificarse como un dualismo no duro o débil (cf. Carruthers, 1986, p. 21).

2.9.2. La respuesta kantiana sobre la identidad personal y la unidad de acción de C. Korsgaard

Korsgaard presenta una serie de argumentos que se proponen debatir con la postura parfitiana que niega la importancia de la identidad personal. Sus argumentos irán en la línea de afirmar la identidad personal al considerar a la persona, no sólo como sujeto racional sino como sujeto de razón práctica que delibera, elige y actúa. En este sentido su propuesta está en el ámbito de la filosofía práctica, de la ética. No se estará asumiendo al sujeto como sujeto de experiencias conscientes, sino como sujeto que ama, se interesa, ambiciona, practica virtudes, tiene vicios y tiene un proyecto de vida. Todo esto, a su juicio, constituye a la persona.

En su artículo “Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit” nos refiere al texto *Sobre el alma* de Aristóteles. En él se afirma que la facultad práctica y el alma deben ser una sola cosa por lo cual, no obstante se tengan apetitos contrarios a la razón o se experimenten conflictos entre diferentes tipos de deseo, todos quedarán unificados en la acción realizada (Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit”, p. 168, remite a Aristotle, *On the soul*, III. 9-10). A partir de este postulado, Korsgaard sostendrá que la unidad del agente, su identidad personal, se verifica en la razón práctica y no en una teoría metafísica.

Divide su argumentación en tres partes: la primera se refiere a la unidad de acción, la segunda a la unidad de conciencia y la tercera se refiere a la conexión entre acción e identidad.

1) La unidad de acción. Como se ha anticipado, la concepción del sí mismo o de ti mismo como agente unificado (*your conception of yourself*) está enraizado en razones prácticas. Este argumento práctico tiene dos elementos:

a) El primer argumento exige que la acción haya eliminado el conflicto entre varios deseos, como se ha señalado desde Aristóteles. A partir de esta afirmación de orden práctico va a referirse a los casos de cerebros divididos donde, una vez separados los hemisferios cada uno de ellos, pueden éstos funcionar por separado. Inclusive, ha señalado Parfit que en algunos casos de cirugía, parece que cada hemisferio resulta desconocer la actividad del otro.¹² No obstante, aceptando su hipótesis pregunta Korsgaard, qué sucedería si ambas mitades, la izquierda y la derecha estuvieran en desacuerdo acerca de lo que hubiera que hacer, y cada uno por separado enviara diferentes mensajes a través del sistema nervioso a las extremidades. Imagínense cada mitad del cuerpo tratando de hacer acciones diferentes.¹³

Korsgaard sostiene que para que el cuerpo pueda actuar adecuadamente es necesario que ambos hemisferios estén unificados, y que éstos actúen de completo acuerdo, en una misma persona, en un tiempo dado. Lo expresa de esta manera: “Tu eres una persona unificada, en cualquier momento dado, porque tienes que actuar, y tienes solamente un cuerpo a partir del cual puedes llevar a cabo tus acciones” (Korsgaard, 2002, p. 169).¹⁴

b) El segundo elemento, resultado de esta unidad pragmática, es la unidad implícita que se realiza en el punto de vista concreto desde el cual se delibera y se elige; ya sea que la decisión se incline por la realización del deseo más fuerte o que la acción sea producto de la deliberación (racional). Lo importante, señala Korsgaard, es que cualquiera de las dos opciones ya suponen la existencia de “un principio, forma o una manera de escoger aquello que se considera es una

¹² Según Edelman, algunas de las indicaciones más sobresalientes de la unidad de la experiencia consciente provienen del examen de ciertos fenómenos patológicos. Afirma que las personas con cerebro dividido ofrecen una demostración de que la conciencia siente horror por los vacíos o las discontinuidades. Tras la cirugía, estas personas no declaran que tengan la visión partida en dos; de hecho, si se muestra al hemisferio izquierdo sólo la mitad derecha de una cara, la persona dice ver la cara completa (Edelman, 2002, p. 40, cita a C. Trevarthen y R.W. Sperry. “Perceptual Unity of the Ambient Visual Field in Human Commissurotomy Patients”, *Brain*, 96 (1973), pp. 547-570).

¹³ En el caso de ser mi cerebro trasplantado a dos cuerpos diferentes ¿qué respondería Korsgaard? Adopta el criterio de que el cuerpo humano otorga unidad de acción. Las condiciones podrían variar con los avances tecnológicos. Alude al caso de las personas serie de Nagel. No obstante, considera que en éstas podría darse la posibilidad, en caso de que se presentara continuidad en la persecución de fines y de relaciones con otros, serían una misma persona. En este sentido, lo relevante es la necesidad de actuar y de vivir. (cf. Korsgaard, 2002, p. 172).

¹⁴ Las traducciones de las citas son mías.

expresión de ti mismo (*yourself*); principio que provee razones que regulan las elecciones entre los deseos. Este principio de unificación se convierte en una 'ley individual' (*a law to yourself*)" (Korsgaard, 2002, p. 169). Este principio se refiere a los propios motivos que te mueven a actuar: intereses, amores, planes, etc. Korsgaard está hablando de singularidad persona y del problema de la libertad (de la voluntad). Esta razón práctica es la que exige que me construya una identidad personal; esta unificación es resultado de la decisión.

Korsgaard se pregunta si la unificación y la decisión pueden ser extendidas a través del tiempo. En un primer momento dice, es el cuerpo lo que otorga al sujeto su permanencia en el tiempo. Sin embargo, esta afirmación es insuficiente, por lo que el criterio físico de identidad personal tendrá que ser complementado por el hecho de que muchas de las cosas que realizamos sólo pueden ser entendidas dentro del contexto de un proyecto a largo plazo. Hablar de proyectos ya supone la persecución de fines inmediatos, de salud, o fines últimos que se relacionan con un proyecto de vida. Las acciones habituales realizadas para la prosecución de estos fines presuponen la continuidad de identidad. A la vez, estas actividades y aspiraciones se encuentran interconectadas. Para esta filósofa localizar el problema en la razón práctica otorga más sentido a la noción de identidad personal que si nos reducimos al aspecto de experiencia (cognitiva) o de estados de conciencia. Esta conexión necesaria entre unidad de acción y sujeto para determinar la noción de identidad personal, comenta, no ha requerido de ningún soporte metafísico.

2) La unidad de conciencia. Señala Korsgaard, al igual que Parfit, que la mayoría de las personas están inclinadas a creer que la conciencia es un hecho adicional. Desde esta posición nos inclinamos a pensar que la esfera de la conciencia se presenta como un lugar iluminado dentro del cual pensamos, imaginamos, recordamos, planeamos y desde el cual podemos ver cómo el mundo pasa como en una película. También creemos que estos estados de conciencia se suceden de manera continua, aún en los momentos en que dormimos o en los que pudiéramos estar anestesiados. También estamos inclinados a creer que es la memoria la que nos provee el acceso directo a estados anteriores de identidad, y no meramente una forma de conocer lo que sucede. En esta manera de entender la conciencia se apoya la idea de que la conciencia, el estado de conciencia, requiere de la

persistencia de un sujeto psicológico; es decir, supone que la unidad de conciencia puede explicarse si se atribuyen todas las experiencias de alguna persona a una entidad psicológica (cf. Korsgaard, 2002, p. 173). La propuesta de Parfit busca poner en entredicho esta creencia al referirse a los casos de personas con mentes divididas. Al afirmar la posibilidad de que los hemisferios pudieran funcionar separadamente, la persona parece tener dos corrientes de conciencia. Si se tiene la idea de que la conciencia es una especie de lugar, entonces parecería que es la persona la que estaría en dos lugares al mismo tiempo. Si la conciencia requiere de un sujeto, entonces el cuerpo de la persona parecería estar ocupado por dos sujetos. Según Korsgaard la confusión se deriva al privilegiar los términos “tener experiencias” (*having experiences*) y “estados de percatación” (*having awareness*). La noción *consciousness* o conciencia expresa el carácter pre-reflexivo, preteórico de fenómenos que no requieren concepto previo. En este sentido los animales son conscientes pues perciben, ven, escuchan, se dan cuenta; en el caso de los humanos, incluyen actividades intelectuales. Señala Korsgaard que es un error pensar que ser o estar consciente supone ya la realización de acciones; sólo indica la posibilidad de realizarlas. La noción *awareness* significa percatarse del entorno; no implica autoconciencia. La noción *self-consciousness* o autoconciencia implica la reflexión. La aclaración de estos términos busca, en Korsgaard, explicitar la diferencia entre estar comprometidos conscientemente en una actividad y estar conscientes de una actividad. En el primer caso, “tener experiencias” (*having experiences*) existe una finalidad y acción, en el segundo, “estados de percatación”, no (un caso análogo es el de estarse moviendo voluntariamente y el estar consciente de que nos movemos) (cf. Korsgaard, 2002, p. 174). En este sentido el estado de conciencia (*consciousness*) inherente a la actividad psicológica no debe entenderse como introspección reflexiva sino pre-conceptual. Así la conciencia de un animal es enteramente práctica y la unidad de conciencia está en la habilidad para coordinar e integrar sus actividades. Una persona con la mente dividida (no producto de un experimento de pensamiento) no puede integrar estas actividades de la manera en que lo hacía antes; pero con el tiempo desarrollará nuevas formas para poder hacerlo, según lo han mostrado los casos quirúrgicos. Lo que sí es importante señalar es que la comunicación entre ambos hemisferios no requiere de

un sujeto de experiencias de conciencia (*psychological subject*), sino que lo que requiere es unidad de acción. Ésta es una necesidad práctica. Los dos hemisferios del cerebro o las múltiples funciones de los mismos al compartir un mismo cuerpo deberán trabajar juntos. En este sentido, dice Korsgaard:

Cuando me involucro en actividades físicas de forma deliberada, me considero a mí misma como sujeto de estas actividades. Yo pienso, yo miro, yo trato de recordar. Pero esto es sólo el segundo elemento de la unidad de acción, la unidad inherente en la posición deliberativa de mi propio punto de vista. En este sentido, yo me considero como el sujeto de mis capacidades físicas y, al deliberar, me considero a mí misma como el árbitro que definirá la elección entre mis deseos encontrados (Korsgaard, 2002, p. 175).

Lo anterior significa que la unidad de conciencia es simplemente otra instancia de la unidad de acción, consecuencia de nuestra naturaleza corporal.

3) Acción e identidad. En este inciso asumiré su posición kantiana. Kant asume al hombre de dos maneras: a) como objeto de comprensión teórica o b) como sujeto de razón práctica. En la primera forma de comprendernos nos descubrimos determinados por la naturaleza. En la segunda nos descubrimos como agentes libres y responsables, autores de nuestras acciones y rectores de nuestras vidas. Dice Korsgaard que esta segunda dimensión es la dimensión que Parfit ha dejado de considerar. La vida no puede comprenderse como una secuencia de experiencias, sino que estas experiencias dependen y se valorizan en función de su relación con la vida de las personas a quienes dichas experiencias pertenecen. La cuestión es que Parfit privilegia cierto tipo de conexiones psicológicas.

Para Korsgaard es significativo que quienes aluden a temas de identidad personal con frecuencia cuentan historias de cirujanos locos que intervienen nuestros cerebros.¹⁵ Asimismo enfatizan el hecho de que tras la intervención resultamos ser personas diferentes. A Korsgaard le interesa resaltar que este supuesto cambio de identidad personal se debe a causas externas y no es producto de una elección personal. Para ella el hecho de ser muy diferente a como se era como consecuencia de esta intervención, no significa ser una persona diferente.

¹⁵ Muchos escritores se enfocan a la cuestión del dolor futuro. Por ejemplo, Williams utiliza estos ejemplos para mostrar la gran identificación que tenemos con nuestros cuerpos.

2.9.3. P. Engel y las paradojas de la identidad personal

La estrategia de Engel consiste en explicitar lo que él considera son algunas dificultades internas del pensamiento de Parfit y señalará algunas diferencias con respecto a Locke. Frente a Parfit, como lo han hecho Searle y Korsgaard, defiende la posición de que es imposible describir los hechos psicológicos que constituyen la continuidad de las personas sin recurrir a la idea de un sujeto único de esas experiencias. Sostiene también que los hechos que constituyen la identidad de la persona no implica solamente hechos internos a la psicología y al cuerpo de una persona, sino también hechos externos que se refieren a su relación con otras personas y a su entorno social. Por último, defender que no es posible describir tales acontecimientos sin referirse a la unidad de una persona (cf. Engel, 1994, p. 41). Lo que agrega la tesis de Parfit a la de Locke, dice Engel, es que la identidad de una persona en el tiempo descansa sobre hechos que “pueden describirse de manera impersonal, es decir, sin mencionar a la persona misma y sin suponer que los estados psicológicos en cuestión se relacionan con su punto de vista subjetivo” (Engel, 1994, p. 39). Una segunda diferencia entre la discusión de Locke y las discusiones contemporáneas se refiere al método. Locke considera casos imaginarios y experimentos de pensamiento para saber lo que es esencial a la persona. Los autores contemporáneos recurren de manera sistemática a historias de ciencia ficción en donde el recurso a la intuición lleva a contradicciones o indeterminaciones (debido a que las respuestas intuitivas son fluctuantes) porque lo que buscan es llevar al extremo rasgos de nuestra concepción ordinaria de las personas.¹⁶ La fluctuación de nuestras intuiciones con respecto a la identidad, dice Engel, muestra, además, que la identidad no está en cuestión, sino que lo que está en cuestión es la continuidad bajo diferentes formas y grados, lo cual es patente en los posibles casos de fisión o de fusión de individuos.

¹⁶ El punto es que, como anteriormente ha comentado Wilkes, lo que es adecuado para la literatura y la fantasía es insuficiente para establecer un hecho científico a partir del cual se puedan establecer conclusiones válidas respaldadas por conocimientos científicos (Wilkes, 2003, p. 18). Searle lo expresa de otra manera: "El mundo podría haber resultado ser de forma distinta, pero así es como de hecho resultó" (Searle, 2001, p. 64).

A partir de una noción formal de identidad que consiste en una relación de uno a uno, objeta Engel lo siguiente:

La identidad es una relación entre una cosa y otra cosa, una relación uno-uno, y no una relación entre una y varias cosas. Si se acepta que una persona presente puede dividirse o ramificarse en varias “personas” futuras, entonces la persona inicial será idéntica a las varias “personas” futuras. Pero ello parece absurdo, si se supone que la relación entre ellas es una relación de identidad [...] un objeto no puede ser vagamente idéntico a otro objeto o a él mismo, sin correr el riesgo de incoherencia (Engel, 1994, p. 52 cita a Evans, 1978).

Como consecuencia de aceptar la ramificación en varias personas futuras, y de perder la noción de identidad como relación de uno-a-uno hace parecer que Parfit hubiera perdido el rumbo. Engel lo expresa al decir que:

El reduccionismo a la Parfit no requiere decidir sobre este argumento ni aceptar la idea de identidad o de objeto vago. Le basta decir que en lo que se llama el problema de la identidad personal, lo que importa no es la identidad, sino la supervivencia de una persona a través de variaciones de los hechos de continuidad que la constituyen, lo cual la descarga de la obligación de reproducir las propiedades ordinarias de la relación de identidad. No requiere cambiar la doctrina, porque cambia el tema (Engel, 1994, p. 52).

Como la continuidad psicológica no se limita a la memoria, en los casos de fisura y ramificación que desembocan, según Parfit, en “yoes” distintos, los valores y los planes de acción para el futuro podrían ser realizados por las generaciones futuras. La realización de mis objetivos por y en otros extralimitaría lo que podría llamar mi persona. Esta tesis tiene, como reconoce Parfit, connotaciones budistas lo cual, según Engel “constituye el verdadero motivo de su doctrina metafísica sobre la naturaleza de las personas” (Engel, 1994, p. 53).

En el siguiente capítulo, y desde otras perspectivas, Ricoeur, Taylor y MacIntyre realizarán un análisis crítico de la propuesta de Parfit, y expondrán sus propios argumentos sobre la identidad personal y su análisis sobre la relación entre identidad y moralidad.

CAPÍTULO III

LA HERMENÉUTICA Y EL ESTATUTO DE LA IDENTIDAD PERSONAL

3.1. El problema de la identidad personal

Ricoeur se aproxima al tema de identidad personal señalando el problema que surge de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad: a) entender de la misma manera la identidad como mismidad y b) entender la identidad como ipseidad. Para ilustrar lo anterior toma la definición de identidad dada por Locke, quien definió una persona como "ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares" (Locke, 1956, p. 318). Cuando preguntamos, dice Ricoeur, si una cosa es la misma (*same*) o no lo es, siempre nos referimos a algo que tuvo su existencia en un tiempo y en un lugar dados, y que en ese momento era seguramente lo mismo y no distinto, esto en relación con la identidad. Sin embargo, al continuar en el análisis de la definición ésta muestra las características de la mismidad en función de la comparación, y los de ipseidad por la coincidencia mantenida a través del tiempo de una cosa consigo misma.

Ricoeur analiza algunos de los ejemplos utilizados por Locke en relación a la identidad. En la primera serie de ejemplos, el navío, la encina y el animal, incluso el hombre cuyo desarrollo seguimos desde el nacimiento a la muerte prevalece la mismidad. El elemento común a todos los ejemplos es la permanencia de la organización. Sin embargo, dice Ricoeur que, en el momento de pasar a la identidad personal, Locke asigna a la reflexión instantánea la mismidad consigo misma. Le faltará a Locke "extender el privilegio de la reflexión del instante a la duración; considerar la memoria como la expansión retrospectiva de la reflexión tan lejos como pueda extenderse en el pasado" (Ricoeur, 1996, p. 121). Gracias a la sustitución de la reflexión por la memoria puede decir Locke que la mismidad

consigo misma se extiende a través del tiempo. Afirma Ricoeur que "el giro de la reflexión y de la memoria señalaba de hecho el cambio conceptual en el que la ipseidad sustituía silenciosamente a la mismidad" (Ricoeur, 1996, p. 122). Para conservar la distinción entre ambas identidades Ricoeur considerará la mismidad como sinónimo de la *identidad-idem* y le opondrá la ipseidad por referencia a la *identidad-ipse* (cf. Ricoeur, 1996, p. 109). La identidad en el sentido *idem* desarrolla, en Locke, una jerarquía de significaciones cuya permanencia en el tiempo constituye el grado más elevado. A ella, Ricoeur le opone lo diferente en el sentido cambiante, variable, y la denomina identidad *ipse*.

Sin embargo, la discusión de este filósofo, más que dirigirse contra Locke, se enfoca a rebatir a Parfit cuyas tesis, como hemos visto, van más allá del debate sobre el criterio psicológico y corporal. Al igual que Hume, Parfit cuestiona escépticamente las creencias que vinculamos a la reivindicación de la importancia que tiene hablar sobre la identidad personal para llegar a una noción de persona y, siguiendo a Locke recurre a la utilización de casos paradójicos para tratar de mostrar que la cuestión de la identidad personal está vacía de sentido o, por lo menos, la respuesta a la pregunta por la identidad personal es indeterminada. Piensa Ricoeur, a diferencia de Parfit, que más que un problema vacío de sentido, lo relevante es señalar que la cuestión queda como un problema sin respuesta que hay que resolver. Considera que quizá una de las razones por las que Parfit no logra descubrir un estatuto firme y definido de identidad personal se debe a que la busca en términos de mismidad. Además se pregunta si él no está presuponiendo el "sí" que no buscaba cuando despliega las implicaciones morales de su tesis (cf. Ricoeur, 1996, p. 127).

Ricoeur sintetiza en tres puntos la crítica que hace Parfit a las creencias ordinarias sobre la identidad personal. La primera busca responder a lo que comúnmente se considera identidad personal, es decir, la afirmación de la existencia separada de un núcleo de permanencia. A esta tesis la denomina no reduccionista. La segunda crítica está dirigida a la convicción de que puede darse una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia. La tercera crítica sostiene que la cuestión planteada sobre la identidad personal sólo tiene sentido para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral. La

estrategia de Parfit consiste en ir destruyendo las afirmaciones anteriores mediante el análisis lógico. Sus tesis parten de la afirmación de que la postura reduccionista es la única verdadera y que, según ella, la identidad a través del tiempo se reduce al hecho de cierto encadenamiento entre acontecimientos físicos o psíquicos (cf. Ricoeur, 1996, p. 127). Parfit da a la noción de acontecimiento un sentido amplio (psíquico y físico) por lo que la tesis reduccionista puede ser formulada de la siguiente manera: “la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí” (Ricoeur, 1996, p. 128). La tesis reduccionista de Parfit introduce en el debate la noción neutra de acontecimiento. Por acontecimiento (suceso) Parfit entiende:

Cualquier circunstancia susceptible de ser descrita sin que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona, sin que se afirme que esa persona existe. Sólo basados en semejante descripción impersonal, puede llevarse a cabo cualquier búsqueda de conexión, sea en el plano físico o corporal, o en el plano mental o psíquico (Ricoeur, 1996, pp. 127-128).

Para Ricoeur el acontecimiento es una acción humana cargada de significado. Por esta razón considera pertinente cuestionar la postura de Parfit ya que, desde su perspectiva no es posible hablar de neutralidad en las acciones humanas, es decir, que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona y son expresión de subjetividad. Considera Ricoeur que el término acontecimiento excluye la “calidad de mío” de la vivencia psíquica y fundamentalmente la del cuerpo propio. Queda neutralizada toda relación vivencial entre órganos del cuerpo y cerebro, no obstante que este último se encuentre contenido en el cuerpo. Se está afirmando una interioridad no vivida donde el problema de la ipseidad ha sido eliminado por principio. Sin embargo hay que aclarar que Ricoeur no identificará la identidad *ipse* y el criterio corporal con la mismidad. En su tesis el carácter es lo que más se inclina a pensar la identidad en términos de mismidad y la promesa en términos de ipseidad (cf. Ricoeur, 1996, pp. 129-133).

Como la postura psicologista de Locke al igual que la de Parfit minimizan la importancia de la identidad corporal, Ricoeur les opondrá, al igual que Williams entre otros, el criterio de identidad corporal. A este respecto comenta Donald Davidson que:

Es un accidente empírico que nuestros oídos, ojos, papilas gustativas y órganos táctiles y olfativos desempeñen el papel de intermediario en la formación de las creencias sobre el mundo. Las conexiones causales entre el pensamiento y los objetos y acaecimientos del mundo podrían haberse establecido de maneras completamente diferentes sin que ello produjera una diferencia filosófica significativa para los contenidos o la veracidad de las creencias perceptuales. Lo que es verdad es que ciertas creencias determinadas por las experiencias sensoriales frecuentemente son verídicas y por tanto nos proporcionan buenas razones para más creencias (Davidson, 2003, p. 81).

Al igual que Ricoeur, la afirmación de Davidson señala el valor de veracidad que poseen las percepciones originadas en los órganos del cuerpo para la formación de las creencias que tenemos sobre el mundo.

Por otro lado, la recuperación de los *puzzling cases* (casos paradójicos) y la posibilidad lógica de fabricar réplicas de la memoria por medio de la manipulación de las huellas mnémicas está relacionada a la problemática del acontecimiento neutro y de lo indecible de la identidad personal. Sin embargo, recordemos con Wilkes que estos casos, que parecen lógicos y técnicamente realizables, violan restricciones de otro orden como el arraigo terrestre del hombre. Agrega a esta idea Ricoeur que:

Se trata de manipulaciones de alta tecnología ejercidas sobre el cerebro considerado como el equivalente de la persona. Es en este punto donde ejerce su control la tesis reduccionista; en una ontología del acontecimiento y en una epistemología de la descripción impersonal de los encadenamientos portadores de la identidad [...] El problema de la ipseidad ha sido eliminado por principio [paradoja de la mismidad] (Ricoeur, 1996, p. 133).

Al otorgar un lugar importante a los *puzzling cases* en su teoría, Parfit separa aspectos que en la vida cotidiana son considerados inseparables tales como la conexión psicológica y la corporal con el sentimiento de pertenencia. En la tesis de Ricoeur la calidad de *mío* constituye el núcleo de la tesis no reduccionista.

En el caso del teletransportador, señala Ricoeur, Parfit desliza la discusión de los problemas de la memoria a los de supervivencia. Sin embargo, esto pone de relieve la importancia de la historicidad porque desde la separación entre yo y mi réplica nuestras historias nos distinguen y nos hacen insustituibles. Por esta razón, no está en juego el problema de la racionalidad de la elección ética desde la perspectiva ética de la moral utilitarista que combate la teoría del interés propio, sino que lo que está en juego es el sí en su dimensión ética (cf. Ricoeur, 1996, pp. 134-135). Recordemos que el punto central de la obra de Parfit está en la afirmación de que "la identidad no es lo que importa", y por esa razón ofrece razones lógicamente válidas que buscan disolver las creencias sobre el estatuto ontológico de las personas (cf. Ricoeur, 1996, pp. 134-135).

La tesis moral de Parfit consiste en no hacer diferencia entre mismidad y calidad de mío, lo cual conduce a una crisis de la ipseidad. A este respecto, insistirá Ricoeur en señalar la importancia de plantear la pregunta ¿quién?, sobre todo en los casos extremos en los que la pregunta por la identidad personal queda sin respuesta. Esta interrogación por el ¿quién? concierne precisamente al cuidado de sí, constitutivo de la ipseidad. Desde su postura influenciada por el budismo, Parfit hará hincapié en que dejemos de preocuparnos por nosotros mismos, de nuestra vejez y muerte; que no demos importancia a las experiencias que puedan provenir de "mismas vidas" o "vidas diferentes". Es decir, que demos más importancia a las "experiencias" y menos a la "persona" que las tiene y que ignoremos lo más que podamos la frontera entre las vidas. Pregunta Ricoeur que "si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro "sin importancia"? (Ricoeur, 1996, p. 137). Es la manera propia e individual de ver la vida lo que está en cuestión y que significa la neutralización misma de la cuestión de ipseidad. La noción de pertenencia de mis experiencias a mí se convierte en ambigua. Por lo contrario, cree Ricoeur que para poder dejarnos de preocuparnos de nosotros mismos, de nuestra vejez y muerte es previamente necesario "ser dueño de uno mismo" (cf. Ricoeur, 1996, pp. 135-137). Concluye Ricoeur diciendo que desconocer la distinción entre ipseidad y mismidad hace fracasar muchas de las soluciones aportadas al problema de la identidad personal y que la paradoja es una paradoja de la mismidad.

La tesis ricoeuriana sobre la dimensión narrativa de la identidad personal abre la cuestión de la permanencia en el tiempo, lo cual le permitirá poner en juego una dialéctica complementaria entre la *ipseidad* y la *mismidad*, es decir, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí para emparejar la alteridad con la ipseidad. Una alteridad que "pueda ser constitutiva de la ipseidad misma" como él mismo afirma (Ricoeur, 1996, p. XIV). El título de su obra, *Sí mismo como otro*, ya sugiere que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad de tal forma que no es posible pensarlas separadas, una pasa a la otra. "Esta dialéctica encontrará su pleno desarrollo en los estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral", dice Ricoeur (Ricoeur, 1996, p. XXXI).¹ Su tesis consiste en afirmar que "la identidad en el sentido *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad" (Ricoeur, 1996, p. XIII). Esta dialéctica busca destituir las filosofías del *cogito*, la inmediatez del yo soy como último fundamento de la identidad.

3.2. Aproximación semántica de algunos términos que Ricoeur considera útiles para la discusión del tema de la identidad personal

En el primer estudio de *Sí mismo como otro* Ricoeur considera pertinente aclarar algunos términos tales como identificación o referencia identificante, individuo e individualización, operadores de individualización, particular de base, cuerpo (*Körper*), cuerpo vivido (*Leib*) y adscripción con el objeto de poder distinguir con mayor claridad los términos *idem* e *ipse*. La noción de identificación o referencia identificante la aplica, en su sentido mínimo, a la posibilidad de distinguir la persona de los cuerpos físicos. Identificar es identificar "algo"; se busca distinguir globalmente a la persona de los cuerpos físicos; identificar en este sentido no es identificarse a sí mismo sino identificar algo. Una segunda distinción importante se refiere a los términos individuo e individualización. Siguiendo a Strawson, Ricoeur

¹ En *El Libro vacío* de Josefina Vincens, el personaje central, José García, expresa este desdoblamiento de la identidad personal, al manifestar su deseo de ser otro, más firme, más rotundo: "A esos dos yo quisiera ponerles nombre, familiarizarme un poco con ellos, tratarlos. En apariencia esto carece de sentido, puesto que son yo mismo" (cf. Norma T. Lojero V., 2006, cita a J. Vincens, 1986, p. 41, tesis de maestría "Era yo mismo pero al mismo tiempo otro". Una aproximación ricoeuriana a *El Libro vacío* de Josefina Vincens").

caracteriza la individualización como un proceso inverso al de clasificación. La clasificación busca eliminar las singularidades en provecho del concepto. La individualización, por el contrario, busca acentuar los rasgos del individuo como muestra no repetible. Lógicos y epistemólogos agrupan bajo el término operadores de individualización procedimientos tan diferentes como las descripciones definidas. Lo expresa de la siguiente manera: "La descripción definida consiste en crear una clase de un solo miembro [...] Los lógicos se han interesado en este procedimiento por dos razones: porque parece estar en continuidad con la clasificación y la predicación, y porque parece estimular la construcción de un lenguaje sin nombres propios ni indicadores (pronombres personales y déicticos)" (Ricoeur, 1996, p. 3). Ricoeur hace una distinción entre el enfoque referencial y la teoría de los indicadores: el enfoque referencial privilegia la tercera persona; es decir, la descripción representa un estado lejos de la ipseidad. Desde la perspectiva ricoeuriana, la teoría de los indicadores como procedimiento de individualización se reagrupa alrededor del sujeto de la enunciación; indican objetos situados en la cercanía (lugar) y designan acontecimientos contemporáneos de aquél en el que el enunciador pronuncia la enunciación. Significa que la teoría de los indicadores privilegia la primera y la segunda persona y excluye expresamente la tercera (cf. Ricoeur, 1996, p. 25).

Ricoeur objeta el enfoque referencial al decir que el lenguaje construido es un lenguaje artificial que nos ubica en una ontología del acontecimiento anónimo. Según Ricoeur los operadores de individualización exigen "los pronombres personales (yo, tú), los déicticos que reagrupan a su vez a los demostrativos (esto, eso), los adverbios de lugar (aquí, ahí, allí), de tiempo (ahora, ayer, mañana), etc.; a los que hay que añadir, menciona, los tiempos verbales (venía, vendrá). Desde la perspectiva analítica la teoría de la persona se mantiene en el ámbito general de una atribución de predicados a los sujetos lógicos. En esto consiste la adscripción. Esta forma pasiva consolida la neutralidad y se coloca en primer lugar la mismidad del sujeto lógico que no requiere más que una autorreferencia marginal a un "uno", a un "se", que es un "cualquiera" (cf. Ricoeur, 1996, pp. 11-13).

Otro concepto que nos será de utilidad para entender esta diferenciación es el de la persona como "particular de base". En este sentido los cuerpos físicos y las

personas serían tales particulares de base. Dice Ricoeur que esta figura (particular de base) tampoco busca señalar primordialmente la capacidad de la persona para designarse a sí misma al hablar. La persona sigue siendo una de las "cosas" de las que hablamos, más que un sujeto que habla. Así la persona queda al lado de la cosa de la que se habla. En este sentido los primeros particulares de base son los cuerpos. Esto nos introduce al problema de los cuerpos y las personas. La prioridad concedida a los cuerpos físicos (*Körper*), dice Ricoeur, es importante para la noción de persona ya que refuerza la categoría de mismidad. Es el cuerpo lo que permite, en la mayoría de los casos, la identificación y reidentificación de los cuerpos como los mismos cuerpos. Ellos cumplen con un criterio de localización espaciotemporal, y poseer un cuerpo es lo que son las personas. Sin embargo, para Ricoeur la noción primitiva de cuerpo (*Körper*), a diferencia de la de cuerpo vivido (*Leib*) que supone la posibilidad de experimentar y de caracterizar una experiencia en primera persona, es una definición insuficiente para poder captar a la persona en su totalidad. De lo anterior es posible desprender un primer corolario: que la persona no puede ser tenida como conciencia pura a la que pudiera añadirse un cuerpo.

Por lo tanto, a diferencia de la tesis reduccionista que sostiene la noción neutra de acontecimiento (suceso), una acción humana para Ricoeur estará siempre cargada de significado por ser experiencias que componen una vida personal. Así, los estados mentales son siempre estados mentales de alguien, y este alguien puede ser yo, tú él o cualquiera. "La posesión del cuerpo por alguien o por cada uno plantea el enigma de una propiedad no transferible" (Ricoeur, 1996, p. 14). Esto es lo que permite afirmar la unidad psicofísica individualizada y que la cuestión del cuerpo vuelve a ocupar un primer plano. En palabras del filósofo: "no sólo ya a causa de nuestra pertenencia al único esquema espaciotemporal, sino debido a la relación del propio cuerpo con el mundo objetivo de los cuerpos" (Ricoeur, 1996, p. 10). Esto nos remite a una ontología del propio cuerpo; un cuerpo que es mi cuerpo y que "por su doble vinculación al orden de los cuerpos físicos y al de las personas, se sitúa en el punto de articulación de un poder actuar que es el nuestro y de un transcurso de las cosas que compete al orden del mundo" (Ricoeur, 1996, p. 103).

Queda por reflexionar sobre lo que llamo mi cuerpo en relación con las cosas mentales, pues ya no es cualquier cuerpo sino el mío. Esto supone reconocer un sí. Sin embargo, el particular de base desconoce u oculta esta cuestión al concretar a la persona en la posición de sujeto lógico. La cuestión de fondo está en que "en que los acontecimientos mentales plantean la misma clase de problema que el propio cuerpo, a saber, la estrecha relación que parece existir entre posesión e ipseidad" (Ricoeur, 1996, p. 10), entre "adscripción y experiencia en primera persona, entre predicados atribuidos a cierta clase de identidades y su distinción con los portadores de una autodesignación en primera persona" (Ricoeur, 1996, p.11). Recordemos que la adscripción consiste en la atribución de predicados ya sea a cuerpos o a personas, entendidas éstas como particulares de base; tiene un carácter pasivo (*is adscribed*) por lo que adquiere una forma neutral. Afirma la mismidad (persona objetiva) y omite la ipseidad; la fuerza lógica del sí mismo (*same*) eclipsa a la del sí (*self*) (Ricoeur, 1996, p. 14).

Ya Carruthers al debatir con Hume había señalado que las acciones mentales requieren de un ejecutante. También Korsgaard desde su postura kantiana ha señalado que una persona es tanto activa como pasiva, tanto un agente como un sujeto de experiencias. Mientras que el utilitarista subraya el lado pasivo de nuestra naturaleza, está interesado en lo que nos sucede; el kantiano subraya nuestra capacidad de actuar y está interesado en lo que hacemos; mientras que el utilitarista se concentra en primer lugar en las personas como objetos de interés moral y pregunta "¿qué debería hacerse por ellas?", el kantiano se dirige al agente moral que se pregunta "¿qué debo hacer yo?"

Concretando el problema la cuestión es que no podemos dejar de preguntarnos si la expresión "mis experiencias" equivale a "las experiencias de alguien" y de responder que entre ambas hay una gran diferencia, por lo que, señalará Ricoeur, que la propuesta analítica es incompleta por anónima. La propuesta analítica habrá de ser completada y superada por otro enfoque que sí pueda recurrir a la capacidad de autodesignación de los sujetos de experiencia; es decir, poder integrar la investigación referencial donde a) la persona es "la tercera persona" (persona objetiva), y b) una investigación reflexiva donde la persona es un yo que habla a un tú que no pierde la capacidad de designarse a sí mismo. En otras

palabras, la cuestión del estatuto de acontecimiento está determinada, en la tesis ricoeuriana por haber sido dicho por alguien. Supone una perspectiva particular y a un locutor único, en un lugar y en un tiempo determinado (cf. Ricoeur, 1996, p. 31). Dicho de otra manera, es una acción humana singular cargada de significado. Ricoeur designa este problema como el enigma de la relación entre la acción y su agente. La reflexión que hace sobre este punto le permitirá precisar la diferencia entre *ipse* e *idem*.

Dice Ricoeur que "la atención exclusiva a la verdad de la descripción es la que ha tendido a borrar el interés por una asignación de la acción a su agente [...] La asignación de la acción al agente plantea un problema de veracidad y no de verdad" (Ricoeur, 1996, p. 56). Lo anterior se debe a la preocupación casi exclusiva de la filosofía analítica por la descripción y por los criterios de verdad. Esta actitud conduce a ocultar problemas relativos a la atestación (confesión, intención del testimonio, su carácter teleológico, carácter intencionado de la acción que busca un fin determinado). Poder enfrentar esta cuestión exigirá preguntar por el ¿quién? Este quién se convierte en "el punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, que es cada sujeto hablante" (Ricoeur, 1996, p. 31).

Podemos preguntarle a Ricoeur qué es lo que enseña la acción acerca de su agente y en qué medida esta enseñanza pudiera ayudar a precisar la diferencia entre *ipse* e *idem*. Responde que agente y acción "pertenecen a un mismo esquema conceptual que contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberación, moción voluntaria e involuntaria, pasividad, coacción, resultados queridos, etc." (Ricoeur, 1996, p. 39). Lo importante de esta enumeración de nociones es que todas ellas se encuentran organizadas en red y en relación con la determinación de la noción de persona, donde el yo es tratado como agente, como un actuante. En este nivel, dice Ricoeur, se plantea en términos fuertes el problema de la identificación porque el actuante se identifica por su hacer. Sin embargo, llama la atención Ricoeur sobre la importancia de transitar de la identificación por la actuación a la determinación ética del sí. Este paso se realiza por la transición narrativa, por la historia de cada uno pues cada uno tiene una historia propia. "En el recorrido del poder hacer, del saber hacer, del querer hacer, del deber hacer, se despliega una historia" (Ricoeur, 1990, p. 85). Para esto es necesario identificar las

preguntas formuladas en relación a la acción: ¿quién hace o ha hecho qué?; ¿con vistas a qué?; ¿cómo?; ¿en qué circunstancias?; ¿con qué medios y qué resultados? Dicho de otra manera, es necesario responder a las preguntas ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo? Estas respuestas hacen del algo en general un alguien y del acontecimiento general un acontecimiento personal. En un acontecimiento personal "la experiencia humana añade la de una orientación consciente por un agente capaz de reconocerse como sujeto de sus actos" (Ricoeur, 1996, p. 65). En esta distinción radica la relación entre teoría de la acción y teoría ética. Es la acción no entendida de manera atomística, sino comprendida en el contexto de conjuntos más amplios. Ricoeur hablará de un entrecruzamiento de la ética y la política. Es aquí donde se llega al núcleo del actuar propiamente humano donde la búsqueda de motivos de una acción que parece una indagación interminable y objeto del psicoanálisis, puede ser relacionada con la indagación (sí terminable) del agente. Esta indagación incluye la noción de libertad y de responsabilidad. Este es el nuevo sentido que atribuye Ricoeur a la adscripción. Aquí la adscripción no se hace a lo mismo, sino al sí y a su otro en tanto que *ipse*. Esta noción contiene un sentido moral, ético y político y no solamente lógico o descriptivo (cf. Ricoeur, 1996, pp. 84-89).

Ricoeur se propone pensar la libertad como iniciativa, como "intervención del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que causa, efectivamente, cambios en el mundo" (Ricoeur, 1996, p. 101). La libertad como un encadenamiento entre fines y causas producto de la capacidad que tiene el agente para hacerlas coincidir. Una causalidad que incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas y valorativas, no siempre susceptibles de cuantificación y cálculo. La acción de cada uno está implicada (enredada) no solamente en el transcurso físico de las cosas sino en el transcurso social de la actividad humana.

3.3. Relación entre la identidad personal y la identidad narrativa

La persona de la que se habla, el agente del cual depende la acción tiene una historia propia, donde los cambios sufridos durante su existencia le afectan en su

constitución y también le afectan en la forma de significar al mundo. Por esta razón, Ricoeur propone articular a la problemática de la identidad personal la dimensión temporal de la existencia humana como elemento fundamental para la constitución del sí. Buscará mostrar que es en el campo de la teoría narrativa donde la dialéctica de la ipseidad y la mismidad alcanzan su pleno desarrollo. Por el momento, dice Ricoeur: "bástenos decir que, en muchas narraciones, el sí busca su identidad a lo largo de toda una vida [...] y que no hay relato éticamente neutro" (Ricoeur, 1996, p. 108).² Se está refiriendo a un proyecto de vida.

Ricoeur se preguntará si la ipseidad del sí implica una forma de permanencia en el tiempo que no sea reducible a la determinación de un sustrato o de una sustancia. Responde que sí. Considera que una forma de permanencia en el tiempo, en el contexto del desarrollo de su tesis, se vincula a la pregunta ¿quién? Esta permanencia tendrá que ser una respuesta a la pregunta "¿quién soy"?

Al hablar de nosotros mismos, dice Ricoeur, disponemos de dos modelos de permanencia: el carácter y la palabra dada. En ambos reconocemos "una permanencia que decimos ser de nosotros mismos" (Ricoeur, 1996, p. 112). El carácter designa (describe) al conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. El carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible de la de *idem* e inclina a no distinguir una de otra. Para explicitar lo anterior vale la pena detenernos en el término ricoeuriano de "disposición". Esta noción la vincula a la noción de "costumbre". Ricoeur la define como costumbre que estamos contrayendo y como costumbre ya adquirida. Estas dos connotaciones de costumbre proporcionan una historia al carácter. En esta historia la "sedimentación", lo constituido, tiende a cubrir toda la innovación que la ha precedido; es decir, se realiza un recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Esta ocultación no anula la diferencia entre ambas puesto que dice Ricoeur: "Incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*; pero este *ipse* se enuncia como *idem*. Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un rasgo de carácter, un signo distintivo por el

² La literatura sirve de laboratorio para ensayar estimaciones, valoraciones, juicios de aprobación o condena, por lo que es posible afirmar que la narrativa sirve de propedéutica a la ética. El relato, nunca éticamente neutro, se revela como el primer laboratorio del juicio moral (cf. Ricoeur, 1996, pp. 108-109 y 138).

que se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter mas que el conjunto de estos signos distintivos" (Ricoeur, 1996, p. 116).

En segundo lugar, dice Ricoeur que:

La noción de disposición (identificaciones-con) puede ser unida al conjunto de las identificaciones adquiridas por las cuales lo otro entra en composición de lo mismo [...] En gran parte, la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas identificaciones-con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad, se reconocen. El reconocerse dentro de contribuye al reconocerse-en (Ricoeur, 1996, p. 116).

La respuesta a la pregunta ¿quién hace o ha hecho qué?; ¿con vistas a qué? es expresada por Taylor en términos de conexiones que existen entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo que es lo específicamente humano. Este sentido de bien que nos conecta con lo que se percibe como bueno responde a las "respuestas discutibles a interrogantes ineludibles" que concierne a nuestra motivación más fundamental y a nuestras fidelidades básicas (cf. Taylor, 1996, p. 58). Lo anterior significa explorar el trasfondo que sostiene nuestras intuiciones morales y las respuestas que les otorgan sentido, lo cual no es para la persona un extra optativo sino un eje de valoración con respecto a la clase de vida que vale la pena vivir y lo que constituye una vida plena y significativa. En este sentido, la identidad no se agota en lo que somos porque siempre estamos deviniendo en dirección a la realización de. La conexión entre identidad *ipse* con la vida que vale ser vivida apunta hacia la importancia que tienen los valores y las virtudes en la constitución de la identidad personal y en la constitución de su contexto histórico y social. Expresado en términos de Jean Nabert: "La desigualdad de nosotros mismos con nosotros mismos es, pues, nuestra condición durable" (Ricoeur, 2003, p. 200).³ Podríamos añadir que la desigualdad muestra la constitución teleológica de la ipseidad y muestra que no es posible pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*, aún cuando uno encubra al otro. Por lo anterior es importante señalar que

³ La teoría narrativa realiza la función de conectar la teoría de la acción con la teoría ética. Reúne lo que un agente puede y su imputación a un agente que debe. Lo primero tiene implicaciones lógico-prácticas. Lo segundo se orienta hacia estudios morales y/o proyectos de vida. MacIntyre denomina a esta interacción entre campo práctico e ideales y planes de vida "unidad narrativa de una vida", y constituye la piedra angular de su ética. Las historias de vida son relatos puestos en acción donde los personajes son también los autores (cf. Ricoeur, 1996, pp. 159-162, cita a MacIntyre, 1981).

el carácter tiene, entonces, una historia contraída y, por esta razón, puede adquirir una dimensión narrativa.

Existe otro modo de permanencia en el tiempo diferente a la permanencia que da el carácter. Este modo corresponde al modelo de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada; es la promesa. Ésta nos pone en el camino de la ética y señala los aspectos éticos del sí. Prometer, dice Ricoeur, es colocarme bajo la obligación de hacer lo que se dice hoy que se hará mañana. El cumplimiento a la promesa pareciera ser un desafío al tiempo en el sentido de negación al cambio pues si cambia mi deseo aunque yo cambie de opinión o de inclinación me mantendré. Esta posición, dice Ricoeur, se justifica éticamente, ya que por la promesa se responde a la confianza que el otro pone a mi fidelidad. En este punto, la mismidad que da el carácter y la ipseidad dejan de coincidir debido a la intervención de la libertad (cf. Ricoeur, 1996, p. 119). El espacio o intervalo de sentido que aparece entre la mismidad del carácter y el mantenimiento de sí mismo en la promesa puede ser llenado, en el orden de la temporalidad, por la noción de identidad narrativa. Ésta oscilará entre dos límites: la permanencia en el tiempo que expresa la confusión del *idem* y del *ipse* y el límite desde el cual el *ipse* se independiza, es decir, desde la promesa, desde la libertad. Hemos pasado de una primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad a una segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad, el compromiso ético con el otro.

3.4. La identidad narrativa y la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad

Ricoeur se propone conducir a su más alto grado la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad contenida implícitamente en la noción de identidad narrativa. Afirma: "a mi entender, la verdadera naturaleza de la identidad narrativa sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad" (Ricoeur, 1996, p. 138). Como primer punto propone mostrar que la trama permite integrar en el tiempo la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad y la inestabilidad (cf. Ricoeur, 1996, p. 139). Mead

complementa este punto al señalar que en la conducta y experiencia cotidianas un individuo puede no querer significar gran parte de lo que dice y hace. Por esta razón, los sujetos establecen una serie de relaciones distintas con personas diferentes, por lo que somos un alguien para un hombre y otro alguien para otro. Dice: "Normalmente, dentro de la clase de comunidad, en cuanto un todo, a la que pertenecemos, existe una persona unificada, pero que puede ser quebrada" (Mead, 1973, p. 174). Sin embargo, esta personalidad múltiple, variable, discontinua e inestable, cuando no es patológica, es en cierto sentido normal.

Como segundo punto Ricoeur busca mostrar que la noción de construcción de la trama, trasladada de la acción a los personajes del relato, crea una dialéctica del personaje entre la mismidad y la ipseidad en unión con la de la trama.⁴ La operación narrativa implica un concepto de identidad dinámica que integra las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad. Pero para Ricoeur "el paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Es el personaje el que hace la acción en el relato. Por tanto, también la categoría del personaje es una categoría narrativa" (Ricoeur, 1996, p. 141).

Se trata, entonces, de saber lo que esta categoría narrativa del personaje aporta a la presente discusión sobre la identidad personal. La tesis ricoeuriana será que "la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo [...] es puesto en trama" (Ricoeur, 1996, p. 142).⁵ Así, las preguntas ¿quién?, ¿qué?, ¿cómo?, ¿por qué? y ¿para qué? continúan designando la red conceptual de la acción que otorga al personaje una iniciativa en el comienzo de la acción, donde las respuestas dadas por el narrador constituyen el encadenamiento del relato. De la

⁴ Ricoeur entiende por identidad en el plano de la construcción de la trama como la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que ponen en peligro esta identidad. Concordancia es el principio de orden que Aristóteles llama "disposición de los hechos". Discordancia son los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada. Usa el término de configuración al arte que media entre concordancia y discordancia. Define la concordancia discordante mediante la noción de síntesis de lo heterogéneo (Ricoeur, 1996, pp. 140-141).

⁵ Ricoeur adopta el axioma enunciado por Frank Kermode, según el cual, "para desarrollar un carácter, hay que narrar más" (Ricoeur, 1996, p. 143, cita a F. Kermode, *The Genesis of Secrecy, on the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 75-99).

dialéctica de concordancia y discordancia el personaje extrae su propia singularidad y la unidad de su vida que lo distingue de los otros. La síntesis de concordancia-discordante, dice Ricoeur, convierte los acontecimientos contingentes en necesidad de la historia de una vida que equivale a la identidad del personaje. La persona se comprende más plenamente bajo esta dialéctica. Así, la persona entendida como personaje de relato no es una identidad distinta de sus experiencias, sino que "comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje" (Ricoeur, 1996, p. 147).

La dialéctica del personaje viene a inscribirse entre los polos de la mismidad y de la ipseidad a las que el relato la somete. Más aún, el relato engendra estas variaciones y las busca, por lo que podrá decir Ricoeur que la literatura "es un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento en las que el relato pone a prueba los recursos de variación de la identidad narrativa" (Ricoeur, 1996, p. 148). Desde el momento en que el sí mismo, para Ricoeur, se construye narrativamente, cabe la posibilidad de entender la identidad como una identidad narrativa.

Aclara Ricoeur que las ficciones literarias difieren de las ficciones tecnológicas en el sentido de que las primeras son variaciones imaginativas en torno a un invariante dado por la condición corporal vivida. Las segundas afectan corporalmente la condición terrestre.

Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas [*puzzle cases*] en que siguen siendo variaciones imaginativas *en torno a* un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo [...] En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de la ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente (Ricoeur, 1996, pp. 149-150).

La corporeidad indica la condición terrestre de cuerpo y expresa el anclaje corporal "en el mundo". En este sentido, los *puzzling cases* están afectando frontalmente la condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia considera

ineludible. El operador de esta inversión es el sueño tecnológico desde el cual el cerebro, en tanto que manipulable, es considerado el equivalente sustituible de la persona. Desde este sueño y desde esta manipulación, se hace posible dar un tratamiento impersonal a la identidad. Así, las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad. Las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad (cf. Ricoeur, 1996, p. 150). Así plantea Ricoeur la importancia de distinguir entre las experiencias de pensamiento suscitadas o provocadas por la ficción y las implicaciones éticas de la experiencia en primera persona.⁶

Ahora, ¿cómo incluir en esta experiencia en primera persona aquello que he olvidado, como mi nacimiento o mi muerte? Ricoeur explica que en mi propia historia se entremezclan las historias de los demás (padres, amigos, compañeros de trabajo, etc.). A diferencia de MacIntyre para quien los personajes son los autores de su historia de vida, Ricoeur dirá que "al hacer el relato de una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido" (Ricoeur, 1996, p. 164). Podemos agregar que el término "vida" no se toma en un sentido puramente biológico, sino que tiene un sentido ético-cultural bien conocido por los griegos. La palabra "vida", tomada en su conjunto, contiene implícitamente una dimensión apreciativa, valoradora y social.

En relación a las implicaciones éticas del relato conviene recordar que la dialéctica mismidad-ipseidad cubre un abanico de significaciones que van desde el carácter por el que la persona se hace identificable y reidentificable a la noción de ipseidad esencialmente ética del mantenimiento de sí. Este mantenimiento de sí, hemos dicho, consiste en el comportamiento de la persona de manera que algún otro pueda contar con ella. "Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro [...] La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí" (Ricoeur, 1996, p. 168). Al oponer el mantenimiento de sí al carácter Ricoeur busca delimitar la dimensión propiamente ética de la ipseidad, sin

⁶ En el caso del individuo teletransportado es necesario aclarar si es posible convertir la condición corporal en una variable contingente, lo cual para Ricoeur no es viable. Si el tema para Parfit es solo cuestión de supervivencia, para Ricoeur sólo podrá resolverse en el plano ético (responsabilidad e imputación (cf. Ricoeur, 1996, p. 151).

afirmar la perpetuación del carácter. La identidad narrativa se mantiene entre ambos extremos, pues al narrativizar el carácter el relato devuelve su movimiento (abolido en las disposiciones adquiridas que han quedado sedimentadas).

Gabriel Marcel expresa lo anterior al decir que yo no me pertenezco, o que es al otro al que yo quiero ser fiel. Marcel da a esta fidelidad el nombre de disponibilidad. Esta dimensión con y para el otro en instituciones justas, que Ricoeur califica como *solicitud*, despliega la dimensión dialogal, la reciprocidad y la dimensión teleológica que ya ha anticipado la importancia de la promesa y de la virtud. "De ti, me dice el otro, espero que cumplas tu palabra"; a ti, yo respondo: "puedes contar conmigo"[...] No cumplir la promesa es, a la vez, traicionar la espera del otro y la institución que mediatiza la confianza mutua de los sujetos hablantes" (Ricoeur, 1996, p. 293). El mantenimiento de sí en la promesa está en correspondencia con la estructura dialógica introducida por la referencia al otro. El respeto debido a las personas despliega, en el plano de la obligación, su estructura dialógica. La responsabilidad implica que alguna persona asuma las consecuencias de sus actos. En este sentido la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad queda complementada con la de la ipseidad y la alteridad o del reconocimiento, entendiéndolo éste como una estructura en la constitución misma del sí.

La dimensión teleológica nos introducirá con Taylor y con MacIntyre al tema de las virtudes como *telos* de la acción personal significativa y de la vida buena. Dice Ricoeur que corresponde a Aristóteles el mérito de haber buscado en la *praxis* el anclaje fundamental del objetivo de la verdadera vida o "vida buena" en instituciones justas (cf. *Ética a Nicómaco*). En el plano jurídico se declara al agente como autor responsable de los efectos conocidos de su acción. En el plano moral es del otro hombre de quien es considerado responsable (Ricoeur, 2006, p. 142).

En síntesis, la búsqueda para lograr la adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones vitales no es susceptible de verificaciones meramente descriptivas u observables (a la manera parfitiana), sino que corresponde al ejercicio del juicio del propio agente con y para el otro en instituciones justas. Así, el vivir bien se extiende a la vida de las instituciones y no se agota en los individuos, lo cual da lugar a controversias, rivalidades y a conflictos de interpretación pero que finalmente, dice Taylor, buscan responder a interrogantes fundamentales de

las personas. "Una discusión que se mueve en el ámbito de una ontología quebrada y de una antropología no sustancialista que se inscribe en un camino de búsqueda cuya orientación no es la posesión de la verdad, sino de estar en la verdad en un diálogo abierto y en una intención fraternal en los debates más ásperos" (Ricoeur, 1990, p. 53).

Como conclusión del inciso, parece que es posible afirmar que los casos sorprendentes de la ficción literaria, y en específico los *puzzling cases* parfitianos que plantean la disolución del sí, es decir, la imposibilidad de reconocer a alguien en su manera duradera de pensar, sentir, de obrar no es practicable ya que, desde nuestra perspectiva, no es posible hacer la separación entre la identidad narrativa y la identidad moral.

En una filosofía de la ipseidad, dice Ricoeur, la posesión es lo que importa, y es la desposesión precisamente lo que sugieren los *puzzling cases*. "Es en esa desposesión, lógicamente posible pero tecnológicamente impracticable que la nada identitaria, o la nada del sí, se transforma en "crisis existencial del sí" (Ricoeur, 1996, p. 172). Mientras permanezcamos en la órbita de la pregunta ¿quién?, dice Ricoeur, no podemos salir del problema de la ipseidad. La *atestación* puede identificarse con la seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en el sentido de la ipseidad (cf. Ricoeur, 1996, p. 329). En los casos límite propuestos por los *puzzling cases* de la identidad narrativa de la ciencia ficción, en la que la identificación por los criterios corporales o psicológicos se hace ambigua, el mantenimiento de sí, sinónimo de la identidad-*ipse*, sólo es asumido por un sujeto moral que pide ser considerado como él mismo, y no en ese otro en el que parece haberse convertido. Es en la relación entre responsabilidad y temporalidad donde la responsabilidad implica que alguien asuma las consecuencias de sus actos; es decir que alguien considere ciertos acontecimientos del futuro como obra suya, pese a no estar expresamente previstos o queridos (cf. Ricoeur, 1996, p. 325). Este mantenimiento de sí mismo contiene la clave de la problemática analizada. Cada uno tiene que existir como uno mismo en el sentido de la ipseidad.

3.4.1. Ch. Taylor y el trasfondo histórico de la identidad personal. La importancia de las virtudes y la unidad narrativa de la vida humana

Ha dicho Ricoeur que en gran parte la identidad de la persona y de la comunidad se va haciendo a través de la identificación con valores, normas, ideales de vida y modelos en los que las personas se reconocen. También se ha referido al carácter como un signo distintivo por el que la persona se identifica. Taylor coincidirá la tesis de Ricoeur. Sin embargo, su propuesta se inscribe en un contexto más amplio al sostener que tras toda persona y tras toda comunidad es necesario hablar de un trasfondo histórico. Para este autor la persona y su comunidad no surgen de la nada, sino que están fundamentalmente conformadas en y por un medio ambiente, en y por una historia, donde comunidad y persona pueden “reconocerse-en”. A diferencia de Parfit y de Locke que consideran la posibilidad del desarrollo de la facultad de una razón desvinculada, lo cual ha originado una visión del sujeto como no situado, Taylor afirmará que la vida humana y la identidad personal se definen en términos de total de una vida, que están determinados y pueden reconocerse a través de la identificación de su propio trasfondo histórico y por los valores que la orientan. Por ser una concepción de la identidad personal no estática también sostendrá la tesis ricoeuriana de la identidad narrativa, puesto que la unidad de la narración será la mejor forma de poder expresarla. Es así como la posición de Taylor puede ser conectada a la propuesta ricoeuriana de la identidad personal. Esta propuesta un tanto histórica y otro tanto axiológica parece ampliar y complementar la hermenéutica fenomenológica de la identidad *idem-ipse* de Ricoeur.

Taylor hablará de identidad personal en términos de conexión entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo; esta conexión da lugar a la tesis de que lo específicamente humano es su dimensión ética. Lo que se percibe como bueno, dice, responde a las respuestas discutibles de interrogantes ineludibles. Estas interrogantes ineludibles, que aparecen en forma repetida en el desarrollo de las diversas culturas, conciernen a nuestras motivaciones más fundamentales y a nuestras fidelidades básicas (cf. Taylor, 1996, p. 58). Para encontrar este sentido de

bien hay que explorar el trasfondo histórico de lo que considera sostiene las intuiciones morales de los seres humanos y así descubrir las diferentes respuestas que han otorgado sentido a su vida a través del tiempo. Parece ser que estas intuiciones pueden concretarse en las preguntas kantianas, ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre? Explorar este trasfondo para la persona no es un extra optativo, sino un eje de valoración con respecto a la clase de vida que vale la pena vivir. Así, para Taylor, al igual que la identidad narrativa de Ricoeur, la vida humana y la identidad personal se definen en términos de 1) totalidad de una vida, y 2) por el bien por medio del cual cada persona se orienta. Si nos desconectáramos por completo del bien, de cualquier forma en que éste se concibiera, dejaríamos de ser humanos (cf. Taylor, 1996, p. 113). Es la posibilidad ética lo que determina lo humano de lo humano.

En la época moderna, dice Taylor, han aparecido las condiciones en las que puede fracasar el reconocimiento de la identidad personal como resultado de algunas filosofías que considera se encuentran "inarticuladas" de su trasfondo histórico. Es el caso de las doctrinas liberales y de las doctrinas éticas utilitaristas que se caracterizan por la justificación de reglas que conducen más a la supervivencia, al naturalismo y a la felicidad en general. Un ejemplo notable de estas filosofías es la antropología parfiteana que afirma que la identidad no es lo que importa sino que lo que importa es la supervivencia.

Bajo la rúbrica de atomismo analiza las teorías contractualistas que forman la columna vertebral del pensamiento liberal moderno. Estas teorías utilitaristas⁷ acentúan al máximo los derechos individuales y la neutralidad del estado, el cual parece carecer de proyecto propio en lo moral, cultural o religioso. Considera Taylor que esta desvinculación ha dado lugar a la trivialización de la vida personal y a la relativización subjetivista de los valores. El problema aumenta con los modelos racionales (naturalistas) de interpretación de la conducta humana, la falta de reconocimiento de los otros, un individualismo autorreferencial, la falta de sensibilidad y desconocimiento de las grandes cuestiones que inquietan al yo, sean de índole religiosa, política o histórica. Influye además la importancia desmedida

⁷ A pesar de los engranajes de intermediación normativa en el utilitarismo, considera que no se rompe la conexión entre la percepción del bien y el hecho de ser movidos por él.

que se le ha otorgado a la razón instrumental debido a los avances en tecnología. En estas éticas la discriminación cualitativa de lo superior y lo inferior ha dejado de existir, menciona Taylor. Sólo existe el deseo y la maximización de la satisfacción, por lo que estas doctrinas contractualistas se preocupan más por definir los criterios o procedimientos de los cuales pueda derivarse aquello a lo que se está obligado.

La propuesta de Taylor, por el contrario, no se preocupa tanto por definir criterios o procedimientos, sino por conocer la distinción cualitativa entre respetar tus derechos como ser humano y exponer qué es lo que hace que los seres humanos sean merecedores de suscitar nuestro respeto; pregunta por aquello que nos permite hablar de identidad personal (Taylor, 1996, pp. 95-96). Se trata de una identidad que se ha ido originando en la historia, en la cultura, que es posible afirmarla "in fieri". Lo que suscita su interés por hacer una crítica de la modernidad obedece al intento de aportar a su noción de identidad personal lo ineludible de la cuestión ética. La posibilidad de una noción distorsionada del bien le lleva a rastrear el desarrollo de las visiones modernas del bien y revisar continuamente la evolución de nuevas comprensiones del hacer humano y de la identidad personal. Piensa Taylor que contra el atomismo axiológico de la modernidad es necesario apostar por el reconocimiento histórico de la fuerza objetiva de los valores. Propone realizar una fenomenología de la moral a partir del postulado de que existen determinados bienes que valoramos y reconocemos como superiores y que tienen una mayor fuerza de atracción frente a otros. El camino por el cual hay que buscar es el camino de las aspiraciones humanas más universales. Comprender las imágenes precedentes sobre la identidad humana permitirá descubrir valores y trazar las conexiones que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien que suponen un modo de experiencia personal. Taylor buscará vincular las dimensiones cualitativas de la idea de bien (valor) con la cuestión de la identidad personal y colectiva a través de una hermenéutica o interpretativa. En contraposición a la postura de Parfit sostendrá que la orientación al bien es "un requisito estructural del hacer humano" (Taylor, 1996, p. 68). La percepción de que los seres humanos están capacitados para alguna especie de vida mejor forma parte del trasfondo de nuestra creencia; su vida e integridad son

sagradas o disfrutan de inmunidad y no han de atacarse (Taylor, 1996, p. 41).⁸ Vivir dentro de tales parámetros u horizontes cualitativos (vida significativa) es algo constitutivo de la identidad personal. Desde esta óptica considera que el naturalismo es incapaz de dar cuenta de estos rasgos. Esta orientación al bien, desde Ricoeur, pudiera interpretarse como el tránsito de la identidad *idem* a la identidad *ipse* del sí mismo de Ricoeur.

Asume que "las interpretaciones que el actor humano hace de sí mismo y de los motivos de su acción están transidos de valoraciones y de ponderaciones cualitativas" (Taylor, 1994, p. 16). Esto nos permitiría poder hablar de una ontología en primera persona que puede verificarse en el hecho objetivo y evidente de la existencia del sentido de interioridad, de la posibilidad de ser libres (libertad situada), de cierta individualidad o autonomía moral.⁹ Lo explicita al señalar que el surgimiento de la identidad personal en la historia se da en hechos tales como sentir el sufrimiento humano, la compasión, que da razón del por qué del altruismo, el respeto por la vida humana junto con las prohibiciones y obligaciones que ello impone. Supone una concepción del hombre como ser-con, en relación, que vive y practica ciertos valores de la comunidad.

No sólo importa el aprecio por la vida, pensando en Parfit, sino que también la pregunta por el sentido de la misma, como orientación al bien posee una fuerza objetiva. Estas características o cualidades son constitutivas de los sujetos; nos permite considerarlos como seres capaces de razón, de amor, de autodeterminación, de memoria, de reconocimiento dialógico. Es decir, poder hablar de la identidad personal como un hecho históricamente construido que se desarrolla en marcos sociales y culturales que supone compartir un horizonte de significación (cf. Taylor, 1994, pp. 31 y 86). En esta dimensión estaríamos

⁸ La fenomenología moral de Taylor, al igual que Spinoza y Ricoeur, tienen como trasfondo "la propia experiencia de ser movidos por un bien supremo" (Taylor, 1996, p. 90).

⁹ Un "hecho" en la cultura moderna se refiere a la descripción de un dato de la percepción. El error, dice MacIntyre, está en creer que el observador puede enfrentarse con un hecho sin venir dotado de una interpretación teórica. Así, la explicación de una acción consistirá en hacer patentes los mecanismos fisiológicos y físicos. Las intenciones, los propósitos y razones para la acción, creencias, gozo, temores, la impredecibilidad en la vida humana se volvieron inmencionables (cf. MacIntyre, 1987, pp. 108-112). El modelo científico pone el acento en la perspectiva de la tercera persona. Esta perspectiva pone de lado los elementos de autointerpretación en primera persona, que sostenemos, son "relevantes para comprender la acción humana [...] y definitorios de la misma" (Taylor, 1994, p. 16).

moviéndonos en el ámbito de una ontología de la tercera persona. Esta descripción de la identidad personal incluye ideales, contraideales, la aspiración a la verdad y su articulación, valores o visiones morales de la historia en Occidente que han contribuido a generar una identidad, un agente humano, una noción de persona o un yo. En este sentido, no solamente la supervivencia es lo que importa.

3.4.1.1. Fuentes de la identidad personal

Taylor se propone explorar las fuentes de la identidad personal mediante el análisis del entramado cultural de las sociedades desarrolladas a partir de las cuales pueda enlazarse y reconstruirse el concepto de los valores por los que nos definimos, es decir, nuestra identidad personal. Mediante un ejercicio de recuperación de los diferentes sentidos del yo en la historia, la noción resultante de identidad humana surgirá rica en fuentes morales, lo cual constituye también un antecedente interesante a la propuesta de Ricoeur, es decir, describir cómo se manifiesta en la historia una relación entre el yo y la moral, entre identidad y sentido del bien, entre identidad *idem* e identidad *ipse*.

La tesis central de su pensamiento, como hemos visto, es que la vida humana está intencionalmente orientada al bien, y en ese bien descubre el sentido y el significado de su vida. Desde el ejercicio de una fenomenología de la moral, Taylor señala que determinados bienes que consideramos superiores tienen una fuerza de atracción que no poseen otros bienes inferiores. Esos bienes superiores son los que configuran las fuentes que le reconocemos a la moral (respeto a la vida desde el teísmo, respeto a los demás en las morales modernas).¹⁰ Estamos hablando de una antropología filosófica centrada en las estructuras intencionales de la sensibilidad moral. Esta sensibilidad se expresa a través de deseos y el tipo de bienes por los que estos deseos son satisfechos. Taylor señala dos tipos de deseo:

¹⁰ Taylor reconoce un estatus y una fuerza objetiva a su realismo moral por lo que sería posible hablar de un realismo ontológico de los valores. La reflexión histórica de los valores permite descubrir la trascendencia de los mismos frente al subjetivismo del sujeto a quien le aparecen; como dados independientemente de su voluntad (tradicción, cultura) y en un segundo momento como elegidos.

aquéllos que dan origen a una evaluación débil y los que dan origen a una evaluación fuerte. La primera se fija en las consecuencias del bien obtenido, es utilitaria. La segunda evaluación o "evaluación fuerte" se fija en el valor cualitativo de diversos deseos. Para determinar el valor es necesario precisar a qué tipo de bienes se refiere la acción y el deseo, y si éstos pertenecen al ámbito convencional o al postconvencional. Para Taylor un evaluador fuerte (postconvencional) opera a mayor profundidad pues es capaz de dar razón de su motivación de manera valorativamente más articulada. Tal valoración será más radical puesto se origina en la reflexión sobre la propia identidad en la que el sujeto se va comprendiendo a sí mismo sin imponerse criterios externos de valoración.

A partir de la "evaluación fuerte" el sujeto va tomando la propia vida en sus manos y se va autodeterminando; se hace responsable de sí mismo. Aquí hablará Taylor ya de identidad personal. Preguntar por la identidad es preguntar por "quiénes somos" y "de dónde venimos"; es preguntar por el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones cobran sentido" (cf. Taylor, 1994, p. 70). Taylor lo expresa así: "Sólo si existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor tiene una importancia que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial" (Taylor, 1994, p. 76).

Lo anterior constituye el trasfondo o el horizonte de sentido desde donde la vida se hace inteligible. Cuando en la modernidad se le niega objetividad o estatus ontológico a los valores por no ajustarse a la lógica del modelo científico, se pierde el fundamento válido de la moralidad. Para Taylor el estatus objetivo de los valores se sostiene en la experiencia moral, en la sensibilidad moral que inciden en la determinación ética del sí. En esta experiencia se ha transitado del poder hacer al deber hacer, diría Ricoeur. Supone haber asumido el compromiso de orientarse al bien, cualquiera que éste sea, la virtud como práctica social.

Taylor dirige su argumentación contra la noción de derechos del individuo de la teoría política moderna. Afirma que los derechos no pueden comprenderse desde los mecanismos de adscripción, sino que previa a cualquier atribución de derechos subyace el reconocimiento del valor moral, de la dignidad de aquél a

quien se le atribuyen tales derechos.¹¹ El concepto de derechos se elaboró como parte de la invención social del agente moral autónomo, en una situación en que se requerían artefactos sustitutivos de los conceptos de una moral antigua y tradicional (MacIntyre, 1987, p. 97).¹² Desde la propuesta de Taylor, la dignidad deja de ser el reconocimiento de un derecho, sino que la dignidad del sí mismo es "Una capacidad que compartimos todos los seres humanos, 'un potencial humano universal' que debe ser respetado igualmente para todos, pero en cuya concepción los elementos de surgimiento, de desarrollo, de proceso de constitución son centrales" (Taylor, 1994, p. 31). Esto significa que las capacidades humanas propias del sujeto son las que le definen su identidad como sujeto de derechos y a la vez definen qué derechos son éstos. Sin embargo, señala Taylor, esta identidad siempre se encuentra en condición de surgimiento y de desarrollo lo que, en términos de Ricoeur, sería la dialéctica entre la identidad *idem-ipse*. Según Taylor "Sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien" (Taylor, 1996, p. 50).

Es un rasgo de la existencia humana que las interpretaciones del yo no sean total y formalmente claras, puesto que "El yo está constituido en parte por sus autointerpretaciones [...] pero las interpretaciones del yo nunca son totalmente explícitas" (Taylor, 1996, p. 51). Esto significa que nuestra condición o identidad nunca se agota al estar siempre cambiando. Además, la noción de que cada persona tiene una forma original de ser conlleva que cada uno tenga que descubrir lo que significa ser él mismo, de ahí que Taylor hable de una ética de la autenticidad. Esto supone no sólo consultar modelos preexistentes sino también poder articularlos de manera original lo cual supone autonomía moral para saber en dónde se está y hacia dónde se quiere ir (cf. Taylor, 1996, p. 63).

La persona, su identidad, se define, entonces por "compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que

¹¹ Hablar de dignidad significa haber transcrito la designación ontológica en términos de valor.

¹² Desde Taylor: si los marcos referenciales son históricos y el planteamiento de la identidad pueda parecer compleja y multilateral, la cuestión que se refiere a la pregunta ¿quién? no es histórica y tendría que ver más con el tema de por qué nos planteamos la cuestión de la orientación fundamental en términos de la pregunta ¿quién? (cf. Taylor, 1996, p. 45).

apruebo o a lo que me opongo [...] Es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura" (Taylor, 1996, p. 43). La constitución de la identidad personal, de la persona, de cada persona se conforma intersubjetivamente. Supone una dialéctica de alteridad que se manifiesta en estar dirigidos "hacia sí mismo" y "hacia el mundo".

Hacia una ontología axiológica. Si el trasfondo es histórico, entonces, el concepto acerca de en qué consiste dicha identidad, la respuesta dada a la pregunta ¿quién soy yo? evolucionará con el desarrollo de nuevos marcos referenciales que aumentan pero no se anulan, y estarán en relación con lo que cada yo intenta determinar en razón de lo que es bueno y valioso, lo que se debe hacer.¹³ Se trata de construir una ontología axiológica abierta al diálogo, a la confrontación y a la combinación a partir de un razonamiento práctico que procede por transiciones. Taylor no busca un planteamiento absoluto, sino mostrar que un planteamiento es superior a otro. Y, aunque nada garantiza que los bienes universalmente válidos sean perfectamente combinables, es necesario que cualesquiera que éstos sean no exijan el precio de la automutilación señalado por Searle, que significaría reducir los fenómenos axiológicos y la identidad personal al ámbito de la ilusión.¹⁴ A la reducción científica no eliminativa correspondería la inclusión de una ontología en primera persona; la aceptación de la subjetividad como rasgo esencial de la misma y la propuesta axiológica. La posición no eliminativa permitirá progresar a la filosofía y permitirá aceptar con coherencia todos los hechos que conocemos. Por eso es necesario abordar la historia de los diferentes sentidos del yo y la moral, entre identidad y sentido del bien y proceder a articularlos con el objeto de poder mostrar que una ontología (axiológica) es la base adecuada para nuestras

¹³ Traducido a un lenguaje personalista de Emmanuel Mounier podemos decir que "sólo existimos definitivamente desde el momento en que nos hemos constituido un cuadro interior de valor o de consagraciones [...] donde la persona se haya asumido estando ya en una dirección y dirigido hacia un valor amado" (cf. Mounier, 1989, p. 98).

¹⁴ Se refiere a la posición de quienes, como Parfit, ponen en riesgo la noción de identidad personal y la unidad de la vida, ya que es imposible deshacernos por completo de los marcos referenciales individuales. Tal es el caso del "cerebro en la cubeta" En el caso del teletransportador, la imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representaría a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad o de una aterradora disociación, para él, un caso patológico (cf. Taylor, 1996, p. 47).

respuestas morales, independiente de que se le reconozca o no y para la definición de la identidad personal. Por lo tanto, una ontología moral (axiológica) constituirá el trasfondo y ofrecerá un horizonte de sentido del yo, es decir, esta ontología moral es condición de posibilidad para poder definir la identidad.

La idea de que en todas las culturas existe un universo axiológico análogo le lleva a afirmar a Taylor que este universo puede ser el fundamento de una ontología moral articulada, una ética material de valores (cf. Scheler, 2001). Mediante un método que denomina "razonamiento práctico" intentará proceder mediante transiciones. Este método le permitirá hablar no de planteamientos absolutos, sino que parte de que un planteamiento es superior a otro. Podríamos estar hablando de una ontología moral (axiológica) quebrada que busca evadir determinaciones radicales. En este sentido los sentidos modernos del yo van entrelazados con nuevas comprensiones del bien, nuevas formas de narratividad y nueva formas de vínculos sociales (cf. Taylor, 1996, pp. 88 y 121).

3.4.1.2. La identidad narrativa.

Dice Taylor que por ser un rasgo universal de la vida humana su orientación al bien, y la identidad personal se define en términos de una vida orientada al bien a través del tiempo, vida y orientación se entretajan como una historia que va desplegándose y que puede asirse, como lo ha dicho Ricoeur, en una narrativa. Las personas sólo existen en un cierto espacio y se van conformando a través de ciertas inquietudes constitutivas que tocan continuamente la naturaleza del bien por el cual se orientan y ante el cual se sitúan. La persona no es un ser acabado ni la identidad es una identidad acabada; sino que la persona es, ante todo: un ser que crece y que deviene por lo que no puede ser instantáneo. Esto lo expresa así:

No sólo requiero tiempo y muchos incidentes para separar lo que es relativamente fijo y estable en mi carácter, temperamento y deseos, de lo que es variable y cambiante, aunque sea verdadero. También sucede que, como ser que crece y deviene, sólo puedo conocerme a través de la historia de mis maduraciones y regresiones, de mis victorias y derrotas. La comprensión que

tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa (Taylor, 1996, p. 67).

Responder a la pregunta por la identidad, desde la propuesta de Taylor, permite definir el quién soy, el sitio desde donde hablo, en el espacio social, en la geografía donde estoy ubicado, en las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con mis seres queridos y el espacio de la orientación moral, todo lo cual no puede ser un asunto contingente. "Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros [...] Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros" (Taylor, 1994, p. 81). La necesidad de reconocimiento no se agota en el sí mismo sino que recurre a la alteridad, horizonte ineludible para la definición de la identidad personal.

En un primer momento, hemos dicho, el yo es tratado como agente, un ser que crece, que deviene, que se desarrolla, que tiene una historia. En este nivel se plantea en términos fuertes el problema de la identificación. El actuante se identifica por su acción. Este paso se realiza por medio de la transición narrativa que refiere, relata la historia personal de cada uno, pues cada uno tiene una historia propia. Es el recorrido del poder hacer, del saber hacer, del querer hacer, del deber hacer. Ricoeur y Taylor han señalado la importancia de pasar de la identificación por la actuación a la determinación ética del sí.

Concluimos diciendo con Taylor que, cuando se habla de identidad personal se está hablando de su configuración al completo de la vida. Lo 'yo' que tengo de mí mismo es el yo de un ser que crece y deviene, que requiere de tiempo y de muchos incidentes. En términos de Ricoeur diríamos que la determinación de la identidad personal en el sentido *idem* y en el sentido *ipse* exige separar, en lo posible, lo que es relativamente fijo y estable de lo que es variable y cambiante, aunque todo sea verdadero. Así, la identidad narrativa recupera todo el significado del pasado en su unidad con la vida que queda por vivir y dará forma a la identidad.

A continuación MacIntyre buscará ampliar desde la perspectiva de disciplinas complementarias, filosofía, antropología y sociología la importancia de la vida buena como *telos* y la virtud como *praxis* en la constitución de la identidad

personal. Así, a partir del análisis de diferentes sistemas morales o tradiciones (mundo antiguo, medieval y moderno) cree poder responder a las preguntas sobre la vida buena. Los elementos que integran a la tradición son los siguientes: que sea una tradición viva, que contenga los bienes que constituyen esa tradición y el fenómeno narrativo.¹⁵

3.4.2. A. MacIntyre y los presupuestos sociológicos para la definición de identidad personal. La liquidación del yo y la identidad narrativa

El concepto moderno del yo y la moral. MacIntyre continúa con el desarrollo del trasfondo histórico y social de la identidad personal en su conexión con el bien, partiendo de su crítica al concepto moderno del yo y de la moral. Señala la confusión que existe en el discurso moral ya que éste se ha conformado con un lenguaje que procede de diferentes fuentes históricas. Afirma que estos discursos originariamente estaban integrados "en totalidades de teoría y práctica más amplias, donde tenían un papel y una función suministrados por conceptos de los que ahora han sido privados" (MacIntyre, 1987, p. 25). Esto ha dado lugar, a su juicio, a un tratamiento ahistórico e inarticulado de los mismos. El hecho de que para MacIntyre una filosofía moral presuponga y esté vinculada a una sociología y a una antropología significa que debe contener implícita o explícitamente un análisis conceptual de la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones y acciones. Además exige que esos conceptos tengan que estar incorporados al mundo social real, el cual les otorga sentido (cf. MacIntyre, 1987, p. 40). Pone como ejemplo que en muchas sociedades tradicionales premodernas el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás por su pertenencia a diversos grupos sociales (hermano, primo, nieto, miembro de tal pueblo o tribu). Estas características muestran su yo real, además de definir las obligaciones y deberes. El

¹⁵ La tradición viva es mantenida por el ejercicio de las virtudes pertinentes que la mantienen y ésta, a su vez, proporciona a las prácticas como a las vidas individuales su contexto histórico necesario. ¿Qué las debilita? La ausencia de virtudes pertinentes que fallan en el propósito de mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicación de bienes internos a las prácticas: por ejemplo, la falta de justicia, de veracidad, de valor, la falta de virtudes intelectuales corrompen las tradiciones (cf. MacIntyre, 1987, p. 275).

hecho de que en la modernidad se haya considerado un avance la aparición del individuo libre de ligaduras sociales, libre de cualquier finalidad o *telos* predeterminado, ha ocasionado que el yo perdiera los límites tradicionales que le habían proporcionado una identidad social y un proyecto de vida ordenada a un fin dado (cf. MacIntyre, 1987, p. 53). Esta posibilidad del yo moderno para evadirse de cualquier identificación con un estado de hechos lo convierte en un agente moral con opciones libres y soberanas y, paradójicamente, limitado por las opciones libres de los otros individuos. De este acuerdo contractual la política moral de las sociedades modernas oscila entre la libertad individual y las formas de control colectivo ideadas para limitar la anarquía del interés egoísta que nace de las pasiones.

Considera MacIntyre que la causa que originó esta situación se debe al rechazo filosófico del aristotelismo. Esto privó de su trasfondo conceptual a las virtudes. Sin embargo, el elogio y la práctica de las virtudes permanecía en la vida social, a menudo bajo formas muy tradicionales, pese a la aparición de problemas nuevos. En la opinión aristotélica tradicional la educación en las virtudes enseña que mi bien como hombre es el mismo bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad humana. Para los pensadores de los siglos XVII y XVIII la noción de un bien compartido por el hombre es una quimera aristotélica, pues cada hombre busca por naturaleza satisfacer sus propios deseos e intereses. En realidad había un nuevo camino de entendimiento de las virtudes, o bien podían entenderse como expresiones de las pasiones naturales del individuo o como disposiciones necesarias para frenar y limitar el efecto destructivo de algunas de ellas. En estos siglos la moral llegó a ser entendida, por lo general, como una oferta de solución a los problemas planteados por pensar a los hombres como egoístas por naturaleza. Hume, por ejemplo, distingue entre virtudes naturales (cualidades útiles o agradables para el hombre cuyas pasiones y deseos están constituidos normalmente), y virtudes artificiales (normas, deberes, reglas) que se construyen social y culturalmente para inhibir la expresión de aquellas pasiones y deseos que servirían a lo que consideramos por lo común nuestro autointerés por caminos socialmente destructivos (cf. MacIntyre, 1987, pp. 281-282). Según MacIntyre un yo así concebido y fragmentado le es imposible ser el soporte de las virtudes. "La

sustitución de la teleología aristotélica o de la cristiana por la definición de las virtudes en términos de pasiones no es sólo sustituir un conjunto de criterios por otro, sino más bien avanzar hacia una situación en que no hay ya ningún criterio claro" (MacIntyre, 1987, p. 290). Esta situación la describe como sigue:

El carácter confuso de buena parte del debate moral contemporáneo procede de la multiplicidad de conceptos heterogéneos: ideas modernas como las de utilidad y derechos rivalizan con una gran variedad de conceptos de virtud. En algunas subculturas sobreviven versiones del esquema tradicional de las virtudes. Pero las condiciones del debate público contemporáneo son tales que si las voces representativas de esas subculturas pretendieran participar en él, serían desfiguradas con toda facilidad en términos del pluralismo que amenaza con sumergirnos (MacIntyre, 1987, p. 278).

Los problemas de la teoría moral moderna emergen del hecho de considerar al agente moral soberano en su autoridad moral y liberado de la idea de virtud, liberado de una jerarquía axiológica y de una finalidad de vida.¹⁶ Privados del carácter teleológico las reglas fungen como reguladoras del placer y de la aversión al dolor.¹⁷ El orden social se fundamentará en aquellas reglas que sirvan para producir la mayor felicidad para el mayor número posible. Así:

La experiencia moral contemporánea tiene, por tanto, un carácter paradójico. Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo; pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás. Intentando proteger la autonomía, cuyo precio tenemos bien presente, aspiramos a no ser manipulados por los demás (MacIntyre, 1987, p. 94).

Así se explica la incoherencia de nuestras actitudes que brotan de un esquema conceptual incoherente del cual derivan derechos naturales o derechos del hombre.

¹⁶ En *El libro vacío* José García, personaje central, escribe: "Soy un hombre con tantas verdades momentáneas, que no sé cuál es la verdad" (Vicens, 1986, p. 47).

¹⁷ Las reglas son instrumentos culturales expresados en tablas abstractas de valores que han puesto entre paréntesis a los hombres. El siglo XVIII nos ha legado la idea de tolerancia, la idea de igualdad ante la ley, etc. Cree Ricoeur que aunque el instrumento es útil, hay un plano más profundo que tiene que ver con una historia de los fines y de los medios, una historia de las intenciones completas del hombre. Querer vivir orientado al bien está animado por estimaciones y valores: se trata de valores amados, vividos y actuados. Significa pasar del nivel técnico a un nivel ético (cf. Ricoeur, 1990, p. 79).

Al igual que Taylor sostiene que estos derechos y estas reglas son artefactos sustitutivos de una moral más antigua y tradicional, por lo que el lenguaje y la práctica moral contemporáneos sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo.

La expresión contemporánea de la desvinculación moral y social aparece de modo patente en algunas filosofías analíticas y su tendencia a pensar de manera atomística la acción humana descomponiéndola en acciones simples. Olvidan, como hemos visto, que las acciones particulares derivan su especificidad de conjuntos más amplios para poder entender cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales. La vida humana se nos pierde cuando separamos al individuo de los papeles que representa. De tal manera, la vida parece terminar en una serie de episodios sin conexión lo cual significa la liquidación del yo, como consecuencia de la dificultad contemporánea para comprender la vida humana como un todo. Considera MacIntyre que es un error separar la historia del yo y sus papeles en la historia porque se pierde la unidad y la coherencia de esa cultura (cf. MacIntyre, 1987, p. 54). Para corregir esta incoherencia hace falta una visión interdisciplinaria: la filosófica, la antropológica y la sociológica que desde sus diferentes perspectivas enriquecerán el trasfondo cultural. A partir de ese trasfondo será posible identificar supervivencias e ininteligibilidades. Un ejemplo de esta situación son las reglas del tabú que a menudo tienen una historia dividida en dos etapas. La primera etapa está embebida en un contexto que le confiere inteligibilidad. Al quedar privadas las reglas del tabú de su contexto original aparecerán como un conjunto de prohibiciones arbitrarias. El fondo ha sido abandonado y olvidado. Cuando una cultura carece de recursos para afrontar la tarea de reinterpretarlas, la tarea de justificarlas se vuelve imposible (cf. MacIntyre, 1987, p. 145).

3.4.2.1. Algunos elementos de las tradiciones antiguas occidentales

Se pregunta MacIntyre si es posible replantear las preguntas acerca de la vida buena para el hombre y los fines de la vida humana, rescatando elementos de tradiciones antiguas occidentales. Siguiendo el planteamiento de Taylor y de Ricoeur cree que la ética aristotélica o filosofía práctica puede proporcionar un importante punto de partida por representar una de las tradiciones más ricas y completas. Desde esta antropología, la pregunta ineludible es ¿qué clase de persona voy a ser? Cada vida humana se da una respuesta en la práctica, en el ejercicio de las virtudes en la *polis*. Así, "caracterizar al hombre bueno es, [...] caracterizar la relación que ese hombre mantiene con los demás" (MacIntyre, 1987, p. 169). La comprensión de las virtudes como *praxis* le provee de modelos a partir de los cuales puede confrontar su vida y la de la comunidad y puede preguntarse si la práctica es justa. Es la comunidad la que le proporciona tal comprensión y la misma ciudad es guardián, padre y maestro. Por lo tanto, para ser buen ciudadano y para ser buen hombre es necesario tener el conocimiento de una variedad de prácticas, tanto griegas como no griegas. Este conocimiento le proporciona el trasfondo factual en el cual puede responder la pregunta¹⁸.

Las argumentaciones iniciales de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* presumen que los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica (cuerpo-alma racional)¹⁹; esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *telos* específico. El bien también se define en términos de sus características específicas. Así, en el hombre cada actividad, cada investigación, cada práctica apuntan a algo bueno, pues "el bien" o "lo bueno" es aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Aristóteles denomina al bien para el hombre *eudaimonía* (bienaventuranza, felicidad) que consiste en la vida humana completa vivida al óptimo de su ejercicio. Esto significa que el *telos* no es algo que se alcanza

¹⁸ Al considerar estas relaciones, la mayoría de poetas y filósofos no distinguen lo que es humano y universal de lo que es local y ateniense, señala MacIntyre.

¹⁹ La ética de Aristóteles presupone su biología metafísica. El alma y el cuerpo no son dos sustancias vinculadas. Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta. El hombre que no tiene más que naturaleza biológica es una criatura de la que nada sabemos (MacIntyre, 1987, p. 188 y 202).

en un momento futuro, sino mientras se construye la vida completa. Según él la excelencia de carácter y la inteligencia no pueden ser separadas. Las virtudes son las cualidades cuyo ejercicio hará al individuo capaz de alcanzar la felicidad, y su ejercicio es una elección que surge de un juicio verdadero y racional cuya consecuencia es la acción buena. Si la virtud requiere recto juicio, el hombre bueno es sabio.²⁰ La no práctica de las virtudes frustrará su movimiento hacia ese *telos*. Sin embargo, como se ha dicho, las virtudes encuentran su lugar en la vida de la ciudad. La interrelación de las virtudes se explica en una comunidad cuyo fin o proyecto compartido es la realización del bien humano. Esto presupone un amplio acuerdo en la comunidad, cuyo vínculo es la amistad. La amistad surge dentro de una relación definida en función de una idea común del bien y de su persecución. Esta noción de comunidad política como proyecto común, dice MacIntyre, es ajena al moderno mundo liberal e individualista. Algunos filósofos morales modernos que simpatizan con la interpretación aristotélica de las virtudes expresan que las virtudes están caracterizadas adecuadamente como las cualidades necesarias para promover la prosperidad y el bienestar de los hombres de la ciudad.

En contraposición a la tradición aristotélica, el liberalismo moderno no se plantea las preguntas acerca de la vida buena para el hombre o los fines de la vida humana. La justificación de las virtudes depende de la previa justificación de reglas y principios. Así quedan deslindadas de su función conductiva hacia la obtención de la vida buena como *telos* o finalidad del hombre. La forma de vida individualista al desgajarse de ese pasado deforma las relaciones presentes.

3.4.2.2. La vida buena para el hombre

Partiendo de las preguntas de si es posible encontrar algún concepto de lo bueno para el hombre que permita ordenar los demás bienes, considera la necesidad de ampliar nuestra comprensión y propósito del contenido de las virtudes. Pero antes

²⁰ Siguiendo a Aristóteles es posible afirmar que la existencia del hombre prudente precede a la determinación de la esencia de la prudencia. Dicho de otra manera, para vivir en un mundo en el que pueda ser verdaderamente hombre tiene primero que actuar; la moral es primero *praxis*.

es necesario tener un concepto parcialmente determinado del *telos* final, y después proceder a la búsqueda de un concepto unitario y central de las virtudes. La conclusión provisional que ofrece es "la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquéllas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es" (MacIntyre, 1987, p. 271). Esta conclusión, como MacIntyre expresa, supone un sentido adecuado de la tradición que se manifiesta en la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente, en la medida en que las tradiciones del pasado sigan abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones. Lo anterior como consecuencia de un potencial de sentido no utilizado e incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización (cf. Ricoeur, 1996, p. 330). Ambos se están refiriendo a la relación entre tradición e innovación. Lo anterior supone que la vida buena varía con las circunstancias, es decir, que el hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral tendrá que hacerlo por medio de comunidades tales como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu. Esto no entraña tener que admitir las limitaciones morales y particulares de esas formas de comunidad. Mead traduce esta situación al decir que las actitudes que el yo adopta hacia la tradición "están presentes en su propia experiencia, pero su reacción a ellas contendrá un elemento de novedad. El 'yo' proporciona la sensación de libertad, de iniciativa" (Mead, 1973, p. 205). Además esta búsqueda de la identidad moral se desarrolla a través de muchas generaciones, la cual está encajada en la historia de una tradición mayor que le confiere inteligibilidad.

3.4.2.3. Elementos o fases en el desarrollo lógico del concepto de vida buena

MacIntyre menciona tres elementos o fases en el desarrollo lógico del concepto de vida buena cada una con su propio fondo conceptual: la dimensión práctica, el orden narrativo y la tradición moral. Cada elemento o fase exige lo siguiente: "La primera [fase] exige como fondo la descripción de lo que llamaré práctica; la segunda una descripción de lo que he caracterizado como orden narrativo de una

vida humana única y la tercera una descripción más completa de lo que constituye una tradición moral. Cada fase implica la anterior, pero no viceversa" (MacIntyre, 1987, p. 233). Por práctica entenderemos, dice MacIntyre, cualquier forma compleja y coherente de actividad humana que tenga las siguientes características: una vida cooperativa que ha sido establecida socialmente. Mediante esta forma de cooperación comunitaria se realizan los bienes inherentes a la misma comunidad, a la vez que se intenta lograr los modelos de excelencia (vida virtuosa) propios de esa forma de actividad.²¹ La finalidad de esta práctica está en desarrollar óptimamente la capacidad humana a fin de lograr la excelencia a través de los fines y bienes.²² Sin embargo, pareciera que las prácticas nunca tienen meta o metas fijadas para siempre; esto atañe a su dimensión histórica. El concepto de práctica implica que sus bienes sólo se logran subordinándonos nosotros mismos, dentro de la práctica, a nuestra relación con los demás practicantes. Tiene una perspectiva comunitaria, política, social.

Las virtudes son los bienes por medio de los cuales definimos nuestra relación con las demás personas con quienes compartimos propósitos. Son los modelos que informan las prácticas con referencia a modelos de veracidad, de confianza, de justicia y de valor. Sin tales prácticas sería imposible la convivencia. Esto no impide, señala, que diferentes sociedades hayan tenido y tengan diferentes códigos de veracidad, justicia y valor, lo que equivaldría a las prácticas. Lo que hay en común es que en todas existe el reconocimiento de la virtud lo que permite el ejercicio de la vida buena. Entonces, la dimensión histórica de las virtudes es fundamental. Esta práctica que conlleva modelos de excelencia y obediencia a reglas necesita ser apoyada por instituciones.

Ahora es posible preguntar por el lugar de las virtudes en la vida humana. Dice MacIntyre que si su descripción sobre la relación compleja que existe entre las virtudes, las prácticas y las instituciones es correcta, no será posible escribir la

²¹ El conjunto de prácticas, señala MacIntyre, es amplio. Comprende las artes, las ciencias, los juegos, la política (en el sentido aristotélico, el crear y mantener una vida familiar) (MacIntyre, 1987, p. 235).

²² Se refiere a dos tipos de bienes, externos e internos. Es característico de los bienes externos que, si se logran, sean propiedad del individuo. Además, son tales que cuantos más tenga alguien, menos hay para los demás. Los bienes internos son inherentes a las prácticas. Suponen una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio nos hace capaces de lograrla.

historia verdadera de las prácticas e instituciones sin que ésta sea también la historia de las virtudes y los vicios. "El que una práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de la práctica" (cf. MacIntyre, 1987, p. 242). Pregunta MacIntyre que de qué carecería un ser humano que careciera de virtudes. Su propia vida, vista en conjunto, quizá fuera imperfecta, pues no sería la clase de vida que alguien describiría si tratara de responder a la pregunta por el mejor tipo de vida que un hombre o una mujer pueden vivir.

En la confusión originada en la modernidad debido a esquemas conceptuales diferentes, el yo moderno aparece, en un mundo ajeno al contexto aristotélico, eligiendo entre direcciones incompatibles, "yo tengo que elegir entre pretensiones rivales" (MacIntyre, 1987, p. 250). MacIntyre subraya que no obstante esta contradicción, lo importante está en considerar por qué tanto bienes como virtudes tienen autoridad sobre nuestras vidas. Es necesario, entonces, plantear la pregunta que la tradición aristotélica suponía, y por lo cual nunca consideró formularla explícita y concretamente. "¿Es racionalmente justificable el concebir a cada vida humana como una unidad, es decir, que tenga sentido definirla como provista de su bien propio y, por lo tanto, podamos entender las virtudes como si su función consistiera en permitir que el individuo realice por medio de su vida un tipo de unidad con preferencia otro?" (MacIntyre, 1987, p. 251). Esto significa que sin un concepto dominante de *telos* de la vida humana completa, concebida como unidad, nuestra concepción de ciertas virtudes individuales es parcial, incompleta, desintegrada. La unidad de la vida humana se nos torna invisible cuando se realiza una separación tajante entre el individuo y los papeles que representa. Tal es el caso de algunas filosofías analíticas. Es necesario considerar que las acciones particulares están caracterizadas dentro de conjuntos más amplios. Lo expresa diciendo que "La unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo (MacIntyre, 1987, p. 254).

Desde esta óptica la unidad de la vida desde la virtud nos permite pensar el yo de modo narrativo. Esta forma de expresar la identidad puede incluir diferentes

respuestas, diferentes intenciones a corto y largo plazo, diferentes historias. Cierta clase de historia narrativa, dice MacIntyre, resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas, las que a su vez son individualizadas, "un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración" (MacIntyre, 1987, p. 254).

3.4.2.4. Identidad narrativa

La unidad de la narración, dice MacIntyre, responde a la pregunta ¿qué hace él? Las posibles respuestas describirán intenciones, consecuencias premeditadas de su acción; en algunas ocasiones podría inclusive ser posible que el agente no fuera consciente de sus acciones. Significa que no se puede caracterizar una conducta con independencia de las intenciones y de las situaciones que las hacen inteligibles a los mismos agentes y a los demás. Para MacIntyre "Una situación tiene una historia dentro de la cual no sólo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además no puede ser de otro modo, ya que sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia del agente individual y de sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprensible" (MacIntyre, 1987, p. 255). Donde haya intenciones es necesario saber cuál o cuáles son las primordiales, cuáles las creencias del agente, sus intenciones a corto y largo plazo, etc. Una vez más nos vemos implicados en una narrativa. Por lo tanto, "no existe una conducta identificable previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones" (MacIntyre, 1987, p. 256). Las acciones, aisladas de la forma narrativa, se convertirían en la exposición de fragmentos inconexos de alguna narración posible (cf. MacIntyre, 1987, p. 265). Es el caso de la postura de Parfit donde la noción central es "una" acción humana. Lo decisivo de estas acciones es que cada uno de sus elementos sólo se entiende como acción en tanto que posible elemento de una secuencia. Más aún, incluso esta secuencia exige el contexto de acciones, propósitos y actos verbales (conversaciones) para ser inteligibles. Porque vivimos nuestras vidas narrativamente y las comprendemos en términos narrativos, la forma narrativa es

la forma apropiada para entender las acciones propias y las de los demás. Soñamos, imaginamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos, construimos, aprendemos y amamos bajo especies narrativas (cf. MacIntyre, 1987, cita a Hardy, *Towards a Poetics of Diction: An Approach Through Narrative*, Novel 2 (1968), pp. 5-14).²³

Cabe también la posibilidad de descubrirse como personaje de numerosas narraciones al mismo tiempo, o que lo que parecía ser un relato inteligible se transforme completa o parcialmente en una historia de etapas ininteligibles, ya que somos autores y coautores de nuestra historia al estar sometidos a limitaciones, sea por entrar a escenarios que no hemos diseñado o por estar limitados por las acciones de los otros y sus situaciones. Entramos a la sociedad humana con uno o más papeles asignados, además de que estamos sujetos a un proceso de aprendizaje escuchando y dando respuestas. En este sentido, el problema para autores como Locke, Hume y Parfit se encuentra en el intento de querer explicar la identidad personal en términos de estados o acontecimientos psicológicos omitiendo el trasfondo que proporciona unidad al personaje en el relato. El equívoco está en creer que es posible abstraer la acción de su trasfondo, sea una historia real o ficticia.

Por otro lado, señala MacIntyre que lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, y poseyendo los recursos de la continuidad psicológica, es que hemos de responder a la imputación de identidad. Es decir,

Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder por ello, no importando cuánto pueda haber cambiado [...] A diferencia de lo que afirma Parfit, no es posible encontrar mi identidad o mi falta de identidad, en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo, ya que el yo habita un

²³ La tesis de MacIntyre es que “el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias, que aspira a la verdad” (MacIntyre, 1987, p. 266).

personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje (MacIntyre, 1987, p. 267).

Así, el concepto narrativo de la identidad moral del yo requiere: 1) la afirmación de que soy aquello por lo que justificadamente (narrativamente) me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte y, 2) la afirmación de que yo soy el tema de la historia, que es la mía propia y no de cualquier otro. Lo anterior implica ser responsable de las acciones y experiencias y también estar abierto a dar cuenta de lo que he hecho. En caso de olvido o enfermedad o por alguna otra razón, la identidad narrativa se preserva por el testimonio de un relato inteligible que los otros hagan de mi historia.

No es necesario sólo dar cuentas, sino que habrá también que pedir las, ya que mi historia también participa de la historia de otros como ellos participan de la mía. Dar y pedir cuentas es resultado de ser parte de un conjunto de relatos interconectados.²⁴ También son elementos constitutivos esenciales de la narración. Esta responsabilidad-explicabilidad de las narraciones le dan continuidad, inteligibilidad y eticidad. Para MacIntyre estas tres nociones, "narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos" (MacIntyre, 1987, p. 269).

Así, considera este autor que la investigación de la identidad y de las acciones humanas tienen que definirse desde la unidad de una vida individual que se pregunta ¿qué es bueno para mí?, ¿cómo puedo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud? Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. La pregunta sistemática a la cuestión toma la forma de búsqueda de un *telos* final. Un concepto que permita ampliar la comprensión del propósito contenido en las virtudes, aún en la variabilidad de las circunstancias individuales concretas, de los contextos sociales, pero que los incluya por ser el sitio de donde se parte. La respuesta supone incorporar mi presente, nuestro presente a nuestras tradiciones, admitiendo la

²⁴ Ricoeur denomina las categorías de imputabilidad y responsabilidad con el término de "reconocimiento" (Ricoeur, 1996, p. 327).

existencia de virtudes adicionales. Exige una tradición viva que también es parte de una narración no completada que nos enfrenta al futuro y un razonamiento práctico o sentido adecuado para seleccionar entre el cúmulo de máximas pertinentes.

En las reflexiones anteriores se ha desarrollado la dialéctica de la mismidad y la ipseidad, así como la dialéctica de la ipseidad y la alteridad inmersas dentro de una tradición "viva" la cual les otorga inteligibilidad.²⁵ Ahora Ricoeur se propondrá explorar las implicaciones ontológicas de las investigaciones fenomenológicas (hermenéuticas) del modo de ser de sí en tanto que *idem* e *ipse*, a la vez que buscará explicitar su apuesta ontológica por la ipseidad. Una ontología abierta a la movilidad y al tiempo que permita comprender el sí mismo como otro.

3.5. Dimensión especulativa del carácter ontológico del modo de ser del sí mismo como otro, en tanto que *idem* e *ipse*

Una vez realizada la hermenéutica del sí que consistió en encadenar reflexiva y analíticamente la dialéctica de la ipseidad con la mismidad y, a su vez, la dialéctica de la ipseidad con la alteridad, Ricoeur se propone realizar el estudio ontológico del modo de ser del sí mismo como otro, en tanto que *idem* e *ipse*: responder a la pregunta ¿qué clase de ser es el sí? Podemos adelantar que cualquiera que sea la respuesta tendrá que implicar el entrecruzamiento de las tres nociones estudiadas: mismidad, ipseidad y alteridad. Un primer punto se relaciona con la noción de atestación, o de una ontología en primera persona.²⁶ Un segundo punto concierne al alcance ontológico de la distinción entre mismidad e ipseidad. El tercero, el más complejo y englobador concierne a la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad.

Ricoeur, para poder tratar el actuar humano como un modo de ser fundamental, buscará apoyar su hermenéutica en ontologías del pasado.

²⁵ La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad (Ricoeur, 1996, p. 352).

²⁶ En Ricoeur la pregunta por la mismidad, la ipseidad y la pertenencia de mi cuerpo a mí mismo no incumbe a una criteriología, sino a la atestación (primera persona). La memoria también cae en el campo de la atestación por ser un problema de primera persona (cf. Ricoeur, 1996, pp. 123-126).

Reformulará su propuesta en un nuevo lenguaje que surge de la apropiación hermenéutica de tales sistemas.

3.5.1. El compromiso ontológico de la atestación. Ipseidad y ontología

Desde la hermenéutica, lo real aparecerá como una realización interpretativa, como una construcción eventual e inestable desde donde la atestación definirá el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica. Dice Ricoeur que "La atestación es la seguridad [...] de existir según el modo de la ipseidad" (Ricoeur, 1996, p. 334). La atestación se opone a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. Así la atestación se presenta primero como una especie de creencia. Considera Ricoeur que la atestación no es una creencia dóxica en el sentido en que la *doxa* –la creencia- tiene menos grado de saber que la *episteme*. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del "creo que", la atestación depende de la del "creo-en". En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente en la palabra del testigo. Desde Ricoeur no se puede recurrir a ninguna instancia epistémica más elevada. La atestación es fundamentalmente atestación de sí. La atestación, dice Ricoeur, preservará la pregunta ¿quién? a todos los niveles –lingüístico, prático, narrativo, prescriptivo- y evitará la posibilidad de dejarse reemplazar por la pregunta ¿qué? Sólo la persistencia de la pregunta ¿quién? aparecerá como el refugio inexpugnable de la atestación. Ya no es un discurso sobre "la persona es aquella de la que se habla", sino quien habla, quien atesta (cf. Ricoeur, 1996, pp. XXXV-XXXVI). "Lo que es atestado es la ipseidad, a la vez en su diferencia respecto a la mismidad y en su relación dialéctica con la alteridad" (Ricoeur, 1996, p. 334). Dice Ricoeur que al eliminar la determinación epistémica de la atestación, se ahondará la separación entre hermenéutica y las filosofías del *Cogito* en relación al tipo de certeza a la que se puede aspirar, ya que la atestación tiene como contrario la sospecha. Sin embargo, la atestación no es simplemente su contrario, sino que "la sospecha es también camino *hacia* y *travesía* en la atestación" (Ricoeur, 1996, p. 334). Las sospechas que recaen sobre las aporías de la adscripción (la persona es,

ante todo, aquella *de la que se habla*) toman fuerza al confrontar la mera descripción con la acción moral. En esta dimensión que es real, factual juegan un papel determinante las convicciones, los deberes que surgen de ellas y las acciones. Ricoeur ha recogido en su propuesta esta factualidad como modo de ser persona al hablar de la identidad narrativa. Así, para Ricoeur, "se ha impuesto un tipo inquietante de equilibrio entre atestación y sospecha" (Ricoeur, 1996, p. 334). Este conflicto sólo puede resolverse vía la aceptación de la atestación de la ipseidad. Este modo de ser del sí mismo sólo podrá ser atestiguado por alguna persona específica; exige la respuesta del cada uno, del cada cual. Atestar significa existir según el modo de la ipseidad.

Esta nueva fundación en la atestación como tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica matiza un concepto "duro" de realidad. Patxi Lanceros la califica como una ontología debilitada. Ricoeur hablará de una nueva ontología, no triunfante sino quebrada, que pueda complementarse con la reflexión crítica e innovadora de las obras de la cultura que atestiguan nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser (cf. Ricoeur, 2003, p. 27). Desde esta perspectiva Ricoeur anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico a través de una filosofía hermenéutica. A la vez queda rescatado el sujeto que ya no es el sujeto fuerte de la epistemología y de la racionalidad.

Para Ricoeur este camino une la investigación del ser del sí con la reapropiación de las acepciones primitivas del ser que Aristóteles coloca bajo la distinción del acto y de la potencia. La potencia es un verdadero modo de ser; y el cambio y el movimiento son seres de pleno derecho. La potencia nunca puede subsistir sola, sino que siempre forma parte de un ente que ya es algo en acto. Nada puede decirse potencial sin referencia a algo que se dice real (cf. Ricoeur, 1996, p. 337). Se pregunta, ¿no deriva el obrar humano de la categoría del ser como acto y potencia? Una ontología de la ipseidad tendría que estar en unión con un fondo a partir del cual el sí pudiera decirse agente (Ricoeur, 1996, p. 341). Sin embargo, aunque queda señalado un posible e importante vínculo hace notar la imposibilidad de que los ejemplos que provienen de la esfera humana puedan erigirse en modelos de la tarea metafísica aristotélica. Aristóteles parece más atento

a aclarar la determinación circular del acto y de la potencia en los campos de aplicación física del movimiento, cosmoteología, a la primacía del acto sobre la potencia en relación con la teoría de la sustancia. En este último punto (acto-potencia) es donde parece complicarse la cuestión, pues los ejemplos sacados de las acciones humanas como ver, comprender, vivir bien, fabricar, actuar en el sentido en el que las *Éticas* entienden la *praxis* no parecen compartir el sentido original. Dicho de otra manera, no parece posible que los ejemplos que provienen de la esfera humana puedan erigirse en modelos de la empresa metafísica aristotélica, no obstante que algunas interpretaciones como la de Remi Brague, dice Ricoeur, intenten hacerlo a partir de un texto aislado en la *Metafísica* (cf. Ricoeur, 1996, p. 339, cita R. Brague, *Aristote et la question du monde*, París, PUF, 1988, p. 335).²⁷ Propone, entonces, que el enlace adecuado entre la fenomenología del sí (el mismo que actúa y que sufre) y el fondo efectivo y poderoso, es decir, potencial y efectivo, sobre el que se destaca la ipseidad la proporciona el *conatus* spinoziano. Acto y potencia aparecen como modos constitutivos de una ontología de la ipseidad; son dos dimensiones que se encuentran en el sí.

Ricoeur comparte con Sylvain Zac la convicción de que "podemos centrar todos los temas espinosistas en torno a la noción de vida. Quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, como lo atestigua de principio a fin la *Ética*. Potencia no quiere decir aquí potencialidad, sino productividad (Ricoeur, 1996, p. 349). En Baruch Spinoza, dice Gilles Deleuze:

La vida no es una idea, una cuestión de la teoría. Es una manera de ser, un mismo modo eterno en todos los atributos [...] El método geométrico se convierte en un método de rectificación vital. Si el hombre está en cierta manera torcido, se rectificará este efecto de torsión relacionándolo a sus causas *more geometrico*. Esta geometría óptica atraviesa toda la *Ética*. De hecho no hay más que un término, la vida que comprende al pensamiento, pero a la inversa ésta también no es comprendida más que por el pensamiento (Deleuze, 1974, p. 21).

²⁷ La primera determinación del acto y la potencia surge del análisis del movimiento. Parménides, con su rígida concepción del ser, único e inmutable, no pudo explicar la realidad del cambio, relegándola al ámbito de la apariencia. Aristóteles entendió que el cambio no es una realidad absoluta, un paso del no-ser al ser, sino el devenir de un sujeto desde un estado a otro. Sin embargo se requiere que el sujeto sea capaz de tener esa cualidad que alcanza con el movimiento (T. Alvira y otros, 1993, pp. 79-80).

Dice Ricoeur que Spinoza, de procedencia más judía que griega, "es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*. Lo esencial para nosotros es que un Dios artesano que intenta realizar una obra conforme a un modelo, sea sustituido por una potencia infinita, una *energeia* actuante (Ricoeur, 1984, p. 351).²⁸ Spinoza lo expresa de la siguiente forma: "Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser. El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma" (Spinoza, 1958, pp. 110-111). Spinoza define el deseo como el *conatus* que se ha vuelto consciente (cf. Deleuze, 1974, p. 51). En primer lugar, "el *conatus* define el derecho del modo existente. Todo lo que soy determinado a hacer para perseverar en la existencia [...] es mi derecho de naturaleza.²⁹ Este derecho es estrictamente idéntico a mi potencia y es independiente de todo orden de fines, de toda consideración de deberes, puesto que el *conatus* es fundamento primero" (Deleuze, 1974, p. 91).³⁰ Sobre este fondo destaca la idea del *conatus*, como esfuerzo por perseverar en el ser que hace la unidad del hombre (como la de cualquier individuo). El fondo efectivo y poderoso sobre el que destaca la ipseidad es, para Ricoeur, el *conatus* de Spinoza.

Otra noción importante es la noción de duración, entendida como continuación de la existencia a partir de un comienzo; es la tendencia a durar, a perseverar en la existencia. La duración está compuesta de transiciones vividas hacia perfecciones más o menos grandes, a través de variaciones continuas de la potencia de actuar del modo existente. Esta tendencia no se agota en sólo

²⁸ Dice Ricoeur: "No es la 'teología' de Spinoza la que me importa; la acusación, sea de panteísmo, sea de ateísmo, carece de pertinencia en el estudio de la noción de *conatus*, la única que nos importa en estos momentos. Una sola fórmula, de apariencia teológica, basta para nuestro propósito: nos es tan imposible concebir a Dios no actuante como a Dios no existente" (Ética, II, prop. III, escolio). En este punto Spinoza, dice Ricoeur, se junta con san Pablo cuando afirma que en Dios tenemos el ser y el movimiento (cf. Carta 73 a H. Oldenburg, citado por Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, PUF, 1963, pp. 15-16).

²⁹ "En este sentido, somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al [orden o] poder primordial que Spinoza llama también Dios" (Ricoeur, 1996, p. 349 y 351).

³⁰ El hombre racional y el insensato se distinguen por sus afecciones y afectos, pero se esfuerzan igualmente por perseverar en la existencia en función de esas afecciones y afectos. Toda la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes (cf. Deleuze, 1974, pp. 92 y 94).

mantenerla, sino en afirmarla. El modo mediante el cual se practica esta afirmación dará origen a su propuesta ética. En la *Ética* de Spinoza, lejos de estar la conciencia en el punto de partida supone un largo rodeo; es una actividad que mediante las ideas adecuadas se da la posibilidad de ser verdaderamente activos. Esta productividad hace de toda obra, de todo acto, un acto ético. Por haber en Spinoza una clara filosofía de la vida que consiste en denunciar desvalores unidos a las ilusiones y condiciones de nuestra conciencia que son orientados contra la vida, llamará bueno (o libre, o razonable, o fuerte) al que se esfuerza tanto como es en él, por unirse a lo que conviene a su propia naturaleza o componer relaciones que aumenten su potencia. En este sentido la bondad es cuestión de dinamismo, de potencia.

Otro punto importante a destacar en la *Ética* de Spinoza radica en que el *conatus* o apetito no es nada más el esfuerzo por el que cada cosa se busca perseverar en su ser, sino que este esfuerzo a cada instante está determinado por las afecciones. Así, un individuo es, en primer lugar, una esencia singular, un grado de potencia. Pero a esta esencia corresponde una relación característica: un cierto poder de ser afectado. "El poder de ser afectado se presenta como potencia de actuar, en tanto que se supone ocupado por afecciones activas, pero como potencia de padecer, cuando es ocupado por pasiones" (Deleuze, 1974, p. 35). El *conatus*, es, pues, esfuerzo por aumentar la potencia de actuar, mismo que no puede separarse de un esfuerzo por elevar al máximo el poder de ser afectado. La potencia o productividad en Spinoza nos pone en relación con la ipseidad, y la posibilidad de ser afectados nos pone en relación con la alteridad. Con este argumento Ricoeur logra conectar y poner en evidencia la determinación de la ipseidad mediante su contraste y relación con la identidad *idem* o mismidad, y la relación entre la ipseidad con la alteridad, entendiendo ésta como dialéctica o capacidad de ser afectado. Potencia de actuar y potencia de ser afectado articula las problemáticas señaladas por Ricoeur. "Si Heidegger ha sabido conjugar el sí y el ser-en-el-mundo, Spinoza [...] es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*" (Ricoeur, 1996, p. 351). Con este argumento Ricoeur señala la importancia de incluir la ipseidad entre los existenciales como modo de ser del sí y como una manera de ser en el mundo.

En este sentido la conciencia de sí está lejos de estar en el punto de partida de la reflexión filosófica, sino al final. El *conatus* parece fundar sobre el fondo del ser los modos de la mismidad y la ipseidad. Ser en el mundo, apertura al mundo es "una relación de concernencia total: *todo* me concierne. Y esta concernencia va, sin duda, del ser-en-vida al pensamiento militante, pasando por la *praxis* y el vivir-bien" (Ricoeur, 1996, p. 347, cita a Bregue, *Aristote et la question du monde*, París, PUF, 1988).³¹ El carácter ético en Spinoza lo brinda al abrirse al paso de las ideas adecuadas a través de la inteligencia.

Así es posible expresar que es el obrar humano el lugar, por excelencia, de legibilidad de esta acepción del ser en cuanto distinta de todas las demás, aunque el ser como acto y como potencia tenga otros campos de aplicación distintos del ser humano:

Centralidad del obrar y descentramiento en dirección a un fondo de acto y de potencia, estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y potencia. Esta paradoja aparente atestigua que, si es un ser del sí, en otras palabras, si es posible una ontología de la ipseidad, es en unión con un fondo a partir del cual el sí puede decirse agente (Ricoeur, 1996, p. 341).

Argumenta Ricoeur entonces que la ipseidad puede ser considerada entre los existenciaros y que el estatuto ontológico de la ipseidad queda fundado entre la distinción de los dos modos de ser, como *Dasein* y como conciencia moral caracterizada, en Ricoeur, por la promesa. Es la afirmación del sí en su apertura al mundo y el modo específico de su relación con el mundo. Una consecuencia muy importante de la dialéctica entre identidad e ipseidad es "prohibir al sí ocupar el lugar de fundamento" (Ricoeur, 1996, p. 353).

3.5.2. La alteridad y el trípode de la pasividad

Finalmente, y a manera de síntesis, Ricoeur desarrolla el tema desde tres perspectivas que denomina trípode de la pasividad: 1) la pasividad resumida en el

³¹ A partir de esta conexión Taylor y MacIntyre han desarrollado su propuesta explicitando el pensamiento de Ricoeur.

cuerpo propio o carne como mediadora entre el sí y el mundo; 2) la pasividad implicada por la relación de sí con el extraño y 3) la pasividad de la relación de sí consigo mismo, con la propia conciencia en el sentido de *Gewissen* (conciencia moral) a diferencia del *Bewusstsein* (conciencia intencional husserliana) (cf. Ricoeur, 1996, p. 341). Las desarrolla de la siguiente forma:

1. Carácter enigmático del cuerpo propio o la carne. Remitiéndonos al análisis que realiza Strawson de la persona como particular de base se ha dicho que las personas son también cuerpos, entes. Sin embargo, hay que aclarar que "si las personas son también cuerpos, es en la medida en que cada una es para sí su propio cuerpo" (Ricoeur, 1996, p. 354). La doble pertenencia del cuerpo propio al mundo de las cosas permite afirmar que el cuerpo propio es el lugar mismo de esta pertenencia. Por esta razón el sí puede poner su sello sobre los acontecimientos que son las acciones.

Desde la hermenéutica fenomenológica asumirá el desdoblamiento de significado que hace Husserl en relación al cuerpo: el cuerpo vivido (*Leib*) y el cuerpo físico (*Körper*) que Ricoeur traduce por "carne" y "cuerpo". El cuerpo vivido o carne (*Leib*):

No es imlemente cuerpo sino precisamente carne, el único objeto dentro de mí estrato abstracto de mundo al que, de conformidad con la experiencia, añado campos de sensaciones, y esto según diversos modos de pertenencia (campo de las sensaciones táctiles, campo del calor y del frío, etc.), el único objeto sobre el que reino y domino inmediatamente, y en particular del que domino cada órgano (Ricoeur, 1996, p. 359, cita a Husserl, *Méditation cartésienne en Á l'ecole de la phénoménologie*, París, Vrin, 1980, pp. 93-94).

La carne es, entonces, la primera alteridad a partir de la cual yo puedo reinar. La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario y es condición de posibilidad del poder, y es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las activas, las acciones. En términos aristotélicos ella es la materia (*hylé*); ella es el origen de toda "alteración". En este sentido, "La ipseidad implica una alteridad propia, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne [...] Mi carne sólo aparece como un cuerpo entre los cuerpos en

la medida en que soy yo mismo otro entre todos los demás, en una aprehensión de la naturaleza común, tejida, como dice Husserl, en la red de la intersubjetividad" (Ricoeur, 1996, p. 360).

Mediante la distinción decisiva que hace Husserl entre *Leib* y *Körper*, que hemos traducido por 'carne' y 'cuerpo', ha hecho una gran contribución a lo que habría que llamar una ontología de la carne (cf. Ricoeur, 1996, p. 357). Expresa "la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: 'sí mismo como otro', disociando la noción de existencia de la de cuerpo y vinculándola a la de acto (Ricoeur, 1996, pp. 356 y 363).

2. La alteridad del otro. La significación que reviste la categoría de "alteridad" está estrechamente unida a las modalidades de pasividad en cuanto a la relación del sí con lo otro distinto de sí. Dice Ricoeur que una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro es suscitada por la hermenéutica fenomenológica, donde lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido (cf. Ricoeur, 1996, p. 365). En el plano lingüístico cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige.

Es en el plano ético y moral donde la afección de sí por lo otro reviste los rasgos más específicos por estar marcado por las obligaciones y los deberes. Ricoeur expresa esta alteridad cuando dice "vivir bien con y para otro en instituciones justas" (Ricoeur, 1996, p. 366). La dialéctica de la alteridad puede inscribirse en un movimiento de acción y de afección. Debido a la reversibilidad de las funciones cada agente es afectado por el otro. En este plano toda acción es colocada bajo la regla de reciprocidad, de la moral y de la responsabilidad (cf. Ricoeur, 1996, p. 367). Señala una estructura de alteridad, de acogida; una aptitud para ser-afectado (cf. Ricoeur, 1996, p. 395).

3. La conciencia moral. Considerar la conciencia como el lugar de la dialéctica entre ipseidad y alteridad constituye un gran reto, aún suponiendo que pueda ser posible liberarla "del yugo de los prejuicios vinculados a la 'buena' y a la 'mala' conciencia" (Ricoeur, 1996, p. 380). Un primer reto nos introduce en la problemática de la conciencia por la puerta de la sospecha. Un segundo reto:

suponiendo que se haya podido liberarla del yugo de los prejuicios vinculados a la buena y a la mala conciencia, pregunta Ricoeur si la conciencia puede ser un fenómeno distinto de la atestación de nuestro poder ser, es decir, una versión no moral de la conciencia. Dice Ricoeur que es Heidegger quien realiza la formulación más radical para arrancar la conciencia de la falsa alternativa de la buena y mala conciencia: "La atestación de un poder-ser auténtico es obra de la conciencia" (Ricoeur, 1996, p. 388, cita Heidegger, 234, trad. Martineau, p. 175; trad. Vezin, p. 287). Para Heidegger este poder-ser que la conciencia atestigua no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal, sino que la conciencia está más allá de bien y de mal. Es decir, no hay ninguna fuerza ni es posible reconocer alguna llamada ética. En la conciencia, el *Dasein* se llama a sí mismo, silenciosamente. Considera Ricoeur que este es el momento más sorprendente del análisis: es en la inmanencia íntegra del *Dasein* a sí mismo donde Heidegger reconoce cierta dimensión de superioridad: "La llamada no viene, sin duda alguna, de otro que está en el mundo conmigo. La llamada viene de mí, y, sin embargo, me sobrepasa" (Ricoeur, 1996, p. 388). Dicho de otro modo, es la conciencia quien convoca al sí-mismo del *Dasein* a salir del estado de pérdida en el 'uno' (cf. Ibid, p. 388). Dice Ricoeur que la novedad reside "en la explicitación del rasgo de extrañeza por el que la conciencia se inscribe en la dialéctica del Mismo y del Otro. Se hace un sutil acercamiento entre el extrañamiento de la voz y la condición caída [...] del ser-arrojado" (Ricoeur, 1996, p. 389). Continúa Ricoeur diciendo que "Si alguna deficiencia se desvela aquí, no es el mal [...] sino un rasgo ontológico previo a cualquier ética" (Ricoeur, 1996, p. 389). En este sentido la ontología desde Heidegger nos pone en el umbral de la ética. Así, escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro (la conciencia como alteridad). Sin embargo, en *Ser y tiempo* la voz no dice nada y se limita a remitir el *Dasein* a su poder-ser más propio (cf. Ricoeur, 1996, p. 393). Este poder-ser más propio del *Dasein*, desde Ricoeur, significa que son estructuradas por la posibilidad del bien-vivir que alcanza la convicción del juicio moral en situación.

CONCLUSIONES

Es necesario distinguir entre la justificación de una preferencia y la justificación de una teoría. La justificación de una preferencia puede inclusive serlo por una teoría falsa entre teorías rivales. La justificación de una teoría busca presentar los argumentos que muestren que es verdadera. En el presente caso, busco justificar ambas cosas. Intenté presentar con Paul Ricoeur y los demás autores en diálogo los argumentos necesarios que permitan justificar mi preferencia por una tradición que se inscribe en el marco conceptual de una fenomenología hermenéutica, a partir de la cual será posible legitimar la importancia de la experiencia subjetiva para la ética. De ahí la necesidad de justificar una ontología de primera persona. Casi es superfluo señalar que desde la hermenéutica fenomenológica sería soberbio hablar de una verdad o de una conclusión absoluta.

En la introducción de este trabajo he señalado que lo que hace al ser humano interesante es aquello que lo convierte en tal, y lo que he intentado mostrar en estos capítulos es precisamente que aquello que lo hace serlo es su posibilidad de ser un ente ético. Sin embargo, desde la perspectiva de los avances tecnológicos y la literatura de ciencia ficción se han generado nuevas formas de describir o de banalizar la identidad personal. Estas aproximaciones han influido en la manera cotidiana de autoidentificarse, de autoperibirse. Desde estas ópticas pareciera que las situaciones fundamentales de la vida como nacer, morir, sufrir, envejecer, elegir, amar, relacionarse, tener proyectos de vida han sido desplazadas por nuevos paradigmas en donde la existencia misma parece trivializarse dando lugar a la experimentación genética, a la clonación y a otros actos de laboratorio. Agregamos a lo anterior la interpretación de la conducta humana a través de nuevos modelos naturalistas y funcionalistas que, además de un acendrado individualismo autorreferencial han contribuido a insensibilizar y olvidar las grandes cuestiones que inquietan al yo y que conciernen a nuestras motivaciones más fundamentales. Es decir, han aparecido en diversos ámbitos las condiciones en las que puede fracasar el reconocimiento de la identidad personal. Los planteamientos de Derek Parfit propugnan por la modificación de nuestras ideas sobre la racionalidad y la

moralidad a partir de la afirmación de que es posible redescubrir la vida en términos impersonales ya que, según esta concepción reduccionista y eliminacionista, la existencia de cada persona sólo implica la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de ciertos actos como pensar pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, es decir, estados de conciencia. Una vez conservados estos estados de conciencia a través de implantes de la manera que fuera minimiza la importancia de la identidad personal, pues es sólo la supervivencia lo que cuenta. Si para Parfit el tema es únicamente cuestión de supervivencia para Ricoeur, Taylor, MacIntyre entre otros, para mí misma, la cuestión puede resolverse en el plano ético. Los argumentos de la propuesta parfiteana conducen hacia una incertidumbre ontológica sobre la identidad personal. Inclusive las ficciones tecnológicas afectan corporalmente la condición terrestre. Es decir, niegan la función mediadora del cuerpo propia en la estructura del ser en el mundo. El cuerpo, y no sólo el cerebro, expresa el anclaje corporal “en el mundo”. En consecuencia, los *puzzling cases* desconocen la importancia que tiene la condición corporal, tema que la hermenéutica de la existencia considera ineludible por ser la condición de posibilidad de todo horizonte de sentido. La existencia contiene implícitamente una dimensión apreciativa, valorativa y social. Esta incertidumbre ontológica en la cual la identificación por criterios corporales o psicológicos se hace ambigua tendría graves implicaciones éticas, jurídicas, políticas y cognitivas (tal como el ejemplo del cerebro en la cubeta). Si se asume una postura eliminacionista tendríamos que rechazar gran parte de lo que se entiende por persona; éste es uno de los peligros de situarse en un nivel puramente epistemológico sin considerar las implicaciones antropológicas y éticas. La visión de lo humano que ofrecen las neurociencias, el funcionalismo, el eliminacionismo reductivista, los conductismos despojan al ser humano de su aspecto más fundamental: su dimensión subjetiva e intencional, pues la persona no se explica únicamente en términos moleculares, teóricos o fisiológicos.

La indagación sobre la identidad personal tendrá que incluir las nociones de voluntad, de libertad y de responsabilidad. Desde nuestra perspectiva antropológica la distinción entre personas es el hecho básico de la filosofía moral, y negar la importancia de la identidad personal es negar la posibilidad de asumir al

ser humano como agente moral. También sostenemos que toda acción humana está siempre cargada de significado y que todos los aspectos en la vida cotidiana son inseparables de dicha acción, pues vivir dentro de tales horizontes cualitativos es algo constitutivo de la identidad personal. En esta tesis la calidad de mío constituye el núcleo por lo que los estados mentales son siempre estados mentales de alguien, por lo que consideramos que la propuesta de Parfit es una propuesta incompleta por anónima. Las aporías de la adscripción cobran fuerza al confrontar la descripción impersonal con la acción moral y su imputabilidad. Desde nuestra perspectiva, lo fundamental para los seres humanos es que hemos de responder a la imputación de identidad: “Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder por ello, no importando cuánto haya cambiado” (Macntyre, 1987, p. 267). Dicho de otra manera, es necesario asumir a la persona como un agente que pueda reconocerse como sujeto de sus actos y que, además, pide ser considerado como él mismo, y no en ese otro en el que parece haberse convertido. En eso consiste la identidad personal.

El tratamiento fenomenológico de los estados cognitivos permitieron argumentar que subjetividad e intencionalidad tienen un modo de existencia en primera persona, por lo que se hace necesaria la reformulación del problema y la creación de categorías no excluyentes entre lo mental y lo físico, la mente y la materia, el espíritu y la carne. En estas nuevas categorías que buscan asumir una postura no eliminativa exige la admisión de hechos emergentes tales como los señalados por Searle y que les permite asumir la conciencia como un fenómeno subjetivo, cualitativo que posee características especiales y que denomina el dualismo de la cualidad. Estos estados ocurren dentro del cuerpo, específicamente dentro del cerebro, y están relacionados ente sí del mismo modo que la totalidad del sistema de estados tiene que estar relacionado con el mundo, marco necesario de toda discusión. Por otro lado, poder hablar de identidad personal como un hecho históricamente construido y siempre dotado de interpretación, que se desarrolla en marcos sociales y culturales, supone compartir un horizonte de significación sin aceptar la carga metafísica que los acompaña. Significa también admitir las diferentes interpretaciones que el actor humano ha hecho de sí mismo;

es decir, que la constitución de la identidad personal también se conforma intersubjetivamente y supone una dialéctica de alteridad. Este reto, a mi juicio, es recogido por Ricoeur desde su hermenéutica fenomenológica del sí mismo como otro. La fenomenología le permite asumir al sujeto-en-el mundo, lo cual significa que la nota característica de la conciencia no es el *cogito* sino la intencionalidad. Responder a la pregunta por la identidad supone e implica el lugar desde donde hablo, el espacio social, la geografía, las funciones sociales, mis relaciones íntimas, mis seres queridos. Estamos hablando de una antropología filosófica centrada en las estructuras intencionales que incluye la sensibilidad moral que se expresa a través de deseos y por el tipo de bienes por los que estos deseos son satisfechos, todo lo cual implica una evaluación reflexiva. Asumir estos hechos le ha permitido a Ricoeur la introducción de categorías que le permiten reformular el problema sobre el estatuto de la identidad personal. La razón fenomenológica se distingue de la razón viviente o de la vida (del sentido común) porque quiere saber más profunda y extensamente, busca conciliar lo universal y lo contingente y busca conferirle a este saber rango ontológico al dar origen a conceptos. El análisis intencional se convierte en signo de nuestra pertenencia al mundo lo cual permitirá hablar de correlación entre subjetividad y mundo. La fenomenología hecha método queda, así, al servicio de la problemática de la existencia; la subjetividad intencional y la persona pasan a primer plano. Ambas perspectivas permiten recuperar la importancia de la existencia humana singular, a la vez que entrelazan vida y método. La hermenéutica constituye la disciplina que implica la explicación estructural y existencial de la persona, y permite incluir los aportes de las ciencias humanas, la teoría de la acción, de los textos, de la historia y, a decir de Ricoeur, conforma la vía larga de la comprensión del sí. La identidad narrativa puede ser considerada como una respuesta a la pretensión de la hermenéutica para encontrar, a través de la fenomenología descriptiva una identidad que pueda articularse en la dimensión temporal de la existencia humana. Como no hay acciones personales neutras, la recuperación de la ética se establece simultáneamente a la problemática de la identidad narrativa. La trama permite integrar en el tiempo la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad y la inestabilidad.

Por esta razón en este trabajo asumimos un modelo de identidad personal que se funda en una ontología en primera persona, donde la categoría de identidad narrativa integra las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad, así como la alteridad. El carácter subjetivo de las personas implica que cada una tendrá pensamientos en primera persona, cada una tendrá sus propias acciones, sus propias decisiones y sus propias responsabilidades, sus propios proyectos, todo lo cual va mucho más allá de la descripción de estados de conciencia. En este sentido cada persona es un centro autónomo de decisión y acción. Esta tarea transitó por el camino de explicitar una larga serie de componentes que intentaron dar razón de las cualidades o condiciones necesarias que describen la cualidad de ser persona: la racionalidad, la intencionalidad, la reciprocidad y la interacción personal, la comunicación, la responsabilidad individual que supone el poder responder a las preguntas acerca de los motivos de mis actos, la capacidad de autoevaluación reflexiva, la libertad de la voluntad, el criterio de reconocimiento por los otros y de acción. Para decirlo con Korsgaard, estamos asumiendo a un sujeto de razón práctica que delibera, elige y actúa a lo largo de una vida. Esto quiere decir que la unidad del agente, su identidad personal, se verifica en la razón práctica y no en una teoría metafísica sóloamente. Localizar el problema en la razón práctica y no concretarse al aspecto de experiencia cognitiva o al señalamiento de la mera posibilidad o capacidad de, otorga más sentido a la noción de identidad personal. La consideración argumentada de todos estos temas da lugar a la afirmación de que la constitución ontológica del ser humano, de su identidad personal, es decir, aquello que lo caracteriza más específicamente es su actuación ética que supone una orientación axiológica. Esta orientación se va conformando a través de ir dando respuestas a ciertas inquietudes constitutivas. Para Taylor, los sentidos modernos del yo, de la identidad personal, van entrelazados con nuevas comprensiones del bien, nuevas formas de narratividad y nuevas formas de vinculación social. Llegar a esta determinación exigió transitar por un tratamiento fenomenológico que permitiera distinguir y responder a la cuestión de qué es lo que hace de mí una persona y que aportara elementos para la elucidación de la identidad personal. Una antropología fenomenológica que contiene implícita y explícitamente un análisis conceptual de

la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones, fines y acciones. Una dialéctica de la mismidad y la ipseidad, así como una dialéctica de la ipseidad y la alteridad. Significa que la alteridad no se añade desde el exterior sino que pertenece a la constitución ontológica de la ipseidad. Categorías todas inmersas en una tradición viva mantenida por el ejercicio de las virtudes, prácticas e identificaciones que la mantienen y que a su vez proporciona tanto a las prácticas como a las vidas individuales su contexto histórico el cual les otorga inteligibilidad.

El estudio ontológico realizado por Ricoeur nos ha permitido dilucidar y responder a la pregunta: ¿qué clase de ser es el sí mismo (*soi-même*)? Un estudio que ha implicado el entrecruzamiento de nociones tales como intencionalidad, mismidad, ipseidad y alteridad, subjetividad, atestación, deliberación, deseos y acción. Una estructura ontológica susceptible de reunir interpretaciones discordantes a través de una filosofía hermenéutica, potencia de actuar de un quién (filosofía práctica) y potencia de ser afectado (alteridad) donde el *conatus* parece fundar sobre el fondo del ser los modos de la mismidad, la ipseidad y la alteridad. Una ontología que se haya unida con un fondo a partir del cual el sí puede decirse agente, esencia actuante para decirlo en términos espinozianos. Una ipseidad que nos permite entendernos en movilidad en el tiempo, y una alteridad que nos pone en relación, como posibilidad y actualidad de ser afectados. Es en el plano ético y moral donde la afección por lo otro reviste los rasgos más específicos marcados por las obligaciones y los deberes y donde el plano de toda acción es colocada bajo la reciprocidad y la responsabilidad.

Desde la fenomenología, la intencionalidad ética es definida por Ricoeur como el “deseo de una vida realizada –con y para otros- en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, p. 204). Expresado en otro términos, aparece la ética como preocupación de sí, preocupación del otro y preocupación por la institución. Así se establece la correlación entre el elemento reflexivo el elemento de alteridad y el elemento institucional en Ricoeur. Mediante la apropiación de nociones aristotélicas tales como el acto, la potencia y el *telos*, junto con la noción del *conatus* de Spinoza, Ricoeur introduce la hermenéutica del sí en una ontología y en una ética.

Comparto con Ricoeur, Taylor y MacIntyre la orientación al bien o fenomenología moral no es una especie de extra opcional, sino condición de la identidad personal. La vida virtuosa como práctica individual y social constituye el *telos* moral de la intencionalidad en el sentido fenomenológico. En Ricoeur esta comprensión es exclusiva y primigenia del modo de ser ético de la subjetividad. Dicho en palabras de García Ruiz, una ontología con ética o una ética con ontología.

Bibliografía:

- Alvira, T., Clavell, L., Melendo, T. 1993. *Metafísica*, EUNSA, Navarra.
- Aristóteles. 1995. *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid.
- Ayer, A. J. 1980. *Hume*, Oxford University Press, Oxford.
- Butler, J. 1975. "Of Personal Identity", en J. Perry (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Los Angeles, pp. 99-105.
- Carruthers, P. 1986. *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, Routledge, London.
- Churchland, P. M. 1992. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la Filosofía de la mente*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Davidson, D. 2003. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Cátedra, (Col. Teorema), Madrid.
- Deleuze, G. 1974. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, Editorial Labor, Barcelona.
- Dennet, D. C. 1989. *Condiciones de la cualidad de persona*, Col. Cuadernos de Crítica 45, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Edelman, G. M. & Tononi, G. 2002. *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Crítica, Barcelona.
- García Ruiz, P.E. 2007. "El nudo del mundo. Subjetividad y ontología de la primera persona". Manuscrito.
- ___ 2004. "Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núms. 16-17, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Diciembre, pp. 159-173.
- García de Oteyza, M. 1984. *La identidad personal en Hume*, Instituto de Investigaciones filosóficas, 10, México.
- Heidegger, M. 1988. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Hume, D. 1992. *El tratado de la naturaleza humana*, Gernika, México.
- ___ 2001. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid.
- Husserl, E. 1990. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México.
- Jonas, H. 1995. *El principio de responsabilidad*, Ed. Herder, Barcelona.

- Kant, I. 1991. *Antropología*, Alianza, Madrid.
- Korsgaard, C. M. 2002. "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit", en R. Martin & J. Barresi (editores) *Personal Identity*, Blackwell, Oxford, pp. 168-183.
- Lanceros, P. 1998. "Antropología hermenéutica", AA.VV. *Diccionario Interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto.
- Locke, J. 1956. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México.
- Lojero V., N.T. 2006. "Era yo mismo pero al mismo tiempo otro". Una aproximación ricoeuriana a *El libro vacío* de Josefina Vicens, Tesis de maestría, UNAM, México.
- MacIntyre A. 1987. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- Mackie, J. L. 1988. *Problemas en torno a Locke*, UNAM, México.
- Marín, H. 1997. *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid.
- Mead, G.H. 1973. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona.
- Morin, E. 2003. *La humanidad de la humanidad. El método V*, Cátedra, Madrid.
- Mounier, E. 1989. *El personalismo*, Nueva América, Bogotá.
- ___ 1990. *Introducción a los existencialismos*, Sígueme, Salamanca.
- Noonan, H. 1989. *Personal Identity*, Routledge, Londres.
- Olivé, L. & F. Salmerón (editores). 1994. *La identidad personal y la colectiva*, UNAM.
- Parfit, D. 1983. *Identidad personal*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- ___ 1985. *Lewis, Perry y lo que importa*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- ___ 1987. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- ___ 2004. *Razones y personas*, A. Machado Libros, S. A., Madrid.
- Pears, D. 1975. "Humes's Account of Personal Identity", *Questions in the Philosophy of Mind*, Duckworth.

- Pimentel, L. A. 2005. *El relato en perspectiva*. Estudio de Teoría Narrativa. Siglo XXI, México.
- Popper, K. 1992. *Búsqueda sin término*. Una autobiografía Intelectual, Churchland.
- ___ 1997. *El cuerpo y la mente*, Paidós, Barcelona.
- Reid, Th. 1998. *La filosofía del sentido común*, Breve antología de textos de Thomas Reid, Colección Ensayos 5, UAM AZCAPOTZALCO, México.
- Ricoeur, P. *Amor y justicia*. 2000. “Muere el personalismo, vuelve la persona...”, Caparrós, (Col. Esprit), Madrid.
- ___ 2004. *Del texto a la acción*, F.C.E. (México).
- ___ 2003. *El conflicto de las interpretaciones*, F.C.E., Argentina.
- ___ 1990. *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid.
- ___ 1990. “Individuos e identidad personal” en VV.AA., *Sobre el individuo*, Paidós, Barcelona.
- ___ 1996. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI México.
- Scheler, M. 2001. *Ética*, Caparrós, Madrid.
- Searle, J. R. 2000. *El misterio de la conciencia*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona.
- ___ 2001. *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*, Alianza, Madrid.
- Shoemaker, S. 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*, Coronell University Press, Ithaca, New York.
- ___ 1986. *The first-person perspective and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Silva Álvarez, R. 2006. “El problema de la identidad personal en David Hume”, Tesis de maestría, UNAM, México.
- Strawson, P.F. 1969. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Lowe & Brydone (Printers) Ltd., University Paperback, London.
- Stroud, B. 1995. *Hume*, UNAM, México.
- Spinoza, B. 1958. *Ética demostrada según el orden geométrico*, (Col. De textos clásicos), F.C.E., México.
- Taylor, Ch. 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós Ibérica, Barcelona.

___ 1994. *La ética de la autenticidad*, Paidós Ibérica, Barcelona.

Tirado, A. R. 1987. *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*, UNAM, México.

Vallejo, M. E. 2003. *Persona, amor y pedagogía. Una aproximación al tema desde Max Scheler, Emmanuel Mounier y Joaquín Xirau*, Tesis licenciatura, UNAM.

Verneaux, R. 1979. *Epistemología General o Crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona.

Virilio, P. 1997. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Entrevista con Philippe Petit, Cátedra, Madrid.

Wiggins, D. 1986. *Locke, Butler y la corriente de conciencia: Los hombres como una clase natural*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

Wilkes, K. 2003. *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon Press, Oxford.

Williams, B. 1986. *Problemas del yo*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México