

# HACIA UNA CONCEPCIÓN NO ATOMISTA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

STEFAN CUYPERS

This paper argues that the classical debate on personal identity in analytical philosophy implicitly rests upon the untenable doctrine of philosophical atomism. Both the Cartesian Ego Theory and the Empiricist Bundle Theory are built upon the indefensible epistemological presupposition that the self is a private object of introspective knowledge. It is suggested that Peter Strawson's descriptive metaphysics of the person as a public agent contains the essential preliminaries for a non-atomistic view of personal identity.



## 1. Comentario introductorio al debate estándar sobre la identidad personal.

Hay algo profundamente erróneo en el debate estándar sobre la identidad personal (a través del tiempo) en la filosofía analítica contemporánea<sup>1</sup>. Si el filosofar puede compararse con el ajedrez, entonces podemos decir que el resultado final es de tablas. La larga partida entre empiristas (o materialistas) y metafísicos (o dualistas) resulta del hecho de que ninguno de estos tradicionales oponentes tiene una teoría plenamente satisfactoria tanto de la *naturaleza* como de la *importancia* de la identidad personal.

<sup>1</sup> Para una buena introducción a este debate, ver S. Shoemaker y R. Swinburne, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1984. También son de gran ayuda: J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975 y A. Oksenberg Rorty (ed.), *The identities of persons*, University of California Press, Berkeley, 1976.

Por un lado, según los empiristas –la mayoría de los cuales sostiene la «teoría del haz»– la identidad personal consiste en la continuidad mental y su conexión<sup>2</sup>. Diversas relaciones psicológicas, que envuelven relaciones causales, unifican el haz de experiencias (estados mentales y eventos). Mientras esta discutible teoría convencionalista<sup>3</sup> es directamente compatible con las nociones de sentido común (y científicas) de hechos conocibles y entidades dignas de respeto, quienes la mantienen no pueden justificar racionalmente el papel significativo que la identidad personal (estricta) juega en las prácticas racionales, morales y emocionales. Si se acepta tal convencionalismo, entonces el propio interés, la responsabilidad, el amor y similares no son más que *ficciones prácticas*. Claramente, la «teoría del haz» falla por el lado de "lo que interesa". Por otro lado, según los metafísicos –que sostienen de la «teoría del ego»– la identidad personal consiste en la identidad del alma substancial<sup>4</sup>. El «ego», que posee las experiencias, constituye la existencia continua de la persona. Opuestamente, aunque quienes mantienen esta teoría esencialista pueden justificar racionalmente la importancia de la identidad personal (estricta) para las prácticas racionales, morales y emocionales, esta teoría en su apelación a hechos profundos, ulteriores y entidades no concebibles choca con la imagen del sentido común (y científica) de la constitución del mundo. Si se acepta tal esencialismo la identidad personal se convierte en un milagro de *ilusión metafísica*. Claramente, la «teoría del ego» falla por el lado de "lo que hay".

<sup>2</sup> La versión más detallada de esta teoría "reductiva" o "compleja" de la identidad personal, que se remonta al empirismo clásico de Locke y Hume puede encontrarse en D. Parfit, *Reasons and persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, tercera parte (cit. *Reason*). No considero otras teorías empiristas que se hallan al margen de la discusión estándar, como la «Body Theory» de B. Williams, *Problems of de Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 1-81.

<sup>3</sup> Para el carácter convencional de la «teoría del haz» y las consecuencias subsiguientes, ver por ejemplo: G. Madell, *The Identity of the Self*, The University Press, Edinburgh, 13-16; 115-116 (cit. *The Identity*).

<sup>4</sup> Las versiones más detalladas de esta teoría "no reductiva" o "simple" de la identidad personal, que se remonta al racionalismo clásico de Descartes, Butler y Reid, puede encontrarse en R.M. Chisholm, *Person and Object. A Metaphysical Study*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1976, especialmente cap. 1 y 3 (cit. *Person*); R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Clarendon Press, Oxford, 1986, especialmente parte II y G. Madell, *The Identity*, especialmente cap. 2, sec. 1; cap. 5, sec. 3-4.

A la luz de las creencias de sentido común acerca del mundo y de los valores prácticos ordinarios, ni los planteamientos empiristas ni los metafísicos pueden dar cuenta adecuadamente *tanto* de la ontología de la identidad personal *como* de su importancia en contextos prácticos que envuelven el propio interés, la responsabilidad, el amor y similares. Una vez más, la empirista «teoría del haz» suscita un destructivo convencionalismo mientras que la dualista «teoría del *ego*» implica un milagroso esencialismo. Por tanto, en mi opinión, el problema de la identidad personal está todavía sin resolver. No tengo pues en absoluto intención de resolver directamente el problema de la identidad personal en este trabajo; pero en cambio voy a bosquejar una visión general en los términos en los que puede diagnosticarse el debate, y ofrecer una terapia. En primer lugar, describiré en las secciones diagnósticas 2 y 3 ambas teorías de la identidad personal como formas del mismo atomismo filosófico, y desde aquí intentaré demostrar la insostenibilidad de un ramal de este modo de pensar, que es todavía muy influyente en filosofía de lo mental. Subsiguientemente, en la terapéutica sección 4, expondré en qué forma la metafísica descriptiva de la persona de Peter Strawson contiene los preliminares esenciales para una solución alternativa al problema de la identidad personal. Finalmente en la sección 5, pondré de relieve, brevemente, las ventajas teóricas de adoptar seriamente la visión no atomista de la identidad personal.

## 2. Atomismo filosófico y el yo como objeto privado.

### a) Atomismo lógico y cartesiano.

Las doctrinas atomistas pueden encontrarse no sólo en la filosofía de la naturaleza (como por ejemplo la teoría corpuscular de la materia) y en la filosofía moral (egoísmo ético), sino también en la filosofía de lo mental. Mi afirmación central es que *ambas* teorías de la identidad personal, la «teoría del haz» y la «teoría del *ego*», en el fondo son doctrinas atomistas. Estas dos teorías tradicionalmente opuestas tienen en común mucho más de lo que quienes las defienden advierten o están dispuestos

a admitir. Los planteamientos empirista y metafísico comparten, en particular, los mismos *presupuestos epistemológicos* (y *semánticos*)<sup>5</sup> del atomismo filosófico. Además, en cierto sentido (estructural), tienen incluso los mismos *presupuestos ontológicos* atomistas. Pienso que este subyacente hábito de pensar atomista explica parcialmente lo incorrecto del debate estándar sobre la identidad personal. El lazo atomista entre ambas teorías llama la atención tan pronto como se tiene en cuenta el período *medio* de la historia del problema de la identidad personal –desde Locke a fines del siglo XVII hasta Derek Parfit al final del siglo XX–. Dentro de ese período, en que se funda la filosofía analítica a principios de siglo, pueden distinguirse prontamente dos tipos de atomismo: el "atomismo *lógico*" de Bertrand Russell y el "atomismo *cartesiano*" de John McTaggart<sup>6</sup>.

Por un lado, las teorías empiristas más recientes de la identidad personal (especialmente la versión de Parfit) deben mucho no sólo a la «teoría de la memoria» de Locke y a la «teoría del haz» de David Hume sino también al atomismo lógico de Russell. Según éste una explicación de la identidad personal vendría a ser lo mismo que la construcción lógica de la autoidentidad empírica. Esta unidad del yo empírico se constituye por la relación de unidad R –una relación empíricamente dada, por ejemplo, la memoria– entre las experiencias de tiempos diferentes. La relación R hace "co-personales" las experiencias<sup>7</sup>. Por otro lado, las teorías metafísicas más recientes de la identidad personal (especialmente

<sup>5</sup> Debido a limitaciones de espacio, no seguiré discutiendo los presupuestos semánticos atomistas de la «teoría del haz» y de la «teoría del ego». En el curso de mi exposición, principalmente epistemológica, sólo daré cuenta de los modelos semánticos paralelos (y argumentos contra esos modelos) sin ninguna elaboración ulterior. Pero, en cualquier caso, una exploración de las semánticas atomistas conduciría a conclusiones idénticas (negativas) a las que llega en el texto la exploración de la epistemología, porque, no en último lugar, la última determina completamente la primera.

<sup>6</sup> Tomo prestado el término «atomismo cartesiano» de E.M. Zemach, "The Unity and Indivisibility of the Self", en *International Philosophical Quarterly*, 1970 (10), 547. Me permitiré usar este término y el término "atomismo lógico" en un sentido amplio.

<sup>7</sup> "Puede decirse que dos acontecimientos son copersonales cuando hay entre ellos una cierta relación R, es decir, esa relación que nos hace decir que son dos experiencias de la misma persona". B. Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, R.C. Marsh (ed.) Unwin Hyman Ltd., London, 1956, 277 (cit. "The Philosophy"). Ver también, "On the Nature of Acquaintance", en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, 136-137 (cit. "On the nature").

la versión de Madell) deben mucho no sólo a las «teorías del *ego*» de Joseph Butler y Thomas Reid sino también al atomismo cartesiano de McTaggart. Según éste, la identidad personal consiste en una autoidentidad metafísica al modo cartesiano. Esta identidad del yo metafísico está constituida por la continua existencia de la indivisible alma substancial. El yo *espiritual* hace a la persona subsistir y persistir a través del tiempo<sup>8</sup>.

*b) La identidad del yo en la primera persona.*

Por más que el atomismo lógico y el cartesiano puedan diferir a primera vista, en el fondo tienen raíces comunes, especialmente epistemológicas. La teoría fundacionalista del conocimiento ocupa el lugar central en la investigación atomista sobre la naturaleza de la identidad personal. La búsqueda de fundamentos epistemológicos y de certeza cognoscitiva, como el cartesiano método de la duda, da origen directamente a la privilegiada posición de "la primera persona" (singular)<sup>9</sup>. Porque, según el fundacionalismo, nuestras creencias básicas son creencias acerca de nuestras propias experiencias presentes. El espacio interior del "yo" es objeto de un conocimiento indubitable y directo, mientras que el espacio exterior es sólo objeto de un conocimiento indirecto y dudoso. El conocimiento inmediato, incorregible y evidente por sí mismo de la mente de la primera persona contrasta nítidamente con el conocimiento mediato, falible e hipotético del cuerpo de la primera persona, de las otras mentes y del resto del mundo externo. Así pues, todo conocimiento se basa en el acceso especial y privilegiado de la primera persona a su propia vida interior.

De este "solipsismo metodológico" se extraen inmediatamente dos importantes consecuencias para la investigación atomista de la identidad

<sup>8</sup> "Diría que la cualidad de ser un yo es una simple cualidad que me es conocida porque percibo –en el sentido estricto de la palabra– una sustancia que posee esa cualidad. Esta sustancia es mi yo". J. McTaggart, "Spirit", en *The Nature of Existence. Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge, § 382, 394 (cit. "Spirit").

personal. Primero, el problema atomista de la identidad personal es el problema de la *identidad de la primera persona*. Sólo la propia persona puede conocer con certeza su propia identidad y, por tanto, establecer afirmaciones de identidad verdaderas. Porque nadie más tiene acceso a los hechos relevantes que constituyen la identidad de la primera persona. De este modo, la identidad personal atomista es considerada desde el comienzo como identidad no social –la identidad de la persona considerada en aislamiento–<sup>10</sup>. Segundo, el problema atomista de la identidad personal es el problema de (la) *auto-identidad* (de la primera persona). Únicamente el yo –la mente– de la primera persona puede ser relevante para la constitución de su identidad. Porque su cuerpo está al mismo nivel que todos los objetos externos en que sólo puede conocerse indirectamente y, por tanto, es rechazado como un factor constitutivo de su identidad. De ahí que la identidad personal atomista es además considerada desde el principio como una identidad no corporal –la identidad de la mente–<sup>11</sup>. Esta distinción ontológica entre mente y cuerpo refleja la dicotomía epistémica fundamental entre conocimiento directo e indirecto. En el corazón de toda teoría atomista de la identidad personal yace siempre una u otra forma de *dualismo*, aunque no necesariamente de tipo cartesiano.

c) *El yo como objeto privado de conocimiento introspectivo.*

El fundacionalismo trata de justificar no sólo nuestras creencias no-básicas sobre el mundo externo sino también nuestras creencias básicas sobre nosotros mismos. Esta justificación (explicación) de nuestro auto-

<sup>9</sup> B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1967 (1912), 7-8 (cit. *The Problems*).

<sup>10</sup> "La pregunta '¿qué es una persona?' debe contestarse respondiendo a '¿qué soy yo?' y esta última cuestión debe abordarse haciendo preguntas como '¿con qué estoy familiarizado cuando sé que yo tengo un dolor de muelas (una imagen, un pesamiento)?'". S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca, 1963, 165 (cit. *Self-Knowledge*).

<sup>11</sup> "Ambas perspectivas [«teoría del haz» y «teoría del ego»] distinguen lógicamente la identidad de una persona de la identidad de un cuerpo humano (...) Los proponentes de ambas tenderán a ver la identidad de una persona como la identidad de una mente, (...)". S. Shoemaker, *Self-Knowledge*, 39.

conocimiento tiene un impacto considerable en la teoría atomista de la identidad personal porque, en general, las teorías filosóficas de la identidad personal están determinadas por modelos filosóficos del autoconocimiento. Tanto la «teoría del haz» (atomismo lógico) como la «teoría del *ego*» (atomismo cartesiano) están fundadas en el modelo *perceptual* del autoconocimiento<sup>12</sup>. El conocimiento de uno mismo tiene que ser explicado por algo similar a la percepción u observación de la propia mente y de sus contenidos. Elaboro brevemente este fundamental presupuesto epistemológico de la filosofía atomista en la filosofía de lo mental.

La piedra angular del modelo perceptual de autoconocimiento es la noción epistemológica de *familiaridad por introspección*<sup>13</sup>. Esta clase de conocimiento por familiaridad informa a la persona sobre su propia mente y sus estados. Como todas las otras clases de conocimiento por familiaridad –percepción, memoria y formación de conceptos– y en contraposición con el saber por descripción, la familiaridad por introspección proporciona a la persona un saber directo e inmediato. La familiaridad introspectiva con el espacio interior se construye bajo el modelo de la familiaridad perceptiva con el mundo exterior (datos sensoriales). Al igual que los sentidos externos brindan información sobre el mundo y sus objetos, el "sentido interno" –una capacidad *cuasi*-perceptual– proporciona información sobre el yo y sus experiencias.

Sin duda, todavía existe una importante diferencia entre ambas teorías acerca del problema del autoconocimiento. El ojo de la mente es mucho más agudo y ve más en el caso del atomismo cartesiano que en el del atomismo lógico. Aunque ni McTaggart ni Russell pueden dar un argumento satisfactorio de las diferentes posturas que mantienen, el primero concuerda con Descartes en que "cuando considero la mente, o a mí mismo en tanto que soy meramente una cosa pensante, (...) entiendo que soy algo suficientemente único y completo"<sup>14</sup>, mientras que

<sup>12</sup> Nótese que el modelo *semántico* 'nombre-objeto' de autoreferencia (el significado del pronombre de primera persona y de los términos de experiencia es introducido por medio de una definición ostensiva) es paralelo a este modelo epistemológico de autoconocimiento. La teoría fundacionalista del conocimiento va unida a la teoría denotativa del significado.

<sup>13</sup> Cf. B. Russell, *The Problems*, cap. 5, especialmente 26-28.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Méditations Métaphisiques*, AT, IX, 86. Comparar con J. McTaggart, *Spirit*, § 382, § 394.

el último coincide con Hume en que "nunca puedo captarme a *mí mismo* en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción [experiencia]"<sup>15</sup>. El metafísico puede observar sus experiencias y el sujeto que las posee, mientras que el empirista sólo puede captar sus experiencias. Pero en el fondo, ambas teorías sobre la identidad personal se basan en el mismo modelo epistemológico de autoconocimiento: los hechos relevantes en que consiste la identidad personal –el yo o el (haz de) experiencias– sólo están abiertos a la mirada del ojo interior.

Una de las más llamativas consecuencias del modelo perceptual de autoconocimiento es que el yo está formalmente construido como un *objeto privado*. Si la sustancia espiritual o el haz de experiencias es objeto de conocimiento introspectivo por familiaridad, entonces el yo puede conocerse directa e inmediatamente por una y sólo una persona y, consecuentemente, debe ser privado para cada una. El yo atomista está firmemente localizado bajo el pellejo. Dos nuevos principios atomistas están íntimamente asociados con esta privacidad del yo. Primero, el autorretrato privado supone que existe una *asimetría* epistemológica entre el conocimiento de la propia mente y el conocimiento de "las otras mentes". Mientras que la propia mente e identidad están dentro del alcance directo, las mentes e identidades de otras personas sólo pueden ser alcanzadas indirectamente –si se puede– por el establecimiento del hipotético argumento de la analogía. Las conexiones entre los comportamientos corporales de la otra persona y sus estados mentales se presumen análogas a las conexiones entre mis propios estados mentales y mi conducta externa. Aquí, por supuesto, los escépticos problemas del solipsismo y otras mentes están a la vista<sup>16</sup>. Segundo, el autorretrato privado asume que la autoadscripción de experiencias, por ejemplo, "yo tengo dolor", es *autosuficiente* y *precede lógicamente* a la heteroadscripción de experiencias, por ejemplo, "él tiene dolor". La autoadscripción atomista puede justificarse con la ayuda del ya mencionado modelo perceptual de autoconocimiento: la primera persona se adscribe verdaderamente experiencias porque internamente percibe que tiene

<sup>15</sup> D. Hume, *Treatise of Human Nature*, Libro I, parte IV, sec. VI. Comparar con B. Russell, "On the Nature", 164.

<sup>16</sup> Para un tratamiento conciso de estos intrincados problemas, ver J. Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, cap. 5 (cit. *Introduction*).



esas experiencias o que ocurren<sup>17</sup>. La primera persona adscribe entonces partiendo de su propio caso experiencias, como el dolor, a la tercera persona, sobre la base de signos corporales que sabe, partiendo de su propio caso, que se corresponden con las experiencias en cuestión.

d) *La separabilidad de yoes y experiencias.*

Ambas teorías de la identidad personal están construidas no sólo sobre los mismos fundamentos epistemológicos, sino, en un sentido estructural, también sobre los mismos fundamentos ontológicos. Hay muchos particulares –"átomos" indivisibles– que están separados unos de otros y que mantienen relaciones externas<sup>18</sup>. Esta máxima fundamental en la ontología del atomismo filosófico se aplica a la constitución de ambos mundos, el físico y el psicológico. A la luz de esta doctrina atomista, el yo es o bien un átomo espiritual (*ego* cartesiano) o bien una colección de átomos mentales (haz de experiencias). Por supuesto, los átomos mentales pueden y los espirituales no, agregarse en un todo molecular, pero este todo no consiste más que en la suma de sus partes atómicas. Sin duda, los empiristas sólo aceptan la existencia de átomos mentales (micro-átomos), mientras que los metafísicos reconocen también la de átomos espirituales (macro-átomos). Pero ambas clases de átomos caen estructuralmente bajo la misma categoría de *substancia psicológica*<sup>19</sup>. A causa de este carácter autosubsistente y estático, tanto el yo como las (el haz de) experiencias pueden existir separadamente de otros yoes y experiencias. O, por decirlo de una manera ligeramente diferente, bien la colección de átomos mentales bien el átomo espiritual es *dado objetivamente* al solitario filósofo de sillón que busca en su interior su identidad personal.

<sup>17</sup> S. Shoemaker, *Self-Knowledge*, 63-64.

<sup>18</sup> B. Russell, "The Philosophy", 178-179.

<sup>19</sup> "[Mental] los particulares tienen esta peculiaridad, (...) que cada uno de ellos se basta a sí mismo y es completamente autosubsistente. Tienen ese tipo de autosubsistencia que solía pertenecer a la sustancia, salvo que ésta usualmente se mantiene durante el poco tiempo en el que transcurre nuestra experiencia". B. Russell, "The Philosophy", 201-202.

En suma, la imagen del yo que emerge del atomismo filosófico dibuja el yo como *objeto no corporal, privado y estático* con el que la primera persona está íntimamente relacionado.

### 3. El destronamiento de la introspección y su objeto privado.

#### a) Más allá de la negación humeana del yo.

La fuente más importante de cualquier teoría atomista de la identidad personal es el modelo perceptual de auto-conocimiento. Si puede demostrarse que este modelo es radicalmente inadecuado e insostenible a la postre, el motivo fundamental para sostener tal teoría se derrumba. Por supuesto, la afirmación de que no hay percepción introspectiva del yo se remonta a Hume y permanece desde entonces como un dogma vital de las teorías empiristas de la identidad personal y, por tanto, atomistas lógicas<sup>20</sup>. Sin ningún argumento, Hume afirmó que las experiencias (sensaciones, sentimientos, imágenes y otras similares) son mucho más accesibles al sentido interior que el oscuro objeto de las experiencias.

Sin embargo, más minuciosamente que Hume y más allá de éste, se pueden dar argumentos, creo yo, no sólo para sostener la negación del yo de Hume, sino también para apoyar la quizás sorprendente tesis de que ni siquiera hay percepción introspectiva de las experiencias mismas. La primera persona no percibe internamente cosa alguna –ni el yo ni las experiencias–. Dejemos claro que esto no es una negación de la existencia del autoconocimiento como tal, sino sólo de cierto modelo de autoconocimiento, es decir, el modelo perceptual que provoca una u otra teoría de la identidad personal. El resultado del completo destronamiento de la familiaridad introspectiva con el yo y sus experiencias es el completo bloqueo del principal camino hacia la idea del yo como objeto privado y, por consiguiente, el debilitamiento en gran medida de ambas te-

<sup>20</sup> "¿Nos damos cuenta, por ejemplo, de que cada uno de nosotros es un «ego» cartesiano? Éste no es un punto que pueda discutirse. No creo que me dé cuenta directamente que soy tal entidad. Y supongo que no soy poco común. Creo que nadie se da cuenta directamente de tal hecho". D. Parfit, *Reasons*, 223.

orías atomistas de la identidad personal. Ahora reúno alguno de los argumentos filosóficos contra la introspección y el yo percibido<sup>21</sup>.

b) *¿Nos percibimos introspectivamente nosotros mismos?*

Según los metafísicos, y por tanto los atomistas cartesianos, el yo es el objeto primario de la introspección porque las experiencias son sólo modificaciones del yo. Las sensaciones, los sentimientos, etc., no tienen existencia independiente. Por el contrario, son parásitos del sujeto de experiencias. Las experiencias son necesariamente poseídas por el yo. Este principio de la *posesión* de experiencias dice que la familiaridad introspectiva con, por ejemplo, un dolor de muelas, automáticamente implica familiaridad introspectiva con el yo que tiene dolor de muelas. El yo se percibe a sí mismo cuando percibe (siente) un dolor de muelas<sup>22</sup>.

Si la introspección (del sentido interno) es considerada según el modelo de la percepción (del sentido externo), debe esperarse que las características fundamentales de la percepción sean transferibles a su colega introspectivo. ¿Cuál si no podría ser el propósito de la analogía entre estos dos modelos familiaridad? Sin embargo, bajo cuidadoso escrutinio, resulta finalmente que la introspección carece de las propiedades esenciales de la percepción y, por consecuencia, que el moldear la primera sobre la última resulta vano<sup>23</sup>. Brevemente señalo dónde quiebra la analogía.

<sup>21</sup> Todos estos argumentos presuponen un análisis adverbial de experiencias (sensaciones y similares son eventos mentales monádicos) en lugar de un análisis *acto-objeto* de experiencias (sensaciones y similares son estados mentales diádicos). Para un examen de estos análisis y cuestiones epistemológicas afines, ver J. Dancy, *Introduction*, cap. 10-11.

<sup>22</sup> "Ya que, si las apariencias [experiencias] (...) son 'parásitos sobre' o 'modificaciones de' aquel a quien se aparecen [experimental], entonces *lo que* uno aprehende (percibe) cuando uno aprehende calor o frío, luz o sombra, amor u odio, es simplemente uno mismo. Lo sepa o no, uno se aprehende *a sí mismo* como un ser afectado o modificado". R.M.Chisholm, *Person*, 52.

<sup>23</sup> Para una elaboración detallada de esta estrategia ver: S. Shoemaker, "Introspection and the self", en *Midwest Studies in Philosophy*, 1986 (10), 101-20 (cit. "Introspection").

La percepción provee información sobre las propiedades de un objeto X (por ejemplo, tales y tales hojas, etc.) con base en las cuales puede identificarse X como un objeto O (por ejemplo, el roble de mi jardín). Por el contrario, la introspección *no* provee igualmente información sobre las propiedades de una entidad X con base en las cuales X pueda identificarse como uno y el mismo S, mi propio yo. Porque, *ex-hypothesi*, hay para cada persona exactamente uno y el mismo yo, no necesitamos clasificar algunas entidades como yoes e individualar y reidentificar una entre ellas como uno y el mismo yo. No necesitamos identificarnos a nosotros mismos –el uso del pronombre en primera persona "yo" está *libre interpretación*. Además, la identificación perceptual trae consigo la posibilidad de una *errónea identificación* perceptual (por ejemplo, la posibilidad de que yo, en un día de tormenta, identifique erróneamente el limonero del jardín de mi vecino como el roble de mi jardín). Pero es absurdo especular que yo, incluso en un confuso estado mental, pudiera equivocadamente identificar el yo de mi vecino con mi yo; no parece existir tal posibilidad de identificación introspectiva errónea del yo. No podemos identificarnos erróneamente a nosotros mismos –el uso del pronombre en primera persona "yo" es *inmune a la identificación errónea*–<sup>24</sup>.

Ambas diferencias arrojan luz sobre la observación de Ludwig Wittgenstein de que "hay dos casos diferentes en el uso de la palabra 'yo' (o 'mi') que llamaré 'el uso como objeto' y el 'uso como sujeto'. Ejemplos del primer tipo de uso son éstos: 'mi brazo está roto', 'yo he crecido seis pulgadas' (...). Ejemplos del segundo tipo son: (...), 'yo pienso que lloverá', 'yo tengo dolor de muelas'. Uno puede señalar la diferencia entre estas dos categorías diciendo: los casos de la primera categoría suponen el reconocimiento (identificación) de una persona particular, habiendo en estos casos posibilidad de error, (...). Por otro lado, no es cuestión de reconocer (identificar) a una persona cuando digo que tengo dolor de muelas. Preguntar, '¿estás seguro que eres tú

<sup>24</sup> Para esta noción, ver: S. Shoemaker, "Self-reference and Self-awareness", *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, 7-8. En este artículo (13-15) y su antes mencionado "Introspection and the Self" (109-110), Shoemaker sostiene además que el autoconocimiento basado únicamente en autopercepción introspectiva conduce a una regresión infinita y que, por tanto, el modelo perceptual de autoconocimiento es como mucho una hipótesis supérflua.

quien tiene dolor?' no tendría sentido"<sup>25</sup>. La familiaridad introspectiva con un objeto no puede servir de modelo a la familiaridad perceptual con el yo. El yo no se presenta a sí mismo como candidato para la identificación y, por lo tanto, no puede en absoluto ser interpretado como un *objeto* (privado).

c) *¿Percibimos introspectivamente nuestras experiencias?*

Tradicionalmente, la doctrina epistemológica de la percepción ha sido siempre un ingrediente explícito de la dualista «teoría del *ego*» de la identidad personal<sup>26</sup>. A pesar de la negación empirista de la mirada interna del «*ego*», esta doctrina ha sido igualmente –pero de manera mucho más explícita– de gran importancia para la materialista «teoría del haz» de la identidad personal. Según los empiristas, y por tanto los atomistas lógicos, las experiencias son los *únicos* objetos de introspección. Sensaciones, sentimientos y semejantes son entidades por derecho propio. Sin embargo, este rechazo del principio de la pertenencia de experiencias al yo no excluye la posibilidad de la familiaridad introspectiva con las experiencias. Puesto que, todavía según el empirismo, el proceso de introspección puede ser mecanizado como un proceso cerebral (entrañando una pantalla cerebral) o un proceso por computadora (entrañando un módulo de control) siendo ambas compatibles con la visión materialista del mundo<sup>27</sup>. El resultado

<sup>25</sup> L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, 66-67. Nótese que la negación *semántica* de que el pronombre de primera persona "yo" (en su uso como sujeto) no es una expresión referente corre paralela a la negación epistemológica de que no hay percepción introspectiva del yo. Para esta negación *semántica* ver: G.E.M. Anscombe, "The First Person", *Metaphysics and the Philosophy of Mind. The Collected Philosophical Paper of G.E.M. Anscombe, vol. II*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, 21-36 y N. Malcolm, "Whether 'I' is a Referring Expression", en C. Diamond y J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, The Harvester Press Ltd., Brighthelm, 1979, 15-25.

<sup>26</sup> "Podemos decir, siguiendo una importante tradición filosófica, que el yo es un objeto de introspección". R. Chisholm, *Person*, 46.

<sup>27</sup> Para una explicación altamente instructiva de la mecanización de la introspección, ver: W. Lyons, *The Disappearance of Introspection*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, parte II.

de la negación del yo, junto con esta mecanización de la introspección es, entonces, un análisis *totalmente impersonal* de las experiencias y del ojo interior perceptor<sup>28</sup>. "Tengo una experiencia" debe, en consecuencia, ser analizado como "esta experiencia ocurre" y "tengo familiaridad introspectiva con esa experiencia" debe, a su vez, analizarse como "la ocurrencia de esta experiencia introspectiva es causalmente dependiente de la ocurrencia de esa experiencia"<sup>29</sup>.

Pero, como antes, la analogía entre introspección y percepción quiebra tan pronto como se trata de transferir a la introspección (del sentido interno) tanto el carácter *fenoménico* de la percepción (del sentido externo) como la relación *causal* entre el objeto percibido y la percepción. Primero, la percepción de los sentidos implica característicamente una cierta fenomenología, por ejemplo, una cierta manera de aparecer al sujeto<sup>30</sup>. Las impresiones sensoriales están, al menos parcialmente, constituidas por su contenido cualitativo; el cómo del sentir dolor, por ejemplo, define la experiencia como dolor y la hace diferente de, digamos, el placer sexual. Sin embargo, en el caso de la introspección no hay nada que corresponda a este carácter fenomenológico de la percepción<sup>31</sup>. Porque en el caso de la introspección no hay nada que corresponda a este carácter fenomenológico de la introspección. La única fenomenología que la introspección puede tener proviene de las experiencias introspectivas mismas. No existe tal cosa como, por ejemplo, *el sentimiento del* sentimiento de dolor, de modo que esta impresión de segundo orden del sentido interno tenga su propio carácter fenomenológico. Además, si tal cosa existiera, se seguiría la consecuencia absurda de que la fenomenología de segundo orden podría en principio ser radicalmente diferente de la fenomenología de primer orden –tan diferente como, por ejemplo, el cómo del sentir la experiencia sexual difiere del

<sup>28</sup> D. Parfit, *Reasons*, 226.

<sup>29</sup> "La conciencia introspectiva es como una percepción que advierte las actividades y estados comunes de nuestra propia mente. Si la conciencia introspectiva ha de ser comparada con la percepción, entonces será legítimo decir que los objetos mentales de la introspección actúan dentro de nuestra mente, así como (causalmente) producir nuestro recelo de estos estados. En realidad, no es fácil ver que podría darse otra explicación del llegar a ser de las introspecciones". D.M. Armstrong, "What is Consciousness?", en *The Nature of Mind and other Essays*, Cornell University Press, Ithaca, 1981, 61-62.

<sup>30</sup> C. McGinn, *The Character of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1982, 8 (cit. *The Character*).

cómo del sentir dolor—. Segundo, el concepto de percepción es un concepto causal<sup>32</sup>. Para distinguir una genuina percepción de una alucinación debe apelarse a la existencia de relación causal entre el objeto percibido y la percepción. Sin embargo, en el caso de la introspección no tiene sentido transferir el necesario aspecto causal de la relación perceptual<sup>33</sup>. No puede hacerse distinción significativa entre una genuina percepción introspectiva (que tiene un objeto) y una alucinación introspectiva (que carece de objeto) —asumiendo por mor del argumento que existan cosas tales como experiencias introspectivas—. Carece completamente de sentido decir que (yo) alucino introspectivamente teniendo una *after image* accidental ante mi mente cuando no tengo realmente una *after image* ante mi mente. Todas las experiencias introspectivas (de segundo orden) tienen como objeto experiencias (de primer orden); todas las experiencias introspectivas no pueden dejar de ser *percepciones* introspectivas. Así pues, una apelación al elemento causal en la relación introspectiva es conceptualmente trivial.

La familiaridad introspectiva con las (el haz de) experiencias no puede construirse a partir de la familiaridad perceptual con un objeto. Por consiguiente, el haz de experiencias no puede ser construido como el objeto (privado) de conocimiento introspectivo por familiaridad. Al afirmar que ni siquiera hay tal cosa como una percepción introspectiva de las experiencias mismas, la negación del yo en Hume es sobrepasada y radicalizada: "nunca puedo captarme a mí mismo y nunca puedo (introspectivamente) observar cosa alguna, ni siquiera una *percepción*"<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> S. Shoemaker, "Introspection", 114.

<sup>32</sup> C. McGinn, *The Character*, 40-41.

<sup>33</sup> C. McGinn, *The Character*, 51-52.

<sup>34</sup> "Y pienso que esto da a la negación de Hume una interesante luz nueva. Porque debilita completamente la concepción, que motiva las teorías del yo, 'del haz', 'de la construcción lógica' y del 'no sujeto', de que desde un punto de vista empirista el status del yo (el sujeto de experiencia) es sospechoso comparado con el de cosas como sensaciones, sentimientos, imágenes y semejantes". S. Shoemaker, *Introspection*, 118. Nótese que la negación semántica de la posibilidad del lenguaje privado (definición ostensiva de términos mentales) es paralela a la negación epistemológica de la percepción introspectiva de las experiencias mismas. Para esta negación semántica, ver, por ejemplo, G.E.M. Anscombe, "On Private Ostensive Definition", en J.V. Canfield (ed.), *The Private Language Argument. The Philosophy of Wittgenstein*, vol. IX, Garland Publishing Inc., New York, 1986, 316-321 y N.

#### 4. Metafísica descriptiva y la persona como agente público.

##### a) Metafísica revisionista, validatoria y descriptiva.

Mi diagnóstico de qué hay de incorrecto en el debate acerca de la identidad personal delata que este debate está gravemente infectado de atomismo filosófico y su consiguiente fundacionalismo epistemológico. Porque, si tengo razón al criticar el modelo perceptual de autoconocimiento, se sigue que la idea atomista del yo como un objeto privado de conocimiento introspectivo es completamente insostenible. Mi crítica a este presupuesto epistemológico –la doctrina de la introspección– hace imposible seguir interpretando el problema de la identidad personal como el problema de la autoidentidad de la primera persona. Además, tal crítica provoca dudas sobre la doctrina ontológica atomista de la separabilidad de los yoes y las experiencias. Así pues, si se acepta tal atomismo, el problema de la identidad personal descansa desde el comienzo en una *ilusión intelectual*. Reconociéndolo así, se requieren argumentos ulteriores –semánticos y ontológicos– para mostrar que la interpretación del problema de la identidad personal en términos atomistas es un falso comienzo, pero el paso inicial y más importante en este "proceso contra el atomismo" ha sido dado.

¿Cuál es pues la terapia para lo erróneo del debate contemporáneo sobre la identidad personal? La vacante posición de salida debería asignarse en mi opinión a la metafísica *descriptiva* de la persona de Peter Strawson<sup>35</sup>. Tal metafísica describe la estructura real de nuestro pensamiento sobre el sujeto de experiencias (la persona) y las experiencias mismas. Una metafísica descriptiva tiene que ser contrastada tanto con una metafísica *revisionista* como con una *validatoria*<sup>36</sup>. En lugar de des-

Malcolm, "Wittgenstein's Philosophical Investigation", en *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Cornell University Press, Ithaca, 1963, 96-129.

<sup>35</sup> P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959, cap. 3 (cit. *Individuals*).

<sup>36</sup> "Establecer las conexiones entre los principales rasgos estructurales o elementos de nuestro esquema conceptual (...) bien puede parecer (...) la tarea propia, o al menos la principal, de la filosofía analítica. Como de hecho me lo parece a mí. (De ahí la expresión, 'metafísica descriptiva (como opuesta a validatoria o revisionista)')



cribir nuestro esquema real conceptual, una metafísica revisionista trata de cambiarlo y de producir una estructura mejor, mientras que una validatoria intenta dar una justificación "metafísica" más profunda de lo que creemos por instinto. De manera general, la primera de estas posiciones metafísicas se corresponde con lo que he llamado *atomismo lógico*, mientras que la segunda se corresponde con el *atomismo cartesiano*. Cuando se aplica al concepto de persona, el mismo Strawson designa la primera teoría como "la doctrina 'no posesiva' o 'sin sujeto' del yo" y a la última "la concepción cartesiana"<sup>37</sup>. Mirado en estos términos, la «teoría del haz» propone una revisión convencionalista de nuestro concepto real de identidad personal, mientras que la «teoría del ego» ofrece una validación esencialista de nuestro concepto de sentido común de la identidad personal. Sin embargo, la quiebra en ambas de la misma empresa atomista convierte en filosóficamente atractiva la inversión en una metafísica descriptiva de la identidad personal. La concepción de Strawson del concepto de persona contiene, como espero mostrar, el armazón necesario para una arquitectura no atomista de la identidad personal y, consiguientemente, sugiere una salida del atolladero en que el debate contemporáneo parece hallarse.

La metafísica descriptiva de la persona de Strawson se funda en dos principios lógico-metafísicos que imponen ambos límites a nuestro real uso del concepto de experiencias (estados mentales y eventos) y del concepto de aquello a lo que las experiencias se adscriben (el sujeto). Daré una visión breve de esos principios fundamentales e indicaré los argumentos últimos sobre los que descansan.

#### *b) Cuerpos particulares como particulares básicos.*

El primer principio declara que "las referencias identificadoras a 'particulares privados' [sensaciones, eventos mentales, datos de los sentidos] [necesariamente] dependen de las referencias identificadoras a

P.F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press, New York, 23. Ver también, P.F. Strawson, *Individuals*, Introducción.

<sup>37</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 94-95.

particulares de tipo enteramente distinto, a saber, personas<sup>38</sup>. En otras palabras, estados mentales *individuales* (distintivos) –por ejemplo, este dolor aquí y ahora– no pueden ni siquiera en principio ser individualizados e identificados sin referencia al sujeto del cual son estados. Este principio es una de las principales conclusiones que extrae Strawson de su argumentación central que establece la prioridad ontológica de los particulares que son o poseen cuerpos materiales. Desde el punto de vista de las referencias identificantes a los particulares en el discurso resulta finalmente que *cuerpos materiales y personas corporales son particulares básicos*<sup>39</sup>.

¿Cómo es posible la referencia identificante a particulares en la situación del hablante (o del oyente)? La posibilidad de la referencia identificante a particulares descansa en último término en la posibilidad de localizar los particulares de los que se habla en un único sistema espacio-temporal unificado. Todos los particulares ocupan una única posición en un marco espacio-temporal unitario de cuatro dimensiones. Ahora, es sólo porque los objetos públicos tridimensionales con cierta duración a lo largo del tiempo pueden constituir este marco, que la categoría de cuerpo material es básica en comparación con otras categorías ontológicas, especialmente las de estado, evento y proceso. En nuestro esquema conceptual existe una asimétrica dependencia en la identificabilidad de las categorías de estado, evento y proceso, respecto de las categorías de substancia material<sup>40</sup>. Los estados, eventos y procesos individuales son invariablemente identificados como estados y eventos *de* uno u otro cuerpo material o persona corporal. En consecuencia, la identidad de cualquier estado mental particular depende necesariamente de la identidad de la persona corporal que lo posee<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 41.

<sup>39</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, cap. 1, especialmente sec. 3 y 6.

<sup>40</sup> Además del argumento trascendental que acabo de esbozar, Strawson, en *Individuals*, cap. 1, sec. 7, aduce más directamente y con mayor detalle, consideraciones adicionales para respaldar su tesis según la cual la identificabilidad de estados particulares no-básicos, eventos, procesos, etc., es conceptualmente dependiente de la identificabilidad de cuerpos materiales que son ontológicamente más fundamentales o más básicos.

<sup>41</sup> "si pensamos, (...) en los requisitos para la referencia identificadora en el discurso a estados de conciencia, o experiencias privadas, particulares, vemos que tales particulares no pueden ser referidos identificadoramente de este modo excepto en cuanto estados o experiencias *de* alguna *persona* identificada. Los estados, o las experiencias, podría decirse, *deben* su identidad como particulares a la identidad de la

El primer principio de Strawson es, por supuesto, una bofetada a la doctrina de la no-poseción del yo (la «teoría del haz»)<sup>42</sup>. Porque el proponente de esta doctrina sostiene que las experiencias tienen su propia identidad, independiente y separada de cualquier sujeto; y *esto* es en principio imposible. Experiencias características son necesariamente poseídas, tienen necesariamente un sujeto. Sin embargo, aunque el primer principio de Strawson tiene un gran parecido con el principio cartesiano de la posesión de experiencias, difiere sustancialmente de él en cuanto a la *naturaleza* del sujeto. Según el proponente de la visión cartesiana, el «puro *ego*» –el alma sustancial inmaterial– ocupa el lugar del sujeto; pero *esto* es en principio imposible. Porque, para identificar experiencias debe ser posible identificar el sujeto de las experiencias y precisamente de éstas, la individuación independiente y la (re)identificación del «puro *ego*» no corporal, continúa siendo una dificultad insuperable en el cartesianismo<sup>43</sup>. Por otro lado, Strawson al igual que el filósofo cartesiano, suscribe el principio de la posesión de experiencias, pero reserva el lugar del sujeto a la persona corporal cuya individuación y (re)identificación no plantea especiales problemas teóricos en nuestro sencillo y unificado sistema de identificación.

---

persona de la cual son estados o experiencias." P.F. Strawson, *Individuals*, 97. Para una explicación reciente de esta asimétrica identificabilidad-dependencia que elabora y refuerza el argumento de Strawson, ver: E.J. Lowe, "Real Selves: Persons as Substantial Kind", en D. Cockburn (ed.), *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 98-104. Un importante corolario del primer principio de una metafísica descriptiva de la persona es la no-transferibilidad lógica de la posesión de experiencias. Para este corolario, ver: P.F. Strawson, *Individuals*, 97.

<sup>42</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 96-97.

<sup>43</sup> "O bien los conceptos de identidad o diferencia de conciencia humana individual [puro] son derivados de los conceptos de identidad y diferencia de gente (seres humanos, hombres y mujeres) individual [corporal], o bien no lo son. Si no lo son, (...), entonces también debe ser posible hacer *independientemente* inteligible lo que se conoce como identidad y diferencia de la conciencia humana [«puro *ego*»] pero no existe la más mínima razón para pensar que esto se puede hacer". P.F. Strawson, "Self, Mind and Body", en *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, 173-175.

c) *La primacía de la tercera persona.*

El segundo principio fundamental de una metafísica descriptiva de la persona declara que "es una condición necesaria de la adscripción de estados de conciencia y experiencias a sí mismo, en la manera en que uno lo hace, que uno debería también adscribirlos o estar preparado para adscribirlos a otros, que no son uno mismo"<sup>44</sup>. En otras palabras, las *clases* (tipos) de estados mentales –por ejemplo, dolor– ni siquiera pueden en principio adscribirse a uno mismo sin la posibilidad de adscribirlos a otros. Para hacer posible la autoadcripción de experiencias, por ejemplo, "tengo dolor", debe ser lógicamente posible la adscripción de experiencias a otros en el mismo sentido, por ejemplo, "él está dolorido". Aunque Strawson mismo no da ningún argumento independiente para este principio<sup>45</sup>, puede ser considerado como una de las principales conclusiones del argumento de Wittgenstein del lenguaje privado<sup>46</sup>.

Suponiendo la validez de este argumento, el principio mismo instituye una *simetría* (semántica) entre el caso de uno mismo y el caso de los demás. Excluye la posibilidad de autoadcripción solipsística (atomista) de experiencias, a la par que establece al mismo tiempo la autoadcripción *social* de experiencias como única opción viable. El uso por la primera persona de términos experimentales tendría sentido sin el uso por la tercera persona de esos términos. De ahí se sigue que la privilegiada

<sup>44</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 99.

<sup>45</sup> El propio Strawson refuerza el segundo principio con consideraciones adicionales sobre la identidad del significado en tanto que considera el uso de términos de experiencia en el caso de uno mismo y en el caso de otros. ¿Cómo es posible la heteroadscripción de experiencias en el mismo sentido? "adscribimos P-predicados (predicados de persona [mentales]) a los demás sobre la base de la observación de su conducta; y que los criterios comportamentales en que nos apoyamos no son meramente signos de la presencia de lo que es significado por el P-predicado sino que son criterios de un género lógicamente adecuado para la adscripción del P-predicado". P.F. Strawson, *Individuals*, 106. Una vez más, ¿cómo es posible la autoadcripción simétrica de experiencias? "A fin de *entender* este tipo de concepto (predicado de persona [mental]), uno tiene que reconocer que hay un género de predicado que es adscribible adecuadamente y sin ambigüedad *tanto* con base en la observación del sujeto del predicado *como* sin esta base, *i.e.* independientemente de la observación del sujeto: el segundo es el caso en el que quien adscribe es también el sujeto". P.F. Strawson, *Individuals*, 108. Claramente, Strawson está tomando un rumbo intermedio entre el solipsismo y el conductismo.

<sup>46</sup> S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, especialmente la postdata.

posición de la 'primera persona' que es esencial al atomismo filosófico, es de esta forma derrocada y, subsiguientemente, que la primacía de la 'tercera persona' llega a ser el sello de una metafísica descriptiva de la persona. De este modo, Strawson introduce una línea general de pensamiento en oposición tanto al punto de vista cartesiano («teoría del *ego*») como a la doctrina "sin sujeto" del yo («teoría del haz»).

La concepción cartesiana es particularmente renuente a acatar el segundo principio de Strawson<sup>47</sup>. Si la heteroadscripción de experiencias debe ser hecha a un «puro *ego*», entonces *éste* es en principio imposible. Porque la adscripción de experiencias presupone la identificación de aquello a lo que se adscriben y, como se ha dicho antes, precisamente esto, la individuación independiente y la (re)identificación del sujeto de experiencias es una dificultad insuperable en el caso de una entidad no corporal. Pero si la adscripción a otros de experiencias es imposible, entonces la autoadscripción de experiencias es, de acuerdo con el segundo principio, igualmente imposible; lo cual es absurdo.

d) *La primatividad del concepto de persona.*

Atomismo lógico y cartesianismo tienen aún otro común denominador: la creencia en que el concepto de persona es *analizable* o *reducible*. Tanto el empirista como el metafísico analizan el concepto de persona en términos del concepto de un cuerpo y el de una mente (un yo). En ambas explicaciones, una persona es esencialmente una mente que está ligada sólo contingentemente a un cuerpo *particular*<sup>48</sup>. La «teoría del haz» reduce aún más el concepto de mente, al concepto de (un haz de)

<sup>47</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 100-101.

<sup>48</sup> En este sentido incluso los empiristas materialistas se adhieren al dualismo *blando*, en cuanto que solo requieren que un haz de experiencias sea idéntico a una *clase* apropiada de cuerpo a cerebro (o una causa fidedigna cualquiera) y no a un cuerpo particular. Aunque un particular haz de experiencias siempre tiene que ser idéntico a uno u otro substrato material particular de la clase apropiada, muy bien puede cambiar en el curso de su vida de un substrato particular a otro sin perder su unidad e identidad, al menos mientras exista continuidad mental (funcional) entre los diferentes substratos. Para este dualismo blando, ver, por ejemplo, D. Parfit, *Reasons*, sec. 96.

experiencias mientras que la «teoría del *ego*» insiste en la no analizabilidad del concepto de mente (un alma sustancial). Así, el atomismo cartesiano se basa en una simple reducción del concepto de persona, y hay incluso una doble reducción en el atomismo lógico. Sin embargo, si hay algo de verdad en las críticas de Strawson y en las mías propias del atomismo filosófico, este reduccionismo parece en principio no sólo imposible sino también ininteligible. Por lo tanto, "lo que tenemos que admitir para empezar a librarnos nosotros mismos de estas dificultades es la primitividad [irreductibilidad] del concepto de persona. Lo que quiero decir con el concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que *tanto* los predicados que adscriben estados de conciencia *como* los predicados que adscriben características corporales, una situación física etc., son igualmente aplicables a un individuo singular de ese tipo singular<sup>49</sup>".

Strawson llama a los predicados de la primera clase *P-predicados* y a los predicados de la segunda clase *M-predicados*; siendo los primeros sólo aplicables a personas, mientras que los últimos son también aplicables a otros particulares materiales que no son personas<sup>50</sup>. A la luz de los principios fundamentales delineados antes, está claro que los P-predicados, que adscriben sensaciones, pensamientos y acciones, deberían aplicarse a las *mismísimas cosas* —la persona— a la que se aplican los M-predicados, que adscriben características corporales, una situación, etc. Puesto que ambos principios que restringen la aplicabilidad de los P-predicados (experiencias) requieren la posibilidad de la *identificación* de aquello a lo que se adscriben las experiencias. Este requisito implica que el sujeto de experiencias tiene que ser o poseer una entidad cuya identificación no cause problemas dentro de nuestro marco espacio-temporal. Como se indicó anteriormente, los cuerpos materiales ocupan las posiciones básicas en este marco. Por lo tanto, si las personas (sujetos de experiencias) son o poseen entidades a las que se aplican M-predicados, entonces no existe problema alguno de identificación porque sus cuerpos materiales pueden ser prontamente individualizados y (re)identificados mediante criterios físicos ordinarios. En este sentido las personas son bastante literalmente *objetos públicos* de percepción —sus cuerpos pueden ser vistos, oídos o tocados—.

<sup>49</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 101-102.

Sin embargo, esto no significa que las personas sean idénticas a los cuerpos materiales. Por una razón, porque los P-predicados que pueden aplicarse a las personas no pueden aplicarse a los cuerpos materiales. El concepto de persona no puede reducirse *ni* al concepto de mente *ni* al concepto de cuerpo<sup>51</sup>. El concepto de persona es lógicamente anterior tanto al de mente como al de cuerpo<sup>52</sup>. Los conceptos de mente y cuerpo son secundarios, conceptos no primitivos que deben analizarse en términos del concepto primario y primitivo de persona. De este modo, un cuerpo humano viviente siempre se presenta como un cuerpo personal y una mente consciente siempre como una mente personal. Como una persona tiene tanto un aspecto mental como uno corporal, puede aparecer tanto como una persona mental como una persona corporal dependiendo de cuál de ambos aspectos se enfatice. O por ponerlo de manera ligeramente diferente, una persona no es un compuesto de partes sino una unidad indivisible a la que ambos predicados, P y M, son igualmente aplicables. Admitir la primitividad del concepto de persona requiere, en otras palabras, la aceptación de un tipo de entidad *sui generis*. Entre las cosas que existen *hay personas*.

*e) Personas públicas, acciones y actitudes reactivas.*

Un análisis reductivo del concepto de persona suele considerarse clarificante e informativo ( $A=B$ ), mientras que el reconocimiento de la primitividad de ese concepto parece ser oscuro y no instructivo ( $A=A$ ). ¿Qué hace entonces inteligible el concepto de persona? ¿Cómo es siquiera posible tal concepto? Menciono brevemente dos ideas muy im-

<sup>50</sup> P.F. Strawson, *Individuals*, 104.

<sup>51</sup> "Existe otra visión aparentemente reductiva que es más plausible y más popular [que la visión cartesiana y de 'no-poseción']. Ésta es la visión de que el concepto de persona es idéntico al de cuerpo humano viviente. (...) la visión debería modificarse al menos sustituyendo 'humano' por 'personal'; y esta sustitución deberá dejar claro que el concepto de cuerpo personal es secundario y derivativo del de persona." P.F. Strawson, "P.F. Strawson Replies", en Z. Van Straaten (ed.) *Philosophical Subjects. En Essays Presented to P.F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 272-273.

<sup>52</sup> "El concepto de persona no debe ser analizado como el de un cuerpo animado o el de un ánima encarnada". P.F. Strawson, *Individuals*, 103.

portantes de Strawson que apuntan hacia una respuesta. Primero, el concepto primitivo de persona es primariamente el concepto de un *agente*<sup>53</sup>. El especial *status* ontológico de una persona puede apreciarse mejor prestando atención al hecho de que la persona no es tanto un ser pasivo o estático cuanto más bien uno activo y dinámico. Porque el concepto de acción parece tener igualmente un carácter lógicamente primitivo. Una acción –por ejemplo, escribir una carta– implica *tanto* una intención de actuar *como* un movimiento corporal, sin que se pueda reducirse la acción a uno de esos aspectos a la combinación de los dos. Cuando se advierte que el concepto de acción no es analizable ni en términos del concepto de (pura) intención ni en términos del concepto de movimiento corporal, resulta inteligible por qué el concepto de centro de la acción –la persona– debe ser asimismo inanalizable. Segundo, el concepto primitivo de persona es primero y ante todo el concepto de un objeto de *actitudes reactivas* y *sentimientos*<sup>54</sup>. No sólo actuamos, y actuamos sobre los demás, sino que también reaccionamos frente a los demás de acuerdo con una naturaleza humana común. Ahora, estas reacciones morales y emocionales son primitivas en el sentido de no estar fundadas en una creencia acerca de la constitución (interna) de las personas. No reaccionamos moral y emocionalmente frente a otra gente porque tengan cuerpos de determinada clase o mentes de cierto tipo; reaccionamos simple e inmediatamente frente a otra persona *en tanto que otra persona*. Por tanto, la primitividad del concepto del objeto de estas reacciones –la persona– se corresponde con la primitividad de las actitudes reactivas y sentimientos mismos. En otras palabras, es porque la gente reacciona cuasiinstintivamente entre sí como personas, que el concepto primitivo de persona es posible.

<sup>53</sup> "Lo que estoy sugiriendo es que es más fácil entender cómo podemos vernos unos a otros, y a nosotros mismos, como personas, si pensamos primero en el hecho de que actuamos, y actuamos unos sobre otros, y lo hacemos de acuerdo con una naturaleza humana común". P.F. Strawson, *Individuals*, 112.

<sup>54</sup> "debemos pensar, (...) en la clase de importancia que damos a las actitudes e intenciones hacia nosotros mismos de aquéllos con quienes nos relacionamos [en forma ordinaria e interpersonal], y en las clases de actitudes *reactivas* y sentimientos a los que nosotros mismos somos propensos". P.F. Strawson, "Freedom and Resentment", en *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, 6. La idea de Strawson sobre las actitudes y sentimientos reactivos es muy similar a la idea de Wittgenstein de *una actitud hacia el alma*. Para una exploración de estas dos ideas íntimamente relacionadas, ver, D. Cockburn, *Other Human Beings*, MacMillan, London, 1990, parte I.



En suma, la imagen de la persona que emerge de la metafísica descriptiva de Strawson dibuja a la persona como *un agente corporal, público y dinámico*, que se compromete con otras personas y con el mundo.

## 5. Conclusiones sobre una visión no atomista de la identidad personal.

Empezando por los ladrillos puestos a nuestra disposición por una metafísica descriptiva de la persona, es posible, creo, construir finalmente una teoría satisfactoria tanto de la *naturaleza* como de la *importancia* de la identidad personal. Porque, si se define inicialmente la persona como un agente corporal, público y dinámico, no tendremos que ir más allá de los hechos tal como los conocemos para dar razón del papel tan significativo que juega la persona en nuestras ordinarias prácticas racionales, morales y emocionales. Si este planteamiento descriptivo se acepta, el *agente moral* entra en escena como una *realidad de sentido común*. En conclusión, pongo de relieve brevemente el camino mediante el que podría desarrollarse una visión no atomista de la identidad personal.

Para empezar, en sentido básico, la naturaleza de la identidad personal consiste en la *identidad corporal*. Sin embargo, esta forma básica de la identidad personal está constituida no tanto por la identidad de una masa de materia cuanto por la continuidad espaciotemporal (y causal) de un cuerpo *personal*. Aunque la identidad personal no es lo mismo que la identidad corporal, esta última realiza esencialmente la primera. Lo que se necesita para dar contenido a esta alegación es, en mi opinión, un concepto *no cartesiano* de cuerpo humano viviente, quizás un concepto neorristotélico<sup>55</sup>. En consecuencia, la importancia de la identidad personal nace directamente de la identidad de la persona *como agente*. La

<sup>55</sup> Un intento en esta dirección ha sido ya realizado por D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, especialmente cap. 6, y "The person as Object of Science, as Subject of Experience, and Locus of Value", en A. Pecoche y G. Gillett (eds.), *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, 56-74.

identidad personal tiene una doble estructura en la que la máxima estructura de la identidad del agente sobreviene a la estructura mínima de la identidad corporal. Por eso, una teoría de la identidad personal depende en gran medida de una teoría de la acción. La identidad personal consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social. Un importante complemento de esta noción de la identidad del agente es la noción de identidad *narrativa*<sup>56</sup>. Finalmente el problema de la identidad personal no debería confundirse con el problema del *yo*. El yo es un concepto secundario, derivado, que tiene que entenderse en términos del concepto primario, primitivo de la persona. El yo no es ciertamente un objeto privado y sólo aparece, creo, en el contexto de la autonomía personal, de la debilidad de la voluntad y del autoengaño. No es necesario introducir el concepto de yo excepto en casos especiales en los que la persona se halla o bien en un apuro (debilidad de la voluntad, autoengaño) o bien en su mejor situación (autonomía personal)<sup>57</sup>.

Ciertamente, mis esquemáticas observaciones muestran a penas que una visión no atomista de la identidad personal es, al final, una estable y prometedora posición que adoptar. Pero cualesquiera que sean los detalles de esta alternativa, algo de estas páginas *debe* ser verdad, a menos que nos conformemos con una "metafísica oscura y atemorizada" o, aún peor, con la destrucción y eliminación de nuestras ordinarias "actitudes reactivas y sentimientos".

Stefaan Cuypers  
 Universidad Católica de Lovaina  
 Sección de Filosofía  
 B-1348 Louvain  
 Bélgica

<sup>56</sup> Para los principios de esta concepción narrativa de la identidad personal de la gente, ver: A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1985, cap. 15, y C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, especialmente parte I. Esta idea, por supuesto también es prominente en la tradición de la filosofía continental, ver, por ejemplo, P. Ricoeur, *Soi même comme un Autre*, Seuil, Paris, 1990, especialmente cap. 5.

<sup>57</sup> He explorado la conexión entre el yo y la autonomía personal en mi "Is Personal Autonomy the First Principle of Education?", en *Journal of Philosophy of Education*, 1992 (26), 5-17.