



**Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Licenciatura en Filosofía**

**Autoconciencia y subjetividad
Una aproximación al problema
de la identidad personal**

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Presenta:

ROSA ESTHER LÓPEZ GARCÍA

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz

Lector: Dr. Max Fernández de Castro

México D.F.

Enero de 2007

ÍNDICE

Introducción	I
Capítulo 1	
EL TEATRO CARTESIANO	
§ 1. Soy una cosa que piensa	1
§ 2. Conocimiento por introspección	12
§ 3. La conciencia y el problema mente-cuerpo	26
Capítulo 2	
LA NOCIÓN DE PERSONA	
§ 4. El planteamiento de Locke	31
§ 5. La identidad ¿no es lo que importa?	41
§ 6. Por qué sí importa la identidad	52
Capítulo 3	
CONCIENCIA, AUTOCONCIENCIA Y SUBJETIVIDAD	
§ 7. La conciencia: ¿problema filosófico o biológico?	58
§ 8. Autoconciencia e identidad: la perspectiva de la primera persona	67
§ 9. La subjetividad y el sentido del mundo	81
Bibliografía	88

INTRODUCCIÓN

El problema de la subjetividad es, sin duda, uno de los ejes centrales de la filosofía moderna y contemporánea. Desde que Descartes planteó la tesis de la existencia de dos tipos de sustancias irreducibles entre sí, la *res cogitans* y la *res extensa*, hasta los actuales debates sobre la conciencia en la ciencia cognitiva y las neurociencias, la filosofía en Occidente se ha enfrentado a una serie de problemas que, de una forma u otra, han ido acompañando al cuestionamiento por la existencia del mundo (ontología), por la manera en que lo conocemos (epistemología) y la formas en que deberíamos actuar en él (ética), que se derivan de esta concepción del ser humano como un ser subjetivo. Tengo la convicción, y es la tesis principal que defenderé en esta investigación, de que el adecuado conocimiento de lo que solemos llamar «subjetividad» nos podría permitir entender mucho mejor nuestra relación con el mundo y los demás; por ello plantearé que el llamado problema de la identidad personal puede ofrecernos una clave filosóficamente relevante para comprender la naturaleza de dos fenómenos que, a mi juicio, son inseparables: lo subjetivo, entendiendo con ello lo que algunos filósofos denominan el campo de lo mental, pero ante todo lo que se ha denominado la perspectiva de la primera persona, y la autoconciencia, es decir, la capacidad de tener pensamientos sobre uno mismo. En mi tesis deseo explorar algunos problemas en torno a estas cuestiones sin pretender, obviamente, agotar la cuestión.

Así, en el capítulo 1, «El teatro cartesiano» expongo el planteamiento cartesiano que justifica la concepción de lo mental como un ámbito diferenciado de lo físico. Con ello no busco defender ningún tipo de dualismo; simplemente deseo mostrar que la manera en que introduce Descartes la cuestión tiene algunos aciertos pero también errores que serán, posteriormente, los principales objetivos de crítica

por parte de la filosofía de la mente analítica. Desde el trasfondo que proporciona la presentación del dualismo cartesiano analizo algunos aspectos problemáticos de la «introspección» como supuesto acceso privilegiado a la mente. El problema mente-cuerpo es una consecuencia lógica de la separación entre lo mental y lo físico; aunque se encuentra presente en toda la tesis, aquí esbozo la perspectiva desde la cual lo abordaré.

En el capítulo 2, «La noción de persona», examino la postura clásica de John Locke, pues a ella se remiten, para aprobarla o criticarla, casi todos los filósofos que han escrito sobre la temática. Locke introduce una serie de criterios sobre la identidad de las personas que sigue todavía hoy debatiéndose. En este sentido, la propuesta de Derek Parfit se constituye en una especie de paradigma para tratar estos problemas en la medida en que corrige y profundiza diversos aspectos de la obra de Locke. Sin compartir algunas de sus tesis, creo que la obra de Parfit es fundamental para comprender el debate sobre la identidad personal, pues muchas de sus críticas cuestionan nuestras ideas básicas de la identidad personal. Me aventuro a esbozar una crítica a Parfit desde el marco conceptual que planteo desde el capítulo 1 pero que queda más definido en el capítulo 3

Este último capítulo plantea una defensa de la perspectiva de la primera persona y de la autoconciencia como aspectos fundamentales de la subjetividad humana. Rechazando las distintas versiones reductivistas de lo mental, argumento, apelando a Castañeda, Nagel, Searle, entre otros, que la subjetividad es irreducible a criterios objetivos; posee un estatuto ontológico subjetivo que queda expresado en la lógica de los pronombres personales.

No pretendo agotar en ningún modo el tema. Considérese esta tesis como el punto de partida para futuras investigaciones que realizaré en torno a la relación entre ética y subjetividad.

Yo soy, yo existo; esta proposición es necesariamente verdadera, toda vez que la pronuncio en mi espíritu.

R. Descartes
Meditaciones metafísicas

§ 1. Soy una cosa que piensa

La inquietante necesidad de trascendencia que surge de la angustia frente a la muerte indica un temor irremediable ante el tiempo. El dualismo alma-cuerpo presenta quizá por ello una esperanza. Uno de los primeros testimonios de esta concepción de lo humano lo encontramos en la filosofía presocrática, aunque se remonta a épocas más antiguas.¹ Empédocles de Agrigento sostuvo, por ejemplo, que las almas transmigran o pasan a través de ciclos de purificación (*metensomatosis*); así pudo afirmar que «Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha, un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar».² En la filosofía de Platón encontramos expresada de manera clara esta doctrina que concibe el alma (*psique*) como algo distinto e independiente del cuerpo (*sôma*); en su diálogo *Fedón* sostiene de manera categórica este dualismo en el que nuestra identidad consiste en el alma mientras que el cuerpo es considerado como una carga y fuente del mal.

¹ E. Rohde. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, Madrid, 1994.

² Empédocles de Agrigento. «Fragmentos», en *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1985, tomo II, p. 273.

Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que se de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros mismos y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro.³

Desde aquellos tiempos el dualismo se ha constituido en una concepción de la naturaleza humana común a muchas culturas, especialmente presente en la Occidental con diversas variantes. La necesidad de trascendencia reitera constantemente esta creencia hasta nuestros días a través de las religiones e incluso más allá de ellas pero no por ello se encuentra justificada; su carácter religioso le ha dado un peso a sus supuestos que adquieren un matiz mítico y espectral. Dentro de estos cauces aparece la doctrina cartesiana.

Descartes redimensiona la problemática mente-cuerpo sugiriendo que la inteligencia consciente es algo inmaterial e independiente del cuerpo y que de alguna forma misteriosa lo subordina; se trata del problema del interaccionismo entre sustancias.⁴ De aquí surge el famoso dogma del «fantasma en la máquina», como lo llamó Gilbert Ryle.⁵ El *yo* es una especie de fantasma que gobierna la máquina somática. La actividad volitiva manifestada a través del cuerpo proviene de los designios del fantasma. La identidad personal «es» supuestamente la correspondencia causal del *yo* con un determinado cuerpo. De este supuesto nacen diversas cuestiones que, paradójicamente, lo derogan. Pero la importancia real de esta doctrina radica en el giro introspectivo, a manera de método, como precedente histórico para las actuales investigaciones sobre filosofía de la mente.

³ Platón. *Fedón*, 67a-b, en *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1989, tomo III.

⁴ L. Benítez. «Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano», en L. Benítez y J. A. Robles (compiladores). *El problema de la relación mente-cuerpo*. UNAM, México, 1993, pp. 25-41.

⁵ G. Ryle. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 29.

Nuestra intención es abordar el problema que plantea la tesis cartesiana en torno a la naturaleza irreductible entre lo mental (*res cogitans*) y lo corpóreo o físico (*res extensa*). El tema es importante en la medida en que buscamos elucidar la naturaleza de la subjetividad y para muchos autores con este planteamiento se inicia filosóficamente la modernidad, o quizá deberíamos decir con mayor precisión, la tradición de las filosofías de la conciencia o del sujeto, pues Descartes presenta el pensamiento como el punto de partida desde el cual deberían iniciar todas las ciencias.

De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por esta la más alta y perfecta moral que presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.⁶

Descartes introduce el principio del pensamiento (*cogito*) como el rasgo fundamental del ser humano pero, ante todo, como una tesis que permite mostrar el carácter indubitable y cierto de la introspección frente al escepticismo de inspiración pirrónica que en su época era una tendencia filosófica dominante.

El descubrimiento de una verdad absolutamente cierta, el *cogito*, puede derrocar la actitud escéptica de que todo es incierto pero, al mismo tiempo, una verdad no constituye un sistema de conocimiento acerca de la realidad. Para descubrir o justificar el conocimiento de la naturaleza de las cosas hay que construir una serie de puentes, una vez que la experiencia del ser confrontada por el *cogito* nos ha dado un sólido y firme punto de partida; sin embargo, la única verdad producida por el método de la duda no es una premisa de la que se sigan todas las demás verdades. Antes bien, es una base para el discurso racional que hace posible otras verdades.⁷

⁶ R. Descartes. *Los principios de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1995, p. 15.

⁷ R. H. Popkin. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México, 1983, pp. 276-277.

Este argumento, como sabemos, buscaba establecer que el principio de la subjetividad expresado en la famosa frase: «Pienso, luego existo» (*Cogito, ergo sum*) es incuestionable a los ataques escépticos. Mientras esté pensado, sé que existo, nos dice Descartes, es decir, existencia y pensamiento mantienen una relación de necesidad, pues era claro para nuestro autor que nadie podía en sus cabales decir «no existo» y tomar como verdadera esta afirmación. Con esta tesis Descartes presenta, al parecer,⁸ por primera vez un argumento que con variantes será asumido a lo largo de la historia intelectual de Occidente: la reflexión que se realiza desde la perspectiva de la primera persona posee un estatuto de verdad incuestionable.

Como veremos más adelante, es lo que Sydney Shoemaker ha llamado «inmunidad al error debido a identificación equivocada».⁹ El argumento es muy sencillo en el fondo: cuando hago un juicio en primera persona es muy difícil que me equivoque con respecto a lo que *yo* me atribuyo con ese juicio. Por ejemplo, puedo decir «María tiene miedo» y equivocarme pero cuando digo «Yo tengo miedo» poseo un acceso que nadie tiene a mis estados mentales, y que pese a que incluso pueda equivocarme con respecto a lo que me atribuyo (digamos que en lugar de tener miedo en realidad tenía ansiedad), no puedo poner en duda que *yo* sentía algo. Descartes indica este argumento decisivo al plantear la naturaleza clara y distinta del pensamiento que para él siempre es desde la perspectiva de la primera persona.

La duda más que perplejidad o vacilación adquiere en las *Meditaciones* un significado integral. Involucra cabalmente la doctrina cartesiana pues es utilizada tanto en forma metódica para llegar a un punto inamovible (la duda misma, el pensamiento entonces), como en su estructura orgánica general para allanar el camino de una adecuada forma de plantear los problemas filosóficos.

⁸ Recordemos que, en todo caso, fue San Agustín el primero en plantear la certeza del pensamiento contra la tesis de los escépticos de que no podemos conocer con seguridad nada. San Agustín escribió: «Si dudo, soy» (*Si enim fallor, sum*). Véase H. Gouhier. *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. J. Vrin, París, 1978.

⁹ S. Shoemaker. «Self-Reference and Self-Awareness», en *Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 555-567.

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas: de manera que, por una vez en la vida deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias.¹⁰

Descartes se remite hacia los primeros conocimientos para quebrantar los actuales. Si es que en la infancia creyó en cosas que posteriormente advirtió que eran falsas, y sobre éstas construyó otras tantas, igualmente falsas por ende, entonces encuentra un motivo para rechazar sus creencias actuales. De manera que se concede por única vez desconfiar de todo conocimiento último. Consiguientemente, concluye del asunto que si todo conocimiento se fundamenta en ciertos principios, los cuales tienen una relación tácita con la experiencia sensible, y dado que ésta nos ha engañado al menos una vez, en consecuencia se puede poner en duda que el conocimiento que nos viene de nuestras percepciones es falaz. «Pero para esto no será necesario que examine cada una en particular, pues esto sería un trabajo infinito».¹¹ Véase que Descartes no argumenta razonablemente el motivo de esta destrucción de sus opiniones. Al no encontrar con una explicación justificada del asunto en las *Meditaciones*, creo que su coherencia me parece una tanto cuestionable, pues bien podría haber dado alguna otra razón para esta subversión como el simple deseo de dudar de todo (como deseo y no más como condición necesaria) para llevar a cabo de manera más defendible su argumento en lugar de proponerlo a manera de requisito para alcanzar una verdad firme.

Incluso no advierte que se encuentra posicionado sobre una opinión injustificada, pues el hecho que deseche todo conocimiento por razón de algunas

¹⁰ R. Descartes. *Méditations métaphysiques*. PUF, París, 1996, pp. 25-26.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

creencias falsas anteriores que sustentan las vigentes me parece desmedido. No obstante, Margaret Dauler Wilson opina que:

Está desencaminado anunciar que Descartes está injustificado para «echar por tierra» todas las opiniones a fin de eliminar las malas (él tan sólo debería eliminar las malas); o que está injustificado en descartar todas las opiniones en las que encuentra la «mínima razón para dudar». Sólo debería descartar las que, tras la reflexión, encuentre que tienen un apoyo inadecuado conforme a nuestros patrones razonables de evidencia.¹²

La duda radical de todo conocimiento me parece demasiado radical; poner en duda la experiencia sensible es uno de los aspectos más cuestionables de la duda metódica cartesiana, pues parece que nuestro autor opera con una concepto demasiado estrecho de «experiencia», es decir, se basa en un concepto intelectualista de experiencia que, no obstante, supone un concepto más básico: el que se refiere a los sentidos. Quizá la confusión que está en el fondo de este planteamiento es que Descartes elabora un concepto de experiencia que depende ontológicamente de su concepción de las sustancias. Con esto quiero decir que para Descartes la experiencia se identifica con un proceso intelectualivo al que llamó *cogito*, fuera de ese ámbito no puede haber experiencia. En su respuesta a las «terceras objeciones» que le planteó Thomas Hobbes a las *Meditaciones metafísicas*, Descartes señala: «No podemos concebir algún acto sin sujeto, como el pensamiento sin una cosa que piensa, porque la cosa que piensa no es una nada».¹³

Junto a esta tesis también se plantea otra que ha tenido mucha repercusión quizá porque justifica, de una forma u otra, algunas creencias religiosas como la existencia y la inmortalidad del alma. Me refiero al dualismo entre mente y cuerpo. Desde ahora cabe indicar que este dualismo cartesiano, también conocido como

¹² M. Dauler Wilson. *Descartes*. UNAM, México, 1990, p. 34.

¹³ R. Descartes. «Réponses aux troisièmes objections», en *Méditations métaphysiques*, pp. 187-188.

dualismo sustancialista, es distinto al dualismo de propiedades del cual vale la pena tener presente su definición.

La idea básica de las teorías que se agrupan bajo este nombre es que, si bien aquí no hay que considerar ninguna *sustancia* fuera del cerebro, que es algo físico, éste tiene un conjunto específico de *propiedades* que no posee ningún otro tipo de objeto físico. Estas propiedades especiales son lo no físico; de ahí la expresión *dualismo de las propiedades*. Se trata de propiedades esperables: la de sentir dolor, la de percibir el color rojo, la de pensar que P, la desear que Q, etc. Estas son las propiedades características de la inteligencia consciente.¹⁴

Pese a todo, el dualismo sustancialista no es una postura que pertenece de manera exclusiva al siglo XVII: contemporáneamente tuvo defensores en el filósofo Karl R. Popper y John C. Eccles (premio Nobel de medicina) que en coautoría escribieron un libro que desde el mismo título nos sugiere la tesis que defienden: *El yo y su cerebro*.¹⁵

Para Descartes el pensamiento o lo mental posee una naturaleza distinta a lo físico. El argumento es conocido y no creo que haya necesidad de detenerme a exponerlo con detalle; lo que sí vale la pena es rescatar los aspectos relevantes para nuestro tema. Descartes creyó que el pensamiento era autoreferencial, es decir, no designa otra cosa más que así mismo: es una «sustancia» si entendemos con ello algo que no necesita fuera de sí mismo para existir. En el planteamiento cartesiano todas las sustancias (sean pensantes o físicas) dependen de Dios, que es la sustancia suprema pero para nuestro asunto lo importante es comprender la naturaleza sustancial del pensamiento y su naturaleza no física.¹⁶

Recordemos que para Descartes el carácter sustancial del pensamiento se torna evidente sólo en la medida en que utilizamos correctamente el razonamiento que nos

¹⁴ P. M. Churchland. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 29.

¹⁵ K. R. Popper y J. C. Eccles. *El yo y su cerebro*. Labor. Barcelona, 1985.

¹⁶ D. M. Clarke. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, 2003, especialmente el capítulo 8: «Descartes's Use of the Concept of Substance», pp. 207-234.

sugiere: la duda metódica. Si dudamos de todo aquello que no se presenta de manera clara y distinta, entonces podremos obtener verdades incuestionables; la evidencia del pensamiento, del *cogito*, surge de aquí. El argumento nos plantea la naturaleza cuestionable de las percepciones que tenemos del mundo «exterior» y el carácter evidente de lo que percibimos en nuestro «interior». Cuando en el transcurso de la primera meditación Descartes se esfuerza por mostrar argumentos a favor de la distinción ontológica entre pensamiento y materia, en realidad lo que busca es señalar que no podemos comprender adecuadamente la naturaleza del pensamiento desde los criterios de lo físico: el pensamiento no posee una extensión, ni peso ni se sitúa en ningún lugar y, sin embargo, existe: existe por sí mismo y ello es evidente gracias al método de la duda, pues sólo sé que existo en tanto que pienso en ello. «Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber el tiempo en que lo pienso».¹⁷

Para nuestro autor no somos «este conjunto de miembros que llamamos cuerpo humano», ni un «hálito», ni «aire», ni «vapor»,¹⁸ pues no lo podemos tomar con evidencia clara y distinta. Si no somos nuestro cuerpo ¿qué somos entonces? Descartes responde con contundencia: «Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, conoce, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina también, y que siente».¹⁹ Para Descartes es lo mismo pensar que cualquiera de estas cosas, lo que nos lleva a una tesis muy importante: el pensamiento es la condición de la experiencia en general. El pensamiento se manifiesta en diversas formas pero, finalmente, esas expresiones son reducibles a él y Descartes cree que esto es tan evidente «que no hay nada que lo pueda explicar más claramente».²⁰

En otras partes de su obra Descartes argumenta a favor del dualismo y su concepción de la subjetividad. Voy a referirme a *Los principios de filosofía*, pues en esta obra aclara a mi parecer algunos planteamientos de las *Meditaciones metafísicas*.

¹⁷ R. Descartes. *Méditations métaphysiques*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

Aquí encontramos nuevamente argumentos a favor de la distinción entre el pensamiento y lo físico, pero lo más importante es que Descartes introduce un rasgo del pensamiento que no está presente de manera precisa en las *Meditaciones*; este rasgo viene después de una síntesis de las primeras dos meditaciones. El alma, nos dice, es una sustancia totalmente distinta del cuerpo y «para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar, ni de alguna cosa semejante que se pueda atribuir al cuerpo, y manifiestamente conocemos que *nosotros somos en razón sólo* de que pensamos». ²¹

Cuando en la *Meditaciones metafísicas* Descartes enumera una serie de distintas formas de pensamiento para responder a la pregunta por la *res cogitans* (dudar, querer, sentir, etc.), no se había referido explícitamente a una característica fundamental de toda actividad mental: la conciencia, lo que aquí llama «pensar».

Mediante la palabra *pensar* entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar [...] Solamente me refiero a la *acción de mi pensamiento*, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, *en virtud del cual me parece* que veo o que camino, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera *que no puedo dudar de ella*, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, *cualquiera que sea la forma*. ²²

Descartes intenta justificar estas afirmaciones aludiendo a lo que ahora se llama en la filosofía de la mente contemporánea «psicología popular»: un supuesto saber respecto a nuestra conducta que opera a base de suposiciones cotidianas. «La psicología del sentido común es una *teoría* que pretende explicar y predecir la conducta humana». ²³ En *Los principios de filosofía* recurre a este tipo de «conocimiento», pues lo considera de suyo tan sabido por todos que no le parece necesario justificarlo. «No explico en

²¹ R. Descartes. *Los principios de la filosofía*, pp. 25-26.

²² *Ibid.*, pp. 26-27.

²³ E. J. Lowe. *Filosofía de la mente*. Idea Books, Barcelona, 2000, p. 63.

este lugar otros diversos términos de los que ya me he servido y de los que he de hacer uso adelante, pues *no creo que alguno de los lectores de mis escritos sea tan estúpido que no pueda llegar a comprender por sí mismo lo que tales términos significan*».²⁴ Más allá de esta chocante afirmación, lo que vale la pena considerar es que Descartes consideró siempre problemática su respuesta respecto a la manera en que dos sustancias tan diferentes como lo son el pensamiento y lo físico pueden interactuar entre sí; en la sexta meditación intentó dar una respuesta pero sabemos que es ambigua. La solución que planteó en *Las pasiones del alma* es un tanto desconcertante al sugerir que es en la glándula pineal el lugar en donde el alma *posiblemente* interacciona con el cuerpo.

En la mencionada meditación Descartes alude cierto vínculo entre alma y cuerpo que nos otorga un sentido de unidad, de un «sí mismo» (*moi-même*) como un todo.²⁵ Sin embargo, el dualismo sustancialista está lejos de ser superado. Nos dice: «tengo un cuerpo» (*j'ai un corps*)²⁶ en lugar de «soy un cuerpo». La corporalidad sigue siendo concebida como un alojamiento —una máquina— para el alma o intelecto que interacciona gracias a un misterioso proceso ubicado cerca del cerebro. «Es cierto que yo, o sea mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo pudiendo ser o existir sin él».²⁷ No obstante, Descartes reconoce que el cuerpo afecta a la sustancia pensante, al *cogito*, de una manera tal que no puede más que reconocer que la imagen del alma dentro del cuerpo se torna problemática en demasía. Descartes pasa de caracterizar el cuerpo como una entidad puramente física que puede ser dividido en partes a concebirlo desde una perspectiva biológica de organicidad. «El alma está unida al cuerpo en tanto unidad orgánica y no en tanto extensión divisible».²⁸

²⁴ R. Descartes. *Los principios de la filosofía*, p. 27.

²⁵ R. Descartes. *Méditations métaphysiques*, p. 112.

²⁶ *Ibid.*, p. 119.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ L. Benítez. «Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano», p. 28.

No obstante, a mí parecer, Descartes rechazaría la caracterización que hicieron de su filosofía algunos filósofos contemporáneos como Wittgenstein, Ryle o Kenny pues en esta sexta meditación niega que la analogía entre el alma y el cuerpo con la de un piloto y su navío sea afortunada ya que no logra mostrar que la relación entre estas sustancias es mucho más profunda que la sugerida por la analogía mecanicista. «La naturaleza me enseña también, por medio de estos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., *que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío*, sino tan estrechamente unido, y confundido y mezclado con él, que formo un solo todo con mi cuerpo».²⁹ No fuese así, nos dice, ¿por qué debería sentir dolor cuando mi cuerpo está herido si sólo soy una cosa que pienso? Lo mismo pasa con otros aspectos sensibles de mi ser como el frío, el calor, la sed, el hambre, el cansancio, etc. Si yo fuese únicamente una cosa que piensa estas cosas no tendrían porque afectarme; entonces, cree Descartes, estas afecciones son «ciertos modos confusos de pensar, que provienen y dependen de la unión y mezcla del espíritu con el cuerpo».³⁰

Pero no creo que el dualismo sustancialista pueda ser hoy día aceptado como una respuesta para comprender mejor la subjetividad humana. Tal vez tenga razón en este punto Daniel C. Dennett: «El dualismo (punto de vista según el cual las mentes están compuestas de un sustrato no físico y completamente misterioso) y el vitalismo (punto de vista según el cual los seres vivos albergan cierta sustancia física especial pero igualmente misteriosa: el *élan vital*) se han visto relegados al basurero de la historia, junto con la alquimia y la astrología».³¹

²⁹ *Ibíd.*, p. 123.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ D. C. Dennett. *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*. Debate, Barcelona, 2000, p. 37.

§ 2. Conocimiento por introspección

Uno de los problemas fundamentales que plantea el dualismo cartesiano y que a mí parecer sigue siendo importante para la filosofía de la mente contemporánea es lo que se ha dado en llamar el «conocimiento por introspección» o «conocimiento inmediato» como lo llamó Bertrand Russell.³² Este planteamiento encuentra sus raíces en una tesis cartesiana según la cual los pensamientos en primera persona gozan de un estatus de verdad incuestionable. Russell lo plantea claramente en su ensayo:

Hay que considerar el conocimiento inmediato por *introspección*. No sólo tenemos un conocimiento de las cosas, sino que con frecuencia nos damos cuenta de nuestro conocimiento de las cosas. Cuando yo veo el sol, con frecuencia me doy cuenta de mi acto de ver el sol; así, «mi acto de ver el sol» es un objeto del cual tengo un conocimiento directo. Cuando deseo alimento, puedo ser consciente de mi deseo de alimento; así, «mi deseo de alimento» es un objeto del cual tengo un conocimiento directo. Del mismo modo podemos ser conscientes de nuestro sentimiento de placer o de pena y, en general, de los acontecimientos que ocurren en nuestro espíritu.³³

Se suele considerar el planteamiento de Russell como la tesis del conocimiento del *yo* por «familiaridad», pero debemos tener en cuenta que este autor se encuentra más cercano a Hume que a Descartes en todo caso aunque su terminología contenga resonancias vagamente cartesianas. Y en efecto, según Russell, «esta clase de conocimiento directo que puede ser denominado *autoconciencia*, es la fuente de nuestro conocimiento de los objetos mentales».³⁴ Se acepta así un campo de experiencia diferenciado del que percibimos a través de los sentidos. La autoconciencia es la capacidad que poseen los seres conscientes de percibir el contenido de sus estados mentales de manera reflexiva, es decir, sin la necesidad de

³² B. Russell. «Conocimiento directo y conocimiento por referencia», en *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona, 1975, pp. 47-57.

³³ *Ibid.*, p. 49.

³⁴ *Ibid.*

ninguna mediación, por eso se trata de un conocimiento directo, o al menos eso parece sostener Russell. «Es evidente que sólo lo que ocurre en nuestro propio espíritu puede ser conocido de este modo inmediato».³⁵

La percepción de mí mismo es inmediata y podríamos decir que hasta incuestionable pero la percepción que tengo de los demás es mediata e incierta con lo que aparece el viejo fantasma del solipsismo que preocupó muy poco a Descartes. Russell se mantiene muy cercano en este punto a Descartes, pues al igual que él mantiene que la conciencia es una propiedad exclusiva de los seres humanos. Sin embargo, va a aceptar una suerte de conductismo en la medida en que cree que sólo a través del cuerpo podemos saber lo que «ocurre en el espíritu de los demás». Pero para que acontezca esto es necesario que tengamos primero un conocimiento de determinados fenómenos como son los pensamientos y las sensaciones *en* nosotros mismos. Y es esta conciencia de tales fenómenos en nosotros mismos lo que nos distingue de los animales.

Parece natural suponer que la autoconciencia es una de las cosas que distingue a los hombres de los animales: podemos suponer que los animales, aunque tengan conocimiento directo de los datos de los sentidos, no adquieren jamás conciencia de este conocimiento, ni conocen jamás su propia existencia. No quiero decir que *duden* de su existencia, sino que no adquieren jamás conciencia del hecho de tener sensaciones y sentimientos, ni, por consiguiente, del hecho de que ellos, los sujetos de sus sensaciones y sentimientos, existan.³⁶

Pero Russell rechaza que debamos tener conciencia *de* nosotros mismos para poder percibir de tal o cual forma a los demás. Cuando plantea el conocimiento directo como una suerte de *auto*-conciencia, nos aclara, no se está refiriendo a que esa conciencia sea de nosotros mismos, sino la conciencia de pensamientos y sentimientos particulares que no suponen ningún yo. «Cuando intentamos mirar en

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*, p. 50.

el interior de nosotros mismos vemos siempre algún pensamiento o algún sentimiento particular, no el “yo” que tiene el pensamiento o el sentimiento».³⁷

Pese a todo, Russell cree que tenemos cierto acceso a este misterioso yo, poseemos una cierta «familiaridad». Pues cuando percibo, por ejemplo, un árbol, tengo de hecho dos percepciones: 1) percibo el árbol y 2) percibo que estoy percibiendo el árbol. Es decir, en el momento de percibir el árbol de manera inmediata me percibo a mí misma en el acto de la percepción. Esto significa que en toda percepción se encuentra presente un yo, pues es claro que no hablamos en tercera persona («Esther esta mirando un árbol») y tampoco sin sujeto para hablar de nuestras experiencias («Se está mirando un árbol»). «Así, parece que es preciso que, en algún sentido, tengamos un conocimiento directo de nosotros mismos como opuestos a nuestras experiencias particulares [...] Aunque el conocimiento directo de nosotros mismos parece *probable*, no es prudente afirmar que sea indudable».³⁸ Lo que nos está sugiriendo Russell es que bien podemos estar familiarizados con un cierto yo pero de ahí no se sigue que tengamos que afirmar la permanencia de la identidad de la persona.

Dentro de la perspectiva del dualismo cartesiano, y en consonancia con su desdén hacia el conocimiento mediado por la experiencia sensible, encontramos que se considera la introspección —percepción interna no sensorial— como elemento operativo de la conciencia; esta teoría establece la verdad absoluta e incuestionable sobre los pensamientos en primera persona. El ideal de este modelo metodológico del conocimiento, se manifiesta en «la autorreflexión de un observador bien adiestrado acerca de la naturaleza y decurso de sus propias pautas de pensamiento».³⁹ El vínculo entre las acciones conductuales, incluyendo el habla, y la conciencia, es un factor contingente e inesencial. Cada individuo posee un acceso privado y directo a su propia

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, p. 51.

³⁹ H. Gardner. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Paidós, Barcelona, 1987, p. 27.

mente; de la misma manera percibe, mediante una capacidad no sensorial, los propios estados y procedimientos mentales, a través de los cuales opera. Esta función de la mente, se refiere, según Ryle, a un «doble acceso privilegiado»⁴⁰ que se impone sobre cualquier tipo de conocimiento, tanto en calidad como en su origen previo, y constituye el aspecto fundamental del llamado «teatro cartesiano». «La mente es su propio espacio y cada uno de nosotros vive la vida de un fantasmal Robinson Crusoe. Podemos vernos, oírnos y empujarnos los unos a los otros, pero somos irremediabilmente ciegos, sordos e inoperantes con respecto a la mente de los demás».⁴¹

Es inútil tratar de involucrarse en otras mentes, pues los estados mentales son privativos de cada individuo al que pertenecen. Lo que es posible, es inferir los estados mentales de otros individuos conforme a la información evidente en su actuar, por conjeturas causales o simplemente fiándonos de sus testimonios, hechos que resultan siempre inciertos.⁴² Este enfoque nos concede la certeza de la propia mente, más no la afinidad con las otras mentes respecto a ésta, pues nos son inaccesibles. «No puedo empezar a establecer una correlación entre la conciencia de otras personas y sus conductas cuando el primer término de esa correlación es, en principio, inobservable».⁴³ Si es que poseo la capacidad de vislumbrar mi yo interno con plena seguridad, no puedo desde este punto partir acertadamente en la confirmación del proceder análogo de otros individuos respecto a mi experiencia introspectiva, pues el acceso a sus mentes me es restringido. «Según esta concepción, en mí mismo observo la conducta y la conciencia, pero en los demás sólo observo la conducta».⁴⁴ Es aquí donde se cae en la duda sobre la conciencia de otros individuos (solipsismo), cuestión que conduce a un desfase radical con la realidad.

⁴⁰ G. Ryle. *El concepto de lo mental*, p. 177.

⁴¹ *Ibíd.* p. 27.

⁴² A. Kenny. *La metafísica de la mente*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 31.

⁴³ *Ibíd.*, p. 32.

⁴⁴ *Ibíd.*

El conductismo cuestionó la objetividad del introspeccionismo al defender los parámetros públicos de observación en términos de cuantificación y aplicación para determinar científicamente la naturaleza humana. «Nada de rumiaciones subjetivas ni de introspección privada: si una disciplina pretendía ser científica, sus elementos debían ser tan observables como la cámara de niebla del físico o la redoma del químico».⁴⁵ Me parece importante mencionar el conductismo como la teoría antagonista de la teoría introspectiva, pues ambas constituyen un precedente para la teoría más valiosa del siglo pasado sobre filosofía de la mente respecto a la identidad en la primera persona, precisamente aquella que se sitúa en la tradición de la filosofía analítica. Hay que tener en cuenta que en esta tradición el problema del yo es considerado como un falso problema. Ludwig Wittgenstein afirmó en sus *Investigaciones filosóficas*: «“Yo” no nombra a ninguna persona, “aquí” ningún lugar, “esto” no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. Los nombres se explican a través de ellos».⁴⁶ En la estela de Wittgenstein algunos filósofos intentaron exponer y destruir el «mito cartesiano» del yo como Elizabeth Ascombe, Peter Geach, Gilbert Ryle o Anthony Kenny, entre otros. No voy a ocuparme de los dos primeros, pues me parecen más adecuadas para finalidad de esta investigación las posturas de Ryle y Kenny. Ambos autores parten de una visión muy afín a la desarrollada por Wittgenstein en torno a la naturaleza del yo y la naturaleza de lo mental.

«Yo veo un árbol» y «Esther ve un árbol» son, según la enseñanza de Wittgenstein, dos frases distintas. El pronombre personal «yo» sustituye a «Esther» y como tal puede referirse a cualquier nombre propio y por eso no se refiere a nadie en realidad. Wittgenstein introduce en esta cuestión su conocida distinción entre el uso «objetivo» y «subjetivo» de «yo».⁴⁷ El primero se refiere a expresiones como «Yo estoy más delgada» o bien «Yo tengo el cabello más largo que hace dos años»; el segundo

⁴⁵ H. Gardner. *La nueva ciencia de la mente*, p. 27.

⁴⁶ L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. UNAM, Crítica, Barcelona, 1988, § 410.

⁴⁷ L. Wittgenstein. *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1968.

uso se refiere a expresiones como «Yo siento un dolor en la espalda» o «Yo creo que hará frío». Aparentemente la conclusión que se puede sacar de esta distinción es que mientras que el uso «objetivo» de yo tiene como referencia al cuerpo, el uso «subjetivo» no se refiere a nadie en particular si no sencillamente designa al que pronuncia una frase (es lo que se conoce como un indexical o indicador).⁴⁸ Se trata de la diferencia que hay entre un pronombre personal y un nombre propio. Pero tengamos en cuenta que cuando nos referimos a nosotros mismos con la palabra «yo» no estamos designando con ello a ningún yo como entidad real o sustancial, sino estamos colocando un pronombre personal en lugar de una descripción definida.

La manera en que Wittgenstein trata esta cuestión es, a mí parecer, un tanto confusa. Pues es claro que la expresión «yo» que utilizamos en nuestro lenguaje tiene una función designativa pero no en un sentido tan rígido como lo tiene un nombre propio. Cuando digo «Yo tengo sueño» no quiero decir «Nadie tiene sueño» pues es absurdo. Lo mismo vale para la expresión «Se tiene sueño»: es incorrecto decir eso pues el sueño siempre es un estado subjetivo, se refiere a alguien. Como indica Galen Strawson: «No puede haber experiencia sin sujeto de la experiencia porque la experiencia es necesariamente *para* alguien o algo, un sujeto experienciante».⁴⁹ La expresión «yo» posee una función designativa en un sentido interno y externo: interno cuando se refiere a acontecimientos mentales y externo cuando se refiere a sucesos que quiere significar el hablante. Pero este tipo de explicación es obviamente, desde el punto de vista de Ryle, totalmente equívoca pues estamos suponiendo que existe lo mental como algo distinto de lo físico (en este caso como algo «interior» opuesto a algo «exterior»). Decir que «yo» designa algo existente como el árbol, la casa o mi cuerpo es cometer una «error categorial» como lo designa Ryle. Pero ello no

⁴⁸ H.-N. Castañeda. «Indicators and Quasi-Indicators», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 61-88. Véase más adelante el capítulo 3.

⁴⁹ G. Strawson. *La realidad mental*. Prensa Ibérica, Barcelona, 1997, p. 148.

significa, a mi juicio, que no tenga ninguna función en el conocimiento de la autoconciencia y, en general, de la subjetividad humana.

Una cuestión que trae consigo una dificultad teórica importante es la extraña conexión entre lo mental y lo corpóreo. De este vínculo emerge la principal objeción al dualismo cartesiano: el error categorial. Consiste en una hipótesis paramecánica que trata análogamente al cuerpo y a la mente. Si es que la mente es inmaterial, no es posible aludirla en términos mecánicos de causación, como si fuese un cuerpo que ocupa un lugar en el espacio. La mente causa el movimiento del cuerpo: deseo rascarme el dedo gordo del pie y mi brazo se dirige automáticamente hacia ese dedo y mi mano lo rasca con sus dedos usando las uñas, hasta el momento en que deseo dejarlo de hacer, cesa mi mano de rascar. No necesito pensar «voy a rascarme el dedo gordo del pie porque tengo comezón» para que lo realice, es un movimiento simple y automático, acaso inconsciente, hasta el momento de un análisis previo, pues los humanos somos los únicos seres capaces de transformar en fenómenos conscientes nuestras acciones. Las innumerables acciones inconscientes que experimentamos a diario, como abrir la puerta para salir, o cubrirme cuando siento frío, o voltear cuando alguien me llama, son erróneamente considerados en términos cartesianos como fenómenos propensos a un conocimiento activo a través de la conciencia, cuestión que supone un continuo memorizar que nos instala en un letargo mental poco factible que Ryle ejemplifica con su peculiar sarcasmo: «aunque no tenga lugar un doble acto de atención, sin embargo, cuando observo que mi reloj se ha detenido, observo, simultáneamente, que estoy observando que mi reloj se ha detenido. Se expande sobre mi ser una verdad acerca de él, en el mismo momento en que afirmo una verdad acerca de mi reloj».⁵⁰ Existen fenómenos potencialmente conscientes en la medida en que se desee llevarlos a reflexión. Y es en este punto en donde Ryle considera la conciencia, en tanto que supuesto espacio interior de sentido, un «segundo mundo», como inexistente. «Nada

⁵⁰ G. Ryle. *El concepto de lo mental*, p. 183.

tiene lugar en un segundo mundo ya que no existe tal mundo y, por consiguiente, no es necesario postular formas especiales de relacionarse con los habitantes inexistentes del mismo». ⁵¹ Ryle previene de una mala interpretación en cuanto a los fenómenos mentales como inconscientes:

Para evitar esta interpretación errónea diré, brevemente, lo siguiente. En primer lugar, normalmente sabemos lo que nos acaece mentalmente, pero no es necesario inventar historias acerca de la fosforescencia para explicar cómo lo logramos. En segundo lugar, conocer lo que nos ocurre mentalmente no implica la vigilancia constante de nuestro hacer y sentir, sino, solamente, la inclinación *inter alia* a relatarlo cuando nos encontramos en un estado de ánimo propicio. En tercer lugar, el hecho de que, normalmente, sepamos lo que nos pasa, no implica que vayamos a tropezar con acaecimientos de carácter fantasmal. ⁵²

Incluso los deseos conscientes que van dirigidos hacia un objetivo específico y premeditado tienen inmersas acciones de tipo «indeliberado». La mente acciona insólitamente cada uno de los miembros indispensables para llevarlas a término, por ejemplo el deseo consciente de realizar algún trámite en alguna oficina de gobierno para alcanzar un fin determinado, constituye un deseo consciente que produce acciones concretas en el cuerpo. Según Ryle, Descartes ha cometido un error categorial, pues intenta demostrar que lo mental es viable mediante una lógica semejante a la que utiliza la física, claro, sin reducirla a ella; trata la mente como si fuera de la misma condición estructural que el cuerpo, y esto es un error lógico, pues la mente se supone inmaterial, carente de estructura física, por lo que no puede involucrarse en cuestiones dinámicas o espaciales. «Las mentes no son trozos de un mecanismo de relojería. Son, simplemente, trozos de un no mecanismo». ⁵³

⁵¹ *Ibíd.* p. 184.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*, p. 33.

Si el error categorial consiste en el uso inadecuado de la lógica causal que se le atribuye a la mente, la solución para Ryle es corregir dicha lógica mediante un «conductismo lógico» inspirado en Wittgenstein. Ryle no niega la existencia de la mente para resolver el problema categorial, sino que la sitúa en el proceder conductual. La mente corresponde a un conjunto de disposiciones que se expresan en nuestra conducta. Los acontecimientos mentales que por definición cartesiana son conscientes o «autoluminosos» no existen para Ryle: «nadie tratará de probar sus afirmaciones fácticas diciendo que las descubrió “a través de la conciencia” o “al obtenerlas de la conciencia” o “por un conocimiento directo e inmediato”, a menos que esté comprometido con una teoría filosófica».⁵⁴ La conciencia como último recurso de Descartes para hallar certeza, no es más que para Ryle una superstición, pues el hecho de conocer los estados mentales con plena seguridad de ello supone un sentido que no es ni la vista, ni el tacto, ni el olfato, ni el gusto, ni el oído. Sería entonces un «sexto sentido», imaginario, evento que «abusa de la lógica y aun de la gramática del verbo “conocer”».⁵⁵

Ryle intenta cuestionar la tradición cartesiana que afirma la existencia de un ámbito «mental» que posee una naturaleza irreductible a los criterios de lo físico. «La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente».⁵⁶ Este dualismo plantea que únicamente yo tengo acceso a los contenidos de mi conciencia mientras que mis expresiones corporales o conductuales son de dominio público. Ryle niega este criterio ya que apela a distinciones como «interior» y «exterior» que en lugar de aclarar confunden más el tema. La mente, siendo algo inmaterial, sólo puede afectar a otras personas a través del mundo físico. Si deseo comunicarme con otra persona no basta con que piense «Hola, ¿cómo estás?», tengo

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 184.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 185.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 15.

que hablar y pronunciar una frase en español que producirá unos sonidos que harán que la otra persona me oiga y me responda. Es decir, habrá un suceso físico. El problema fundamental de la «doctrina oficial» es que no logra explicar cómo podemos sostener la idea del «acceso privilegiado» a los contenidos de nuestra conciencia tomando como base el dualismo cartesiano. Si partimos de que, en efecto, existen mentes y cuerpos como dos tipos de entidades totalmente distintas entre sí, ¿cómo podemos saber algo de lo mental si, finalmente, los criterios que utilizamos para definirlo los obtenemos de lo físico? El argumento cartesiano sostiene que se trata de un hecho el que haya fenómenos mentales, es una realidad. Todos estamos «familiarizados» con determinados acontecimientos «interiores» como el miedo, la duda, la expectativa, la meditación, etc. Nos sumimos en una introspección, en una mirada interior que no recurre a ningún sentido para captar estos contenidos; ya Descartes nos ha enseñado que no debemos confiar en ellos. Lo único verdadero es lo que nos viene de la autoconciencia.

La «tradición oficial» ha cometido un «error categorial» en este punto. Se ha confundido dos tipos de categorías («mente» y «cuerpo») y se ha intentado explicar una y otra como si pertenecieran al mismo orden lógico. Conocemos el ejemplo de Ryle: la universidad es el conjunto de colegios, edificios, instalaciones, actividades, alumnos, profesores, administrativos, y no cada uno de ellos de manera independiente. Descartes intentó demostrar que lo mental era un fenómeno que se podía explicar desde una lógica semejante a la que utilizaba la física pero sin reducirla a ella. La mente causa el movimiento del cuerpo: pienso en mover mi brazo y se mueve. Sin embargo, la mente posee una causalidad no física, pese a que se explica con conceptos de la física. Este es el error categorial de Descartes. «Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época».⁵⁷

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 37.

Una de las consecuencias de la crítica de Ryle al dualismo cartesiano es su rechazo de lo mental como ámbito puramente introspectivo. Si el mundo exterior se conoce a través de los órganos corporales, el mundo interior se conoce por un misterioso «sexto sentido» que me proporciona la evidencia de mí propia conciencia.

Se sostiene a menudo: 1) que la mente no puede evitar tener un conocimiento directo y constante de todo lo que ocurre en su mundo privado, y 2) que puede escrutar deliberadamente algunos de sus propios estados y operaciones mediante una percepción no-sensorial. Se supone, además, que tanto el conocimiento directo e inmediato (*awareness*) (generalmente denominado «conciencia») están libres de error. La mente tiene un doble «acceso privilegiado» a sus propios estados que hace que este autoconocimiento sea superior en calidad y anterior en génesis a su aprehensión de otras cosas. Puedo dudar del conocimiento sensorial, pero nunca del que obtengo a través de la conciencia o de la introspección.⁵⁸

Esta teoría constituye el aspecto fundamental del «teatro cartesiano». Su error consiste en suponer que sus objetos, la mente y la introspección, existen. «Sus supuestos objetos son míticos»,⁵⁹ producto de errores lógicos, es decir, categoriales. Debemos tener en cuenta aquí algo muy importante: Ryle no está negando que exista la mente, lo que rechaza es la conceptualización que hizo de ella la tradición cartesiana. Por ello escribió al inicio de su obra: «Este libro presenta lo que puede llamarse, con algunas reservas, una teoría de la mente. Sin embargo, no ofrece nueva información sobre la mente. *Poseemos de ella un rico conocimiento que no se deriva ni es perturbado por las tesis de los filósofos.* Las tesis que constituyen este libro no pretenden aumentarlo sino rectificar su geografía lógica».⁶⁰

Entonces, lo que va a intentar Ryle es corregir la lógica que subyace a la comprensión de los fenómenos mentales. Y la solución la cree encontrar en situar lo

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 177.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 178.

⁶⁰ G. Ryle. *El concepto de lo mental*. Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 13. En la nueva edición (2005) no aparece la «introducción» que escribió Ryle y en su lugar aparece otra escrita por D. C. Dennett.

mental en las conductas de las propias personas. Si alguien se conduce como si estuviera enojado, seguramente lo está. No tiene porque haber un desfase entre su estado mental y su comportamiento. La mente no es otra cosa que un conjunto de disposiciones que se expresan en nuestra conducta. «Las maneras mediante las que Fulano descubre cosas acerca de sí mismo son las mismas que emplea para descubrir cosas acerca de Mengano».⁶¹ Lo que llama el «mito de la conciencia» tiene que ver con su rechazo de un ámbito mental totalmente distinto al ámbito físico. La mejor forma de atacar el dualismo cartesiano es destruir sus supuestos conceptuales. La idea de que la conciencia es un autoconocimiento implica es regreso al infinito, pues para saber si es el caso de que X, debería tener conciencia que sé que yo sé que X, pero para eso tendría que tener otra conciencia sobre esa misma conciencia de X, etc.

Respecto a la introspección Ryle argumenta de manera análoga. No podemos aceptar que la introspección sea una suerte de contemplación interior en nuestra mente por el simple hecho de que no hay nada que contemplar. Se supone que la introspección es una percepción pero ¿qué se percibe concretamente con ella? ¿Una representación mental? Y de ser así ¿dónde está? Para Ryle el problema radica en si se cree que se percibe algo con la introspección, ello implica la intervención de algún sentido pero es obvio que no es ninguno de los que conocemos. Como no podemos señalar la fuente de esta supuesta mirada interior, es claro que no existe. De aquí se deriva que el autoconocimiento sí es posible pero no a través de un «acceso privilegiado». Conocer mi mente es algo análogo a conocer lo que hacen los demás: observar su conducta, sus expresiones verbales y físicas. «El conocimiento de los demás y de nosotros mismos depende de la observación de su comportamiento y del nuestro».⁶²

Para Anthony Kenny el planteamiento de Ryle es tan correcto que no se molestó siquiera en cambiar el índice del contenido del libro en el que aborda los

⁶¹ G. Ryle. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 179.

⁶² *Ibid.*, p. 205.

mismos problemas que Ryle. Al igual que éste parte de una crítica frontal al planteamiento de Descartes. Kenny, sin embargo, no parece tan convencido de los resultados del conductismo (no se refiere tanto a Ryle sino a los psicólogos conductistas como Skinner). «El conductismo trata de decirme que la conciencia de todos mis pensamientos y sentimientos es una inferencia indirecta a partir de hipótesis sobre mi conducta pública probable en circunstancias diversas; y eso es obviamente absurdo».⁶³ ¿Qué nos dice sobre el conocimiento por introspección? Inspirado en Wittgenstein, sostiene que ni el dualismo ni el conductismo estaban en lo correcto en lo que toca al tema de la mente. «[Wittgenstein] argumentó que incluso cuando pensamos de forma más íntima y espiritual, lo hacemos a través de la mediación de un lenguaje que está esencialmente ligado a su expresión pública y corporal. A diferencia de los conductistas, Wittgenstein no negaba la posibilidad de pensamientos secretos y espirituales; pero por otro lado mostró la incoherencia de la dicotomía cartesiana entre mente y cuerpo».⁶⁴ Esta postura de Wittgenstein significa, como sostuvo en las *Investigaciones filosóficas*, que «un “proceso interno” necesita criterios externos».⁶⁵ El dolor, el enojo son criterios a través de los cuales podemos conocer lo que significa tanto «dolor» como «enojo», pero también entender los comportamientos asociados a ellos. Así, la mente es «la capacidad para desarrollar conductas complejas y simbólicas que constituyen la actividad lingüística, social, moral, económica, científica, cultural, y otras que caracterizan a los seres humanos en sociedad».⁶⁶

Frente a esto, la concepción de la mente se caracterizaba por ser de naturaleza privada. Como buen wittgensteiniano, Kenny acepta el argumento contra el lenguaje privado y sostiene su carácter esencialmente social. Esto ya nos sugiere la concepción del conocimiento por introspección que sostiene este autor. En el capítulo seis de *La*

⁶³ A. Kenny. *La metafísica de la mente*, p. 32.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 33.

⁶⁵ L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*, § 580.

⁶⁶ A. Kenny. *La metafísica de la mente*, p. 36.

metafísica de la mente, Kenny esboza su crítica al concepto cartesiano del yo y a su modo de acceso: la introspección. «En un nivel, “el yo” es un ejemplar de sinsentido filosófico que consiste en una mala interpretación del pronombre reflexivo».⁶⁷ El espacio que hay entre «yo» y «mí mismo» sólo es una confusión, un error ya no categorial sino gramatical. Pero no es nada sencillo, como sugirió Wittgenstein, reducir el significado de «yo» a una nada o algo que carece de referente. Kenny piensa en un lenguaje que llama «cesariano» en el que el hablante se refiere a sí mismo en tercera persona. ¿Podremos hablar en este lenguaje despojado del «yo»? Difícilmente.

¿Qué conclusión saca Kenny de esto? Que el «mito del yo» se debe a dos tipos de errores: uno de carácter epistemológico y otro de carácter psicológico. El primero consiste en el supuesto de que tenemos un acceso privilegiado e incuestionable a nuestra propia mente; pero, señala Kenny, este yo debe poseer un lenguaje para poder aprehender su propia naturaleza. No obstante, ese lenguaje es algo público y no privado. «Las palabras usadas para dar expresión privada a la duda cartesiana no tendrían sentido alguno en un mundo que contuviera nada más que un ego cartesiano. Y este hecho da el golpe mortal a todo el programa cartesiano».⁶⁸ Sobre el aspecto psicológico, desde Hume sabemos, nos dice Kenny, lo difícil que es captar al yo en el interior de la vida mental. No vemos a ningún yo, sólo sensaciones, percepciones, impresiones que no permiten creer que exista algo como una unidad de carácter sustancial. Si hay algún sentido en la pregunta por el autoconocimiento, debe plantearse fuera del teatro cartesiano.

Las cuestiones realmente importantes sobre uno mismo, sobre qué clase de persona es básicamente uno, no son cuestiones que puedan resolverse por introspección: «¿La quiero de verdad?», «¿Soy el tipo de persona que traicionaría a un amigo hasta su muerte para salvar la vida?», «¿Lamentaré en el plazo de cinco años haber cambiado de trabajo en la mitad de la vida?», «¿Me estoy volviendo más y más inútil a medida que me hago viejo?». Éstas, y otras

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 129.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 132.

innumerables preguntas del mismo tipo, son cuestiones que reciben sus respuestas definitivas no en coloquio privado con uno mismo en la imaginación, sino en las difíciles condiciones de la vida en el mundo real y público.⁶⁹

Kenny no niega que haya vida privada; el problema radica en cómo debemos comprender esa privacidad y, ante todo, qué función desempeña en una realidad atravesada por la relación con los demás, con problemas, y proyectos de todo tipo. «El yo que se mima o se somete a disciplina no es el observador interior del teatro mental, ni el sujeto sin centro de la objetividad: es el ser humano con todos los órganos y pasiones de una persona».⁷⁰

§ 3. El problema mente-cuerpo

A la luz de lo anterior, es claro que en el núcleo de este debate se encuentra el rechazo de la concepción cartesiana de la mente. Y todo parece indicar que se trata de uno de los motivos más importantes que se encuentran detrás del desarrollo actual de la filosofía de la mente. Pues desde Wittgenstein, pasando por Ryle hasta llegar a Dennett, quienes se han dedicado a estudiar este problema han intentado mostrar que, en realidad, no es ningún problema. O, en todo caso, se trata de un problema mal planteado. Aquí quisiera abordar de manera muy breve, pues volveré a ellos más adelante, algunos aspectos de esta cuestión, ante todo aquellos que tienen relevancia para mi investigación.

En primer lugar, el dualismo cartesiano introduce la problemática del yo, es decir, la cuestión de que el mundo de lo mental está definido por poseer una especie de referente que somos nosotros mismos, pero en tanto que seres dotados de la capacidad de pensar. Si pienso en X, estoy haciendo dos cosas a la vez: pienso en X y,

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 139.

⁷⁰ *Ibíd.*

de manera implícita, sé que quien piensa X soy yo. Esta situación tan simple, sin embargo, plantea muchos problemas filosóficos muy interesantes. El más importante para mí es lo que llamo la «perspectiva de la primera persona». Pues más allá de que podamos aceptar las críticas de Ryle y Kenny a la concepción cartesiana de lo mental, no me parece que se tenga que negar su existencia por el simple hecho de rechazar el dualismo. Podemos hablar de fenómenos mentales sin que tengamos que estar comprometidos con una ontología dualista. El problema mente-cuerpo es, evidentemente, un problema filosófico muy importante, pero también hay que preguntarnos si mantener esta perspectiva es algo que nos puede ayudar a aclarar la naturaleza de la subjetividad humana. A mí parecer, nos evita caer en muchos errores pero, a su vez, plantea otros problemas que, como trataré de mostrar en los siguientes dos capítulos, más que ayudarnos en entender lo que es la autoconciencia y la subjetividad, nos impone muchos obstáculos.

El problema mente-cuerpo es, entonces, un problema si aceptamos sus supuestos teóricos. Yo creo que muchos autores se han empeñado tanto en mostrar que Descartes y toda la tradición que se generó a partir de su obra, se equivocaron en lo que toca a la naturaleza de lo mental que terminan por eliminar su objeto de estudio. Esto es algo evidente en las diversas tendencias de la filosofía de la mente como el conductismo lógico, el materialismo eliminativo, el funcionalismo, la ciencia cognitiva, etc. Sucede, según creo, algo más o menos como esto: aceptar la «mente», la «conciencia», o la «autoconciencia» como fenómenos de una naturaleza diferente a la física, es ser «cartesiano» o en todo caso «dualista de propiedades». Como en la naturaleza no hay nada que no sea físico, entonces la «conciencia», la «mente», o el «alma», no existen, al menos no en su sentido tradicional. Lo que existe son sistemas intencionales (Dennett), conductas mediadas por reglas lingüísticas y sociales (Wittgenstein, Ryle, Kenny), programas muy similares a las computadoras (Fodor),

entre otras concepciones.⁷¹ Frente a este panorama, lo importante es, a mí parecer, intentar aclarar la importancia de lo mental para una correcta comprensión de la subjetividad humana, algo que en muchas teorías sobre la mente no se aborda con la suficiente rigurosidad, pues existen muchas ambigüedades e imprecisiones. Por ejemplo, Churchland, que se considera a sí mismo un materialista eliminativo, plantea una tesis que si bien puede tener plausibilidad, en realidad sólo señala que el problema del dualismo —la relación mente-cuerpo— ya no se puede plantear en los términos en que se ha hecho hasta ahora. Churchland apela a los resultados de las ciencias para demostrar que en nuestra concepción actual de la realidad no hay lugar para ningún tipo de dualismo, especialmente el cartesiano.

Para los propósitos de nuestro análisis, lo que más nos interesa sobre la historia evolutiva normal es que la especie humana y todos sus rasgos son el resultado enteramente físico de un proceso puramente físico [...] Lo único que tenemos de notable es que nuestro sistema nervioso es más complejo y poderoso que el de otras criaturas del señor [...] Si ésta es la versión correcta de nuestros orígenes, entonces parece que no hay ninguna necesidad, ni espacio, para incluir cualquier tipo de sustancias o propiedades no físicas en la explicación teórica sobre nosotros. Somos criaturas hechas de materia. Y debemos aprender a vivir con ese hecho.⁷²

La gran mayoría de los problemas en torno a lo mental se resolverán cuando nuestro conocimiento sobre el cerebro y sus distintas funciones se han aclarados por la ciencia. El problema mente-cuerpo surge de nuestra ignorancia sobre nuestro objeto de estudio. De ello es testimonio, todo el conjunto de conceptos que se han generado a través del tiempo en torno a la naturaleza de lo mental y que Churchland identifica con la «psicología popular», esa a la que también apelaba Descartes en *Los principios de la filosofía*. Términos como «creencia», «deseo», «dolor», «sensación», etc., dejarán

⁷¹ Para un panorama general véase E. Rabossi (compilador). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós, Barcelona, 1995.

⁷² P. M. Churchland. *Materia y conciencia*, p. 45.

de tener sentido cuando la teoría que los sostiene deje de tener validez. La perspectiva mentalista —y todo lo que ella implica— no tendrá ningún sentido.

Las explicaciones que nos demos recíprocamente respecto de nuestras conductas tendrán que recurrir a elementos tales como los estados neurofarmacológicos, la actividad nerviosa en zonas anatómicas especializadas y cualquier otro tipo de estados que la *nueva teoría* juzgue pertinentes. También se transformará la introspección personal y tal vez llegue a adquirir un mayor nivel de profundidad en virtud del marco más preciso en el cual tendrá que trabajar... del mismo modo en que la percepción del astrónomo del cielo nocturno se ve muy favorecida por el conocimiento detallado que posee de la moderna teoría astronómica.⁷³

Esta idea se encuentra muy difundida en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas: el estudio de la mente tiene que ser algo científico, objetivo, y por ello los conceptos tradicionales ya no tienen cabida en esta «nueva teoría» como la llama Churchland. Nuestro autor parece que nos sugiere que dejemos de expresarnos en términos mentalistas, pues son cartesianos y eso no nos conviene, y utilicemos los que nos ofrecen las ciencias. Así, que en lugar de decirle a una amiga: «Tengo mucha ansiedad porque no sé si podré terminar mi tesis a tiempo», debería decir algo más o menos así: «El no tener lista mi tesis está afectando mi sistema nervioso, concretamente, mis funciones de discernimiento y elección, debido a una serie de nexos causales reales —biológico— entre terminar la tesis y el estado de relajación que ello implicaría y que no está cumpliéndose». Un eminente científico, Francis Crick, premio Nobel de medicina, plantea una tesis representativa de la «nueva teoría»: «La hipótesis revolucionaria es que “usted”, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la *identidad personal* y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas».⁷⁴

⁷³ *Ibíd.*, p. 78.

⁷⁴ F. Crick. *La búsqueda científica del alma*. Debate, Barcelona, 2003, p. 3.

En el tercer capítulo abordaré algunos temas relacionados con esta afirmación de Crick; en el siguiente analizaré qué tanto se vinculan estas cuestiones con el problema de la identidad personal, pues es evidente que la concepción que tengamos de nosotros mismos depende de teoría de la mente con la que estemos comprometidos.

La palabra *persona* implica un ser pensante e inteligente, capaz de razonar y reflexionar, que se puede considerar a sí mismo como *el mismo*, como una misma cosa, que piensa en diferentes momentos y lugares; y todo eso lo hace únicamente porque sientes sus propias acciones.

G. W. Leibniz
*Nuevos ensayos sobre
el entendimiento humano*

§ 4. El planteamiento de Locke

¿Qué soy? ¿Quién soy? ¿Cómo me llamo? ¿Dónde nací? ¿Dónde vivo? ¿Cuántos años tengo? ¿A qué me dedico? ¿Qué idioma hablo? ¿Por qué estoy vestida así? ¿Qué estoy comiendo? ¿Dónde estoy ahora? Soy Esther, una persona, una mujer. Mi nombre completo es Rosa Esther López García. Nací en la Ciudad de México. Vivo en Avenida Universidad número 25. Tengo 23 años. Soy estudiante de filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana. Hablo español. Visto abrigada porque es invierno y tengo frío. Estoy escribiendo en mi computadora mi tesis de licenciatura en mi habitación. ¿Cómo sé todo esto? Porque recuerdo que siempre me han llamado “Esther” y me han dicho que mi nombre completo es Rosa Esther López García, y hasta lo he leído en mi acta de nacimiento, en la que también he visto el año en que nací; y sé que tengo 23 años porque cada año me lo celebran. Recuerdo que nací en México, pues desde que iba en la primaria cantaba el Himno Nacional Mexicano y hacía honores a la bandera. También sé que vivo en la Ciudad de México porque constantemente me lo reiteran anuncios, el tráfico, el ruido, y la contaminación,

elementos característicos de esta Ciudad, además de que hay un Castillo de Chapultepec, un Monumento a la Revolución y no una Torre Eiffel. También recuerdo que siempre que regreso a mi casa debo tomar periférico hasta llegar a la Avenida Universidad y detenerme en el número 25, y hasta recuerdo la dirección exacta por algún trámite o inconveniente personal. También he memorizado mi número telefónico y mi matrícula de la escuela para inscribirme cada trimestre y sacar libros de la biblioteca porque estudio filosofía, pues durante cuatro años he asistido a clases en la universidad, y tengo mi credencial de estudiante que acredita esto. El abrigo que traigo puesto es para protegerme del frío, pues en ocasiones pasadas me he enfermado por no abrigarme adecuadamente, y este pantalón me lo regaló mi tía en mi cumpleaños, y estos zapatos los compré porque son comodísimos y me gusta su color. Esta torta de pollo me la preparó mi mamá antes de venirme a la escuela, aunque le pedí que no le pusiera aguacate porque no me gusta, pero no se acordó. Y recuerdo también que....

Esta narración nos remite a una cuestión filosófica muy importante: ¿soy lo que recuerdo? ¿Qué es lo que me hace ser yo y no otra persona? ¿La continuidad de los recuerdos sobre mis experiencias pasadas? John Locke responde afirmativamente, pues coloca a la memoria en el plano estructural de una identidad personal determinada y permanente a través de la continuidad temporal.

Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama *sí mismo* (*self*), 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. Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse *hacia atrás* para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo *sí mismo* ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo *sí mismo* que el *sí mismo* que reflexiona ahora sobre ella en el presente.¹

¹ J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 1992, p. 318.

Locke introduce la memoria en el horizonte de la conciencia y la sitúa como el factor constitutivo de la identidad. La conciencia en su continuo *alargarse hacia atrás* interioriza las experiencias al punto de estructurarse, conformarse en una unidad dinámica a través de ellas. «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 personab*».² El vínculo entre una acción pasada y su consecuente reflexión en el tiempo presente va estructurando al ser humano en su mismidad, pues sin dicho enlace, la identidad personal se encontraría seccionada, de tal manera que en un lapso relativamente corto de tiempo, *yo* ya no sería *yo*. «Pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona».³ Esta tesis es expresada por Harold W. Noonan en los siguientes términos, siendo *P* una persona:

Entre *P* actual y *P* de hace 20 años, hay una conexión de memoria directa si *P* puede recordar que tiene algunas experiencias que *P* tuvo hace 20 años atrás. Igualmente si no hay tal conexión de memoria directa entre el *P* de ahora y el *P* de hace 20 años podrá permanecer la continuidad de la memoria. Esto podría ser si entre la *P* actual y la *P* de hace 20 años hay una cadena de traslapes de memoria directa, por ejemplo, si *P* ahora recuerda algunas experiencias de años pasados... y hace 19 años recordaba algunas de las experiencias de un año atrás. Según Locke la identidad personal puede ser revisada al leer: *P*₂ en *t*₂ es la misma persona que *P*₁ en *t*₁ sólo en el caso de que *P*₂ en *t*₂ se enlaza por la continuidad de la experiencia-memoria de *P*₁ en *t*₁. Nos referimos a esto como el *criterio de la memoria* de la identidad personal.⁴

Es en la medida de la capacidad consciente de aprehender las experiencias pasadas, en que se va integrando, o mejor dicho, consolidado el *sí mismo*. De esta forma Locke prescinde de la corporalidad como criterio de identidad, pues acepta que la identidad personal no se define por un criterio físico, lo que Locke llama «sustancia», sino

² *Ibíd.*, p. 319.

³ *Ibíd.*, p. 326.

⁴ H. W. Noonan. *Personal Identity*. Routledge, Londres, Nueva York, 1991, p. 10.

únicamente por la memoria. Se pueden tener diversos cuerpos, pese a lo inverosímil que se antoja la idea, sin que ello afecte mi identidad en la medida en que conserve la memoria. «Y es así como podemos concebir sin dificultad la existencia de la misma persona en el momento de resurrección, aunque sea en un cuerpo que no sea exactamente, en hechura o en sus partes igual al cuerpo que tenía aquí, con tal de que el alma que ocupe ese cuerpo tenga consigo la misma conciencia».⁵ Locke también se planteó el caso de la «reencarnación»: una misma conciencia que en la subsiguiente transmigración corporal olvide las vivencias concernientes a su vida pasada y constituya en esa misma sustancia inmaterial, distintas personas. «Así, puesto que la identidad personal no va más allá del alcance de la conciencia, un espíritu preexistente que no haya continuado existiendo durante tantas edades en un estado de silencio, tendrá necesariamente que constituir diferentes personas».⁶ Pese al tipo de ejemplos que indica Locke, no debemos perder de vista la intención de fondo que anima su argumento: la memoria como criterio de identidad personal, y como tal, subsistente en el cambio de sustancias.⁷ «Porque, como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente que esté adscrita a sólo una sustancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas sustancias».⁸ En la medida en que la sensibilidad de un ser consciente le permite percatarse del placer, dolor, o demás sentimientos y sensaciones, es que la conciencia se preocupa de sí misma, y éste hecho demarca sus límites. ¿Pero qué sucede en el caso de una *misma persona* que traspasa distintos estados mentales con respecto a su estado normal consciente? Por ejemplo, una persona que ha perdido conciencia de sus actos debido a una ingesta exorbitante de alcohol o drogas; o en el caso de la traición hormonal que padecen algunas mujeres en sus días de menstruación y que les hace sentir un enojo y

⁵ J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 323.

⁶ *Ibíd.*, p. 322.

⁷ *Ibíd.*, p. 319. Sobre la «resurrección» y la «reencarnación» y los problemas que plantean a la identidad personal véase P. Carruthers. *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Routledge, Londres, Nueva York, 1989, pp. 189-204.

⁸ *Ibíd.*

depresión fuera de lo común y que prácticamente transforma su estado de ánimo al punto de «no ser ellas»; o cuando la locura invade por completo a una persona antes considerada normal. Locke respondería que dado que en cada caso se suscitaron distintas e incommunicables conciencias «no hay duda alguna de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos».⁹ La justicia actual, en las estrategias punitivas, concede, de cierta manera, razón a Locke, al considerar, en un acto delictivo de una persona con un estado mental trastornado por alguna enfermedad de ésta índole (dictaminada por expertos psiquiatras o psicólogos), una sentencia menos severa, pero sin dar motivo por ello a absolución alguna. Este hecho manifiesta un cambio radical a mitades del siglo XIX del estatus de persona, pues antes de entonces, se castigaba de igual forma un mismo delito con la misma sentencia, ya se tratara de una persona cuerda o loca. Ahora en cambio, en cuanto a los tribunales, éstos «han admitido que se podía ser culpable y loco; tanto menos culpable cuanto un poco más loco; culpable indudablemente, pero para encerrarlo y cuidarlo más que para castigarlo; culpable peligroso ya que se hallaba manifiestamente enfermo».¹⁰ El criterio de la continuidad psicológica, el vínculo entre el recuerdo de una acción y otra, y la conciencia que se tiene de ello, es lo que constituye la fuente de nuestro sentido de justicia y castigo. Si no hay memoria de los actos, no hay responsabilidad respecto a ellos. «Tal, en efecto, vemos que es el sentir de la humanidad, según se ha expresado en las más solmenes declaraciones, puesto que las leyes humanas no castigan al loco por las acciones del hombre cuerdo, ni al cuerdo por las acciones del loco, de donde se ve que se hacen de ellos dos personas; lo que en cierta forma se ratifica en algunos modos de hablar que usamos, cuando decimos de alguien que *no es sí mismo*, o que está *fuera de sí mismo*».¹¹

La identidad personal presupone la propiedad de ser persona. «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

⁹ *Ibíd.*, p. 326.

¹⁰ M. Foucault. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 1995, p. 27.

¹¹ J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 326.

lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe». ¹² Ser persona es ser *sí mismo*, y esto es ser consciente. Ser consciente equivale a ser capaz de interiorizar las vivencias y hacerlas manifiestas en cualquier momento, mediante la capacidad de la memoria. La conciencia reducida a la memoria agota en su totalidad el término de persona en la concepción de Locke. Este postura resulta desmedido, pues ¿dónde queda la voluntad, las emociones, y esa forma especial que cada persona tiene de interpretar sus experiencias? Bishop Butler señaló al respecto:

Pero aunque la conciencia de lo que es pasado confirma de este modo nuestra identidad personal para nosotros mismos, no obstante decir que ella hace nuestra identidad personal o que es necesaria para que podamos ser las mismas personas, significa que una persona no ha existido un solo momento ni ha hecho ninguna acción fuera de aquellas que pueda recordar; en verdad, nada excepto aquello sobre lo que reflexiona. Y uno debería pensar realmente como evidente. ¹³

Wiggins rechaza la reducción de la identidad personal a la memoria. El ser persona equivale a «una cualificación no biológica de animal», es decir, las condiciones de identidad para una persona serán las condiciones de identidad para cualquier clase biológica a la que pertenezca la persona. Esto permite que animales de otras especies sean personas. Wiggins intentó replantear la concepción de la persona desde la idea de «clase natural» para salvar las ambigüedades del planteamiento de Locke; la palabra «persona» podría ampliarse para abarcar a las clases naturales que más se acercan a nuestra concepción intuitiva de persona que opera en nuestros juicios morales y epistémicos. Así, Wiggins propone la siguiente definición:

¹² *Ibíd.*, p. 318.

¹³ Citado por D. Wiggins. *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*. UNAM, México, 1986, p. 8.

Persona es un concepto clasificatorio de segundo orden definido conjuntamente en términos de clases naturales y una especificación funcional más o menos como sigue: x es una persona si x es un animal que cae bajo la extensión de alguna clase natural cuyos miembros perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, adquieren un carácter cuando envejecen, son susceptibles de interesarse por miembros de su especie y de otras parecidas... se conciben a sí mismos como seres que perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, y así sucesivamente..., tienen, y se conciben a sí mismos como teniendo un pasado accesible de recuerdos de experiencias y de un futuro accesible de intención, etc. [...] Una persona es, entonces, un animal que tiene o es de una clase que tiene la capacidad biológica de poseer los atributos ya enumerados.¹⁴

La identidad personal no debe restringirse al plano de la continuidad de la memoria, sino de una continuidad y conexión psicológica más general de la cual la continuidad de la memoria es un caso especial.¹⁵ Wiggins cree, desde esta perspectiva, que podemos incluir bajo la denominación de «persona» a ciertos animales. «No está excluido el que la extensión de *persona* deba dar hospitalidad a delfines, a las marsopas, o incluso (a cambio de una conducta apropiada asombrosa, explicada apropiadamente en términos neurofisiológicos) a un loro. Una persona es, entonces, un animal que tiene o es de una clase que tiene la capacidad biológica de poseer los atributos ya enumerados».¹⁶ Sin embargo, parece problemático atribuir «personalidad» a animales no humanos pese de que algunos muestran, como indica Wiggins, un alto grado de conciencia, pero ¿poseen autoconciencia? ¿Tienen una representación de sí mismos *como* los mismos? ¿Pueden tener y desarrollar esta capacidad sin lenguaje? Desde una postura inspirada en Chomsky y en la teoría evolucionista darwiniana, Jerry Fodor sostiene que los seres humanos poseen ciertas estructuras innatas que le permiten desarrollar lenguaje y autoconciencia: «el conocimiento innato del niño equivale a los principios universales mismos que limitan las posibles lenguas humanas. Esta coincidencia explicaría de un plumazo

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵ S. Shoemaker. *Wiggins y la identidad y la persistencia de las personas*. UNAM, México, 1986, pp. 33-34.

¹⁶ D. Wiggins. *Locke, Butler y la corriente de la conciencia*, p. 42.

tanto por qué las lenguas humanas no difieren *arbitrariamente* como por qué los seres humanos parecen ser los únicos capaces de aprenderlas (con todo mis respetos para alguna que otra demanda sentimental a favor de los delfines y los chimpancés)». ¹⁷

Si bien es cierto que todo acto consciente nos es manifiesto mediante un lenguaje aprendido y constantemente rectificado, y nuestra conducta se dirige a través de antecedentes sociales que desde la niñez nos fueron inculcados, y que no sólo pertenecen a una memoria personal, sino ancestral, y que hasta nuestra manera de utilizar las manos corresponde a una habilidad aprendida, inclinaciones tales que no son propias del instinto, sino exclusivamente de nuestro carácter de ser humano, y que requieren en todo caso una capacidad memorial continua que creo es fundamental para la identidad personal, no lo es tanto para la condición de ser persona. Pues bien, una persona por tener alzheimer no deja de serlo, ya que pierde su identidad al perder su memoria; no recuerda quién es ella y no logra reconocer a otros. Por otro lado, el que una computadora tenga 512 mega bytes, o un giga byte de memoria, no la convierte en persona, ni adquiere identidad, o conciencia de sí misma. Tal vez el punto importante aquí es destacar, como señala Dennett, que en nuestra concepción de «persona» coinciden dos aspectos que, generalmente, no solemos separar: la concepción «metafísica» y la concepción «moral». De hecho, la noción metafísica —un ser inteligente, consciente— coincide con la noción moral, es decir, con la idea de un ser responsable de sus acciones, capaz de actuar correcta o incorrectamente. ¹⁸ Locke mismo sostiene implícitamente este vínculo, y de igual manera lo harán Kant y Leibniz. ¹⁹ Para Dennett las condiciones de ser persona son seis:

¹⁷ J. A. Fodor. *La mente no funciona así. Alcance y límites de la psicología computacional*. Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 12.

¹⁸ D. C. Dennett. «Conditions of Personhood», en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. University of California Press, Los Angeles, Berkeley, Londres, 1976, p. 176.

¹⁹ «El hecho de que el hombre pueda tener una *representación de su yo* lo realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando

1. Es un ser racional.
2. Se le atribuyen estados de conciencia.
3. Adopta una postura hacia sí misma.
4. Puede atribuir esta condición a otros.
5. Es capaz de comunicación verbal.
6. Posee conciencia.²⁰

De esta forma se excluyen a diversos seres de la condición de «personas», incluso a algunos seres humanos que, como los niños, los ancianos con senilidad, los que padecen algún trastorno mental, los que se encuentran en estado comatoso, etc., no serían «personas» en sentido estricto, pues no son capaces de actuar por libre voluntad, de ser responsables, de asumir responsabilidades. La noción de «persona» es, entonces, un concepto negativo: hay seres que no poseen esa condición y lo único plausible es otorgarles cierta condición moral, como en el caso de los animales y las personas afectadas de sus facultades mentales, no porque sean capaces de ostentarla como una propiedad, sino a partir de una moral de la compasión con la que se busca reducir su sufrimiento. Según lo anterior, no pueden poseer el estatuto de personas porque no tienen o han perdido autoconciencia. El ser persona y el ser autoconsciente es una de las tesis más importantes que se derivan de los planteamientos que hemos visto hasta ahora. Pues «la autoconciencia sería el signo o expresión de la unidad de la persona: *en circunstancias corrientes* nos informaría de la unidad personal».²¹ Y las «circunstancias corrientes» excluyen los casos de afecciones mentales, animales y niños. El concepto de «persona» es, pues, un concepto normativo.

no es capaz todavía de expresar el yo, porque, sin embargo, lo piensa como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (es, a saber, la de pensar) es el entendimiento». I. Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 1991, pp. 16-17. «La palabra *persona* implica un ser pensante e inteligente, capaz de razonar y reflexionar, que se puede considerar a sí mismo como *el mismo*, como una misma cosa, que piensa en diferentes momentos y lugares; y todo eso lo hace únicamente porque sientes sus propias acciones». G. W. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 273.

²⁰ D. C. Dennett. «Conditions of Personhood», pp. 177-179.

²¹ M. Rodríguez González. «La conciencia y la acción: observaciones sobre el concepto de persona», en P. Chacón Fuertes & M. Rodríguez González (editores). *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 368.

Ahora bien, la memoria, en sentido lockeano se expresa precisamente en la refutación que Butler: para saber quién soy necesito en todo momento recordar todas mis vivencias anteriores al momento en que me afirmo como persona, a cada instante (esto me resulta un tanto absurdo, pues nadie podría hacer eso, y quien lo intentara, sin lograrlo nunca, estaría desquiciado y totalmente confundido, incapaz de pensar con objetividad). Locke advierte esta contrariedad:

Pero lo que parece suscitar la dificultad es esto: que ese tener conciencia se ve constantemente interrumpido por el olvido, ya que en ningún momento de nuestra vida tenemos ante los ojos en una sola visión todo el curso de nuestras acciones pasadas, sino que hasta los dotados de mejor memoria pierden de vista una parte de ese curso al mirar a otra, ya que nosotros algunas veces, y eso durante la mayor parte de nuestra vida, no reflexionamos sobre nuestro *sí mismo* pasado, por estar ocupados en nuestros pensamientos actuales, y ya que, por último, cuando dormimos profundamente no tenemos ningunos pensamientos, o por lo menos, ningunos que vayan acompañados de esa conciencia que advierte nuestros pensamientos en estado de vigilia.²²

Locke concede este desacierto a una fragmentación de la sustancia o de la cosa pensante muy alejada de lo que entiende por identidad personal (lo que hace a una persona ser la misma). Creo que la memoria es un elemento imprescindible para la identidad personal, pero no me refiero al tipo de memoria que refuta Butler a Locke, sino a la capacidad de conducirme en cada momento consciente o inconscientemente, percatándome de vez en cuando de que lo que hago tiene un motivo, sentido y significado; ser capaz de recordar esto o aquello que me pasó cuando así lo deseo (pues tengo además voluntad), exacta o inexactamente, pues no soy una computadora que muestra datos precisos ordenados de manera jerárquica e inmediata.

A mi juicio, otra parte fundamental para la estructuración de la identidad personal corresponde a la manera especial que posee cada individuo para interiorizar cada experiencia vivida, y para atribuirle significado. Esa manera especial, creo, es el meollo del asunto y es el punto de confusión en esta cuestión, pues no se tiene

²² J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 318.

referencia objetiva de ello y a menudo se especula sobre su supuesta naturaleza inmaterial. Y me refiero a la naturaleza consciente, en cuanto a un percatarse juiciosa o reflexivamente de algo —lo que solemos denominar «autoconciencia»—. Las constantes especulaciones sobre la materialidad o inmaterialidad de la estructura consciente, presuponen en cada caso un problema. Si la conciencia se encuentra en alguna parte específica del cerebro, entonces en un futuro sería posible su manipulación. O si la conciencia posee una naturaleza inmaterial, entonces habría la posibilidad de algún tipo de existencia que sobreviva a la muerte corporal, o que se prescinda del cuerpo humano para llegar a ser persona. Pero de este asunto, no me es posible emitir juicio alguno de manera concluyente. Hay conciencia, es una evidencia clara. ¿Dónde está? ¿Cómo es? ¿De qué está hecha? ¿Quién sabe?

§ 5. La identidad ¿no es lo que importa?

La búsqueda de la identidad personal ha tomado varios cauces, entre ellos se encuentran, en primera instancia, el criterio físico o «concepción estándar» y el criterio psicológico. El criterio físico se refiere a la idea de que la identidad de una persona se encuentra «necesariamente» a la identidad de su cuerpo, y visto así el asunto la identidad personal no sería distinta a la identidad de los objetos físicos. Noonan formula así este criterio: «Asimismo, según el criterio corporal de identidad personal, lo que se requiere para la identidad de la persona P_2 en el tiempo t_2 y la persona P_1 en el tiempo t_1 no es que P_1 y P_2 sean materialmente idénticos, sino sólo que la materia que constituye a P_2 haya resultado de la que constituye a P_1 en por una serie de sustituciones más o menos graduales, de tal manera que sea correcto decir que el cuerpo de P_2 en t_2 es idéntico al cuerpo de P_1 en t_1 ».²³ El punto es encontrar la posible insuficiencia de ambos criterios para poder aclarar satisfactoriamente la identidad personal, y así poder considerar otras alternativas. Para ello expondré

²³ H. W. Noonan. *Personal Identity*, p. 3.

algunos aspectos de una postura paradigmática en el tema de la identidad personal en la tradición analítica: la de Derek Parfit.

El criterio físico de identidad, cuya pauta referencial se apoya en el carácter espacio-temporal de cualquier objeto, supone una distinción significativa: identidad cualitativa e identidad cuantitativa. La primera alude a las disposiciones físicas determinadas del objeto. La segunda atañe a su identidad numérica. Obviamente el tiempo emite cambios sobre nuestra identidad cualitativa: cualquier persona tiene una apariencia distinta que hace veinte años. Pero resulta un tanto difícil la transformación numérica en nuestra identidad, no obstante para algunos no es del todo descabellado, ya que una tal especulación presupone la posibilidad de un cambio físico y psicológico tan radical en la identidad cualitativa de una persona, que terminase siendo una persona distinta a la que era antes de tal cambio, sin embargo, yo no creo que esto pueda ser posible, porque a lo largo del desarrollo de un ser humano se sufren cambios radicales tanto psicológicos como en la apariencia física, hecho que no lo hace ser un ser distinto cuantitativamente después de treinta años desde el inicio de su nacimiento, pues evidentemente fue antes de este tiempo un embrión primitivo en desarrollo, sin pensamientos ni voluntad²⁴, y después un hombre de treinta años. Ya que la transformación cualitativa se manifestó en un mismo individuo, no creo que llegue a experimentar un cambio en su identidad cuantitativa.

La «concepción estándar» sugiere que en el caso de los objetos, la identidad permanece mientras se encuentre inalterable la identidad cuantitativa y en cierta medida la identidad cualitativa. Parfit ejemplifica con una y la misma bola de billar blanca de hace un año con la que hizo una jugada ganadora, y que posteriormente pintó de rojo, ahora entonces, sigue siendo la misma bola de billar en este año, aunque ahora es roja. Su identidad cualitativa cambió, pero no al grado de transformar su particularidad de ser una bola de billar. Si partiésemos esa misma bola

²⁴ Frecuentemente se considera a un embrión como «no persona», hecho que a menudo se utiliza como argumento para justificar moralmente el aborto.

de billar en dos partes iguales, la identidad cuantitativa y cualitativa cambia radicalmente, y lo que hace un año era una bola de billar blanca ahora son dos mitades, cada una con un lado esférico rojo y otro plano de color diferente. Otro ejemplo que respecta a la identidad en los objetos es el siguiente: «supongamos que un artista pinta un auto-retrato y luego, pintando encima, lo convierte en el retrato de su padre. Aunque los dos retratos son más parecidos que una oruga y una mariposa, no son fases en la existencia continua de una misma pintura. El auto-retrato es una pintura que el artista destruyó».²⁵ Aquí nos percatamos que se ha anulado totalmente la identidad cualitativa y cuantitativa de lo que era un auto-retrato. Ya no es la misma pintura ni en cualidad, ni en cantidad, pues es otra. Pero la cosa no es tan sencilla, pues hay casos en los que se torna evidente la insuficiencia de parámetros espacio-temporales para determinar la identidad. Un ejemplo interesante que Parfit usa para contrariar la posibilidad de huecos existenciales en objetos estructurados por elementos diversos, es la del reloj desmontado:

Supongamos que tengo el mismo reloj de oro que le dieron a un muchacho, aunque quede desmontado durante un mes sobre la estantería de un relojero. Según una opinión, en la senda espacio-temporal trazada por este reloj no hubo un reloj en cada uno de los puntos, de modo que mi reloj no tiene una historia de continuidad física plena. Pero durante el mes que mi reloj estuvo desmontado, y no existió, todas sus partes tuvieron historias de plena continuidad. Según otra opinión, aun cuando estuvo desmontado, mi reloj existía.²⁶

Si tomamos la primera opinión como cierta, entonces estamos dándole total crédito a la «concepción estándar» sobre la identidad, que se asienta sobre fundamentos espacio-temporales. Y es aquí donde se nos presenta una dificultad. Si ejemplifico siguiendo ciertos razonamientos que se apoyan en la ciencia ficción como lo hace frecuentemente Parfit, tendríamos lo siguiente: durante el tiempo en que el reloj estuvo desmontado, y dejó por tanto de serlo, cada una de sus piezas que lo

²⁵ D. Parfit. *Razones y personas*. Mínimo Tránsito, A. Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 377-378.

²⁶ *Ibíd.*, p. 378.

constituyeron no dejaron de serlo durante este tiempo. Los engranes siguieron siendo engranes. Pero ¿hasta qué punto? Si fuese posible separar cada uno de los constituyentes de un engrane, entonces tendríamos infinitud de átomos, y más aún, electrones, neutrones y protones. Y cada electrón, protón y neutrón se constituiría a su vez de partículas de las cuales ya no es posible hablar. ¿Hasta qué punto dejaría de existir la partícula más pequeña? En infinitud de identidades se estructura la identidad del reloj. Desde éste ángulo, cualquier objeto sufre la misma suerte. Es por tanto dudosa la naturaleza de la identidad de los objetos en términos espacio-temporales. Y esto, es precisamente lo que muestra Parfit con el siguiente ejemplo:

Supongamos que reparamos de vez en cuando un barco de madera mientras está amarrado en el puerto, y que después de cincuenta años no contiene ninguno de los trozos de madera de los que al principio estuvo construido. Es todavía el mismo barco, porque, como barco, ha manifestado durante esos cincuenta años una continuidad física total. Así es, a pesar del hecho de que ahora está compuesto de pedazos de madera muy diferentes. Tales pedazos podrían ser cualitativamente idénticos a los originales, pero no son los mismos. Algo parecido ocurre en parte con el cuerpo humano. A excepción de algunas células cerebrales, las de nuestro cuerpo son reemplazadas por células nuevas varias veces en la vida.²⁷

Es evidente que la continuidad física estricta no aclara del todo el problema de la identidad. El barco de hace cincuenta años difiere en cierta medida, cualitativamente y sin embargo, sigue siendo el mismo barco y no otro aunque no tenga una pieza de las que tenía hace dicho tiempo. Es posible determinar, mentar, conceptualizar los objetos, y de esta manera imputarles identidad, pero en un plano estricto, la identidad no se reduce al ámbito espacio-temporal cualitativo y cuantitativo. La analogía del barco, con el cuerpo humano, nos trae a la luz lo prescindible de la naturaleza corpórea para delimitar la identidad personal. El cuerpo muda constantemente de células, cada parte mínima del cuerpo sustituye a las células viejas por células jóvenes; y es causa de cáncer el no persistir en este proceso. Aún es un misterio por qué ciertas

²⁷ *Ibíd.*

células cerebrales permanezcan sin variación alguna en su estructura a lo largo de nuestra vida (quizá esto constituya el meollo del asunto). Puede mirar más claramente la perspectiva del criterio físico, veamos el famoso ejemplo de ciencia ficción sobre el teletransportador que Parfit ofrece:

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. Como otros en mi situación, estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la Tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será en ese cuerpo donde me despertaré.²⁸

Si miramos con los ojos del criterio físico de identidad, el teletransporte no es una manera de viajar, sino de morir. La persona que despierta en Marte será otra persona que la que oprimió el botón verde, pues se habrá exterminado cada célula constitutiva suya en la Tierra. Pero en este caso en cada momento que nuestro cuerpo muda en una proporción significativa las células que lo constituyen, estaríamos siendo invariablemente diferentes personas cada año, pues nuestra integridad identitaria se destruiría según esto. La fabricación en serie de 15 millones de muñecas *Barbie* contiene en su sello una identidad común para todas y cada una de las muñecas. Todas son muñecas *Barbie*. Cada una carece por sí sola de un distintivo especial que la haga única. Quien le confiere identidad a cada uno de estos ejemplares son las niñas que juegan con ellas. La niña le da un nombre, un carácter y una historia, según la personalidad de la niña. Pero por sí sólo el material plástico que constituye a la muñeca no la hace ser única. La identidad cuantitativa que si posee no le es suficiente

²⁸ *Ibíd.*, p. 371.

para obtener una identidad propia; de la misma manera el complejo cualitativo de un individuo no basta para proporcionarle identidad. Si apelamos al ejemplo de la clonación humana como un intento para aclarar la idea, por más que mi clon se parezca a *mí*, incluso en la manera de operar racionalmente, no creo que llegue a ser *yo*. Pienso que la copia de mi *yo*, nunca sería yo, sino solo una copia de mi yo con su propia identidad, quizá no cualitativa, como si cuantitativamente semejante a ella misma, pero al fin, una identidad que alude de inmediato a mi corporalidad, e inclusive podría pensar como yo, y es claro que poseería calidad de persona, pero tendría una identidad cualitativa de copia, o copiada; tal copia de *mí*, nunca sería yo, ni yo nunca ella. Ambas seríamos personas diferentes.

Lo que intenta hacer Parfit, con éste y otros ejemplos, es cuestionar nuestras intuiciones cotidianas en torno a la identidad personal. La historia de la teletransportación continúa en los siguientes términos:

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 de usted mismo sin destruir su cerebro ni su cuerpo. Esperamos que sepa apreciar las oportunidades que este avance técnico ofrece». El asistente me cuenta que soy una de las primeras personas que usan el nuevo escáner. Añade que 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 conmigo en privado. 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».²⁹

²⁹ *Ibíd.*, p. 372.

Desde el punto de vista de esta historia, ¿cómo consideramos nuestra identidad personal? ¿Podemos imaginar nuestras reacciones a una situación como la descrita? Parfit sugiere que ante el hecho inminente de la muerte lo que importa no es mi identidad personal, digamos Esther₁ en la Tierra, sino que Esther₂ en Marte es mi copia exacta: tiene mis mismos recuerdos, preferencias, proyectos, gustos. Es yo pero, no obstante, no lo es porque yo voy a morir y ella sobrevivirá. Para Parfit este es el argumento relevante: ¿preferiría morir o sobrevivir aunque sea otra persona? Se trata, según él, de un asunto de elección racional. Si considero que mi identidad personal, como conciencia de mi yo, es lo más importante, entonces estoy abogando por la visión tradicional que se encuentra fuertemente anclada en una egoísmo ontológico, pues sólo importa si sobrevivo si el que sobrevive soy yo y no otro. Si logramos reformular esto, podremos cambiar, a su vez, ciertas ideas en torno a la racionalidad y la moralidad.³⁰

La identidad animal o de diversas formas de vida diferentes al que otorga el precioso estatus de persona, se dirime en un curioso y extremo ejemplo que Parfit nos da sobre la metamorfosis en la mariposa. La mariposa en sus cuatro fases de desarrollo experimenta un cambio total en cada una de ellas, primero es un huevo, luego una oruga, después una crisálida y por último una mariposa. Aquí la identidad cualitativa cambia drásticamente; pero, ¿por qué sigue siendo el mismo organismo, no obstante sus cuatro fases progresivas? Caso contrario: si a un platelminto, o gusano plano cuya naturaleza reproductiva suele ser asexual,³¹ regenerativa o fragmentaria, le dividimos en dos, entonces cada parte de éste organismo se transforma en un organismo independiente. Cada parte se vuelve un gusano único. Y si segmentamos cada gusano producto de dicha división del gusano original, en tres partes cada uno, entonces obtenemos seis gusanos independientes. En este ejemplo, cualquier alteración significativa en alguna porción constitutiva del gusano, implica un cambio radical cuantitativo y por supuesto cualitativo de dicho organismo. No sucede así en

³⁰ *Ibíd.*, p. 397.

³¹ También hay especies de platelmintos que son hermafroditas y pueden autofecundarse.

el caso de «Pelusa», mi perra. Si extrajáramos alguno de sus miembros, como sus patas, no se volvería cada miembro o parte de ella un organismo independiente, ni tampoco «Pelusa», se volvería menos «Pelusa», o medio perro, o perro en menor medida. Entre el gusano y «Pelusa» ciertamente hay una distinción muy grande, porque ambas son formas de vida distintas, cada una producto de diferentes modos de reproducción. El gusano pervive precisamente de dividir en este caso su ser, y por ende su identidad, es decir, su identidad es dividida para poder subsistir. Pelusa es producto de la fecundación de un óvulo con un espermatozoide canino. Primero, como la mariposa, fue un huevo, luego feto, luego cachorro y finalmente lo que es ahora, una perra adulta llamada «Pelusa», juguetona, traviesa, mal educada y consentida. Lo mismo que con la mariposa que ahora tiene unas alas coloridas, de contornos oscuros. Lo que evidentemente distingue a pelusa de una mariposa llamada «Mari», es que pelusa manifiesta al parecer, cierto carácter e indudablemente mayor inteligencia que «Mari», y más aún que el gusano. Nunca podría hablarse de una mariposa amargada o consentida; ni de un gusano atrevido o infeliz. Pero de un perro, aparentemente, si es posible concebir cierto perfil psicológico.

Sin embargo, es preciso no confundir ciertos rasgos instintivos y de estímulo-respuesta que ciertos animales estructuralmente superiores por su mayor complejidad orgánica poseen, como los perros, chimpancés o delfines. El rasgo especialmente distintivo que aleja garrafalmente a las personas, de los animales es la autoconciencia, es decir, la reflexión identitaria, el dar cuenta de sí. En cierta medida, puede ser posible que la senda espacio-temporal continua involucre un elemento que nos constituya en personas. ¿En qué momento el bebé humano, se empieza a convertir en persona? Cuando en el quinto mes de gestación aparenta una forma distinta en comparación a diez años después, pues sufre una transformación total en su fenotipo, obviamente ya no es un feto después de dicho tiempo, pues se espera que sea ahora una persona con pensamientos y voluntad. Peter Carruthers plantea precisamente la

posibilidad de que la influencia temporal sea un criterio para que un ser humano deje de ser persona (un individuo humano muy joven o muy senil).³²

El criterio psicológico de identidad personal deriva en dos vertientes: dualismo e idealismo. Ya indiqué en el primer capítulo que el dualismo proyecta a la mente o alma como el principio identitario, siendo el cuerpo prescindible para tal asunto. El idealismo supone también la identidad en los estados mentales. Parfit manifiesta especial interés en el criterio de la memoria de Locke, que consideramos en el apartado anterior. Piensa que si bien este criterio no es del todo factible, puede tener un cierto grado de viabilidad si se replantea una «conexividad» psicológica como una relación transitiva como canon (en cierto grado) para la identidad personal. La conexividad psicológica consiste en el poseer conexiones psicológicas directas y concretas, mínimas necesarias, que valgan como punto de referencia para asentar una personalidad determinada. «Una relación F es *transitiva* si se cumple que, si X está F relacionado con Y, e Y está F relacionado con Z, X y Z *tienen* que estar F relacionadas. La identidad personal es una relación transitiva. Si Bertie fue la misma persona que el filósofo Russell, y Russell fue la misma persona que el autor de *Por qué no soy cristiano*, este autor y Bertie tienen que ser la misma persona».³³ Sin embargo es imposible tener bastantes conexiones directas, o lo que Parfit llama «conexividad fuerte», pues deja de ser una relación transitiva: «Ahora yo estoy fuertemente conectado a mí mismo ayer, cuando estaba fuertemente conectado a mí mismo hace dos días, cuando estaba fuertemente conectado a mí mismo hace tres días, y así sucesivamente. Pero no se sigue que esté ahora fuertemente conectado a mí mismo hace veinte años, cosa que desde luego no ocurre [...] Por ejemplo, mientras que la mayor parte de los adultos tienen muchos recuerdos de experiencias que tuvieron el día anterior, yo tengo pocos recuerdos de experiencias que tuve cualquier día de hace veinte años».³⁴ En este sentido Parfit desacredita la teoría lockeana que pone como criterio la memoria para la identidad, pero por el mismo hecho de que manifiesta la

³² P. Carruthers. *Introducing Persons*, p. 227.

³³ D. Parfit. *Razones y personas*, p. 382.

³⁴ *Ibíd.*

relación de transitividad como elemento especial para la identidad personal; Locke no distingue este elemento clave: «transitividad». Entonces, la conexividad fuerte no puede ser transitiva y menos criterio de identidad: «Soy la misma persona que yo mismo hace veinte años, aunque ahora no esté fuertemente conectado a mí mismo entonces».³⁵

Pero lo rescatable de esta concepción es la «continuidad psicológica» cuya transitividad no se afecta, al consistir en la posesión de cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte: «X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y sólo si X es psicológicamente continuo con Y, esta continuidad tiene la clase correcta de causa, y no ha tomado una forma ramificada. La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en esto».³⁶ Según el criterio psicológico de identidad, esto es suficiente para estructurar la personalidad, lo que insinúa la despersonalización total en momentos de lagunas mentales, por ejemplo con las personas amnésicas, o personas que sufren anestesia general por un lapso de tiempo, o pérdida del conocimiento por exceso de alcohol u otros estupefacientes. Sin embargo, cedo la razón a Parfit al rechazar que una persona deje de serlo en estos lapsos de tiempo. Parfit propone tres rangos en el sentido causal de la memoria que permiten vislumbrar el sentido en que se puede establecer el criterio psicológico: el restringido, y dos criterios que apelan a un sentido amplio de recuerdo, que consienten una causa fiable o cualquier causa. El criterio restringido propone en palabras simples: si me pasó X suceso, entonces yo debo recordar tal suceso y dicho suceso X constituye parte de mi identidad. Si no recuerdo tal suceso, entonces no me pasó y no puede ser parte de mi «yo». Yo no puede haber sido partícipe de tal suceso. Por ejemplo, si robo algo y no lo recuerdo días después, entonces no lo he robado y no deben juzgarme por eso, porque soy inocente. Esto es precisamente lo que defiende Locke. Este criterio incide arbitrariamente en el criterio físico, pues si volvemos al ejemplo de Parfit:

³⁵ *Ibíd.*, p. 383.

³⁶ *Ibíd.*

Reconsideremos el comienzo de mi historia imaginaria, cuando se destruían mi cerebro y mi cuerpo. El escáner y el replicador producen una persona que tiene un nuevo cerebro y un nuevo cuerpo, pero exactamente iguales, y que es psicológicamente continua conmigo tal y como yo era cuando apreté el botón verde. La causa de esta continuidad es, aunque inusual, fiable. Tanto según el criterio físico como según el criterio psicológico restringido, mi Réplica no sería yo. Según el criterio amplio, sería yo.³⁷

Aquí la causa de *mi* continuidad psicológica, no es una causa normal. Aunque *poseo* la misma secuencia de recuerdos, no la obtengo por un proceso lógico de continuidad en *mi* persona. Se destruye *mi* cuerpo y *mi* cerebro y son copiados en un nuevo cuerpo recuerdos que me pertenecían. Es por esto que para el criterio restringido de continuidad psicológica, no es factible esta *supuesta* forma de viajar, y no soy *yo* quien despierta en Marte, sino otra persona, aunque aquel otro cuerpo tenga la misma historia vivencial que *yo*, antes de *morir* de esta manera. El sentido amplio de continuidad psicológica acepta multiplicidad de causas, incluso inusuales para hacer persistir la identidad personal, y es sólo en este sentido en que Parfit converge con el criterio psicológico de identidad, pero no absolutamente.

Se ha supuesto muchas veces que la identidad tiene una determinación concreta, pero lo extraño es que no se ha dado con tal; se asigna con frecuencia a la propiedad cuantitativa del objeto o del individuo al que corresponde: ¿Quién es Juan? Juan es ese joven estudiante, mexicano sonorenses, soltero, alto; estas propiedades pertenecen a Juan, pero ¿quién es Juan? Juan es ese individuo que se encuentra sentado en la sala de espera de la oficina central de la Rectoría general de la UAM. Pero ¿quién es Juan? Juan es ese individuo que viste pantalón negro y camisa blanca, y cuyo conjunto de células interrelacionadas y espacio-temporalmente distinguibles de otro conjunto de células de estructura similar, posee un cerebro y se puede decir que tiene un carácter muy afable y simpático y a veces es distraído. Pero ¿quién es Juan? Juan es Juan. Pero ¿quién es Juan? Bueno, realmente no importa ¿o debería de

³⁷ *Ibíd.*, p. 384.

importar? Con este ejemplo estamos suponiendo que nuestra identidad se construye por elementos diversos o propiedades (experiencias, condiciones de vida, naturaleza física, etc.), y por ello tiene que ser determinada; sin embargo, por más que busquemos la identidad en todos y cada uno de estos elementos, no está; entonces, ¿cómo podemos suponer que la identidad se encuentra determinada? Esto es contradictorio, y como bien dice Parfit, no es posible. Entonces, habría que darle cabida a una mejor cuestión ¿importa o no la identidad personal? Parfit considera inútil darle importancia a la identidad personal. En todo caso lo que él entiende por ésta, es la continuidad psicológica con la clase correcta de causa, que puede ser cualquier causa. Las numerosas experiencias de alguien, no implican la posibilidad de atribuírselas a ese alguien para definirlo. Es la relación de tales experiencias con el cerebro de la persona, lo que si es posible describir, sin imputárselas a dicha persona. Para Parfit, la identidad personal no se encuentra determinada, y no es lo que importa. Lo que 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».³⁸

§ 6. Por qué sí importa la identidad

Para Parfit, el problema de la identidad personal se resuelve si rechazamos gran parte de nuestras ideas comunes en torno a la identidad. Constituida por la conexividad de hechos particulares estructurados a partir de cierta memoria, lo que podríamos expresar en el principio de causalidad psicológica mínima, la identidad se da si hay hechos conectados entre sí pero ello presupone una identidad previa: los hechos constituyen la identidad y no viceversa. Por ello, Parfit puede sostener que se pueden describir de manera totalmente impersonal, modificando así el criterio lockeano de la identidad personal que lo hacía girar en torno a la memoria. Es decir, Parfit cree que podemos describir nuestras vidas sin suponer ningún «yo» o «ego». Existen recuerdos,

³⁸ *Ibíd.*, p. 399.

sensaciones, percepciones, que no implican necesariamente ningún sujeto; como observa correctamente Álvaro Rodríguez, esta postura acerca a Parfit a Hume. “La ontología de la teoría de Parfit, como la de Hume, es una ontología de átomos psicológicos y, por tanto, a pesar de que es cierto que Parfit menciona en la definición de cuasi-memoria, al requisito causal, toda la mención de este elemento ha de considerarse como algo *extrínseco* también a la continuidad psicológica que él propone: una cadena de relaciones psicológicas que se traslapan intersectadas concebidas *à la* Hume”.³⁹ Y fue precisamente Hume quien concibió la mente como un mero haz de percepciones en el cual no se presenta ningún yo, o algo parecido, a pesar de nuestra inclinación natural en creer lo contrario. Percibimos estados conscientes diferentes que se suceden unos a otros lo que nos otorga la impresión de unidad, pero esta idea es falsa.

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir invariablemente idéntica durante toda nuestra vida. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable.⁴⁰

La continuidad psicológica es real pero no así la identidad personal. Parfit cree que aceptar esta última alternativa es postular, de una manera u otra, la existencia de «egos cartesianos» que preexisten a sus experiencias.⁴¹ No hay que tomar demasiado en serio la «subjetividad», pues desde Hume sabemos la engañosa que puede ser, sobre todo a la hora de intentar definir la identidad. Parfit aboga así por una descripción «objetiva» de la conciencia, despojada de la perspectiva de la primera persona. «Las que se llaman verdades subjetivas no hace falta que impliquen a ningún sujeto de experiencias. Un pensamiento concreto puede *referirse a sí mismo* [...] Y este uso *auto-*

³⁹ A. Rodríguez Tirado. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. UNAM, México, 1987, p. 228.

⁴⁰ D. Hume. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 399.

⁴¹ D. Parfit. *Razones y personas*, p. 452.

referencial no implica la noción de un yo, o sujeto de experiencias». ⁴² De esta forma, Parfit puede sostener que «la identidad no es lo que importa» ⁴³ Para defender su punto de vista, recurre nuevamente a su ejemplo imaginario de la teletransportación a Marte. Si en la Tierra voy a morir mientras que mi copia en Marte sobrevivirá ¿importa si *yo* no sobrevivo mientras mi copia posee todas mis características? Ella podrá cuidar tan bien como yo a mi perra «Pelusa» y hará tan feliz a mi novio como yo misma, y él la tratará con la misma atención y cariño. ¿En verdad importa si yo muero pero mi otro yo vive en estas circunstancias? En este tipo de casos problemáticos, típicos de la literatura analítica sobre el tema, lo que se busca es redefinir conceptos a través de ejemplos que destruyen lo que, en apariencia, eran datos evidentes. Lo más interesante de la postura de Parfit es, a mi juicio, que sin problema alguno niega un papel determinante en la constitución de la identidad a la corporalidad. La teletransportación, la fisión o transplante de cerebros, entre otras situaciones extraordinarias, permiten a Parfit disminuir la importancia del cuerpo como criterio de identidad personal. Tal vez la mejor forma de comprender la postura extrema de Parfit sea teniendo en cuenta su profunda aversión por la visión subjetiva de la conciencia que se encuentra tan arraiga en Occidente. No por nada, Parfit recurre a Buda para mostrar cómo la preocupación por la identidad personal no es algo extensivo a otras culturas. Con Buda, Parfit cree que el dolor, la desgracia se acentúan más por la individualidad y la preocupación por el yo. Liberándonos del yo, nos liberamos del temor a la muerte y al sufrimiento. «¡Oh hermanos!, las acciones sí que existen, y también sus consecuencias, pero la persona que actúa no. No hay nadie que tire esta colección de elementos, y nadie que asuma una colección nueva de ellos. No existe ningún Individuo, es sólo un nombre convencional dado a una colección de elementos». ⁴⁴ En lo que sigue, argumentaré brevemente contra la concepción de Parfit tomando en cuenta otra propuesta sobre la identidad personal que me parece más aceptable.

⁴² *Ibíd.*, pp. 453-454.

⁴³ *Ibíd.*, p 458.

⁴⁴ Buda citado en *ibíd.*, p. 846.

En primer lugar me voy a referir a Bernard Williams. Acertadamente nuestro autor indica que «el problema de la identidad personal existe por dos razones. La primera es la *autoconciencia*: el hecho de que parece existir un sentido peculiar en que una persona es consciente de su propia identidad [...] La segunda razón es que, evidentemente, el simple hecho de decidir la identidad de cierto cuerpo físico no responde al problema de la identidad personal».⁴⁵ Ya lo habíamos indicado antes: gracias a la conciencia de sí es que la identidad personal es posible, pero también, por ello mismo, se torna problemática. Lo que muestra Williams en su ensayo es, entre otras cosas, que el criterio de Locke sobre la identidad personal —la memoria— no puede ser utilizado por la misma para definir su propia identidad, es una estrategia «absurda». ¿Por qué? Por el simple hecho de que para tener recuerdos de algo, memoria, debo suponer que esos recuerdos son míos, es decir, debo suponer ya cierta identidad personal que permite identificar tales y tales recuerdos o acontecimientos como propios. Así, la autoconciencia se presenta más que como una solución en un problema, pues «los hechos de la autoconciencia se muestran incapaces de develar el secreto de la identidad personal, y se nos fuerza a volver de nuevo al mundo de los criterios públicos».⁴⁶ De esta forma, Williams se sitúa en el amplio sector filosófico que define la autoconciencia en términos objetivos o de tercera persona, negando o restando importancia a la perspectiva de la primera persona presente en la autoconciencia. Sin embargo, uno de los aspectos más importantes de la propuesta de Williams es su exigencia de tomar el cuerpo como un criterio fuerte de identidad personal, y vincularlo con otros criterios posibles que, en su conjunto, pueden ofrecer una visión más justa de la naturaleza de la identidad de las personas. «Defenderé que la omisión del cuerpo escamotea todo el contenido a la idea de la *identidad* personal».⁴⁷ La continuidad corporal es un criterio, no el único, de la identidad personal; si consideramos esta afirmación junto al rechazo de la memoria como

⁴⁵ B. Williams. «La identidad personal y la individuación», en *Problemas del yo*. UNAM, México, 1986, p. 11.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 23.

criterio de identidad, veremos que es necesario complementar los criterios físicos y psicológicos de identidad personal para poder enfrentar esos casos que ya no siendo propios de la ciencia ficción —como en el caso de Parfit— también son muy difíciles: la personalidad múltiple. El caso que documenta Williams, el de la señorita Beauchamp, es una muestra que la identidad personal es una cuestión que remite, finalmente, a la percepción que tiene el individuo de sí mismo más que a los criterios que exigimos nosotros para saber si es el mismo que dice ser. Con esto estoy defendiendo una postura en la que considero la perspectiva de la primera persona como el enfoque correcto en torno a la identidad personal. Pues, hasta ahora, lo que hemos mostrado es que los criterios de identidad son de identificación «objetiva», para una tercera persona y no para el propio individuo. A través el «yo», en tanto que indexical, definimos a una persona en tanto agente que se le atribuye una acción o intención, pero también una capacidad de autodesignación y de imputación.⁴⁸ Por ello, «la perspectiva de la primera persona es constitutiva de la misma conciencia».⁴⁹ En la utilización del pronombre personal se designa tanto una existencia insustituible como un acontecimiento individualizado por la historia.

Si rechazamos la subjetividad de la experiencia, tendremos que aceptar la identidad personal no importa. Pero la identidad sí importa ¿por qué? Por el simple hecho que más allá de poder justificar epistémicamente un criterio objetivo de identidad personal, poseo una perspectiva del mundo, que enriquecida por mi relación con los demás, me va constituyendo poco a poco en lo que soy. Nunca podré decir «soy nada», pues ontológicamente soy «alguien» siempre: una subjetividad. Esta idea queda expresada de manera inmejorable a través de la propia señorita Beauchamp: «Cuando la señorita Beauchamp estuvo casi curada, y sólo ocasionalmente recaía en las disociaciones, hablaba libremente de ella misma como habiendo sido B_1 y B_4 . “Estos diferentes estados le parecen en gran parte diferencias

⁴⁸ H.-N. Castañeda. «Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self. Ascription View of Believing», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*, pp. 143-179

⁴⁹ N. Eilam. «The First Person Perspective», en *Proceedings and the Aristotelian Society*, 95 (1995), núm. 1, pp. 52-53.

de humor. Los lamenta, pero no intenta excusarlos porque ella dice: '*después de todo, se trata siempre de mí*'». ⁵⁰

⁵⁰ B. Williams. *Problemas del yo*, p. 34.

No me conozco tal y como soy, sino sólo
como me represento a mí mismo.

I. Kant
Crítica de la razón pura

§ 7. La conciencia: ¿problema filosófico o biológico?

En los anteriores capítulos he tratado de esbozar algunos de los problemas que implican preguntarnos por la naturaleza de la subjetividad: lo mental y la identidad personal. Ahora quisiera abordar una serie de cuestiones que se encuentran estrechamente relacionadas entre sí. He sostenido que existe una dependencia conceptual entre nuestra idea de identidad personal y la manera en que comprendemos lo mental. La filosofía moderna, a través de sus distintas versiones (idealismo, racionalismo, empirismo, etc.), buscó precisamente en el ámbito de lo mental la fuente de la identidad personal, pero esta postura, por lo general, trajo consigo la defensa del cierto sustancialismo con respecto a la naturaleza de lo psíquico; esta postura llegó a tener apologistas incluso en pleno siglo XX como veremos enseguida. El dualismo que se desprende de esta visión ya ha sido cuestionado radicalmente por la filosofía analítica de la mente a través de Wittgenstein, Ryle y muchos otros. Ya he mencionado algunos de sus argumentos al principio de esta investigación; lo que me interesa exponer en este capítulo es un problema que de hecho se encuentra presente, de manera implícita, en todos los temas que hasta ahora he tratado: la naturaleza de la conciencia y su relación con la autoconciencia y la subjetividad. El problema es vasto y los aportes de la filosofía, la

neurobiología, la psicología, las ciencias cognitivas, son constantes y variadísimos. Por ello, buscaré plantear la cuestión desde la temática de mi investigación: la identidad personal y la subjetividad. Pues es indudable que para estudiar la introspección, los fenómenos mentales, la perspectiva de la primera persona, o la identidad personal, debemos tener un presupuesto básico: la existencia de la conciencia. Con ello estoy comprometiéndome con una tesis fuerte: la conciencia es un fenómeno que puede ser estudiado y conocido pese a su aparente naturaleza problemática, y es lo que da sentido a la pregunta por la identidad personal y, en general, por la subjetividad humana. Voy a argumentar que el problema de la conciencia es resultado de los conceptos y categorías que utilizamos para referirnos a él. Pese al tiempo transcurrido, seguimos planteando el asunto con las mismas herramientas que elaboraron Descartes y otros filósofos modernos. Los avances de las ciencias del cerebro y las ciencias cognitivas nos pueden dar herramientas nuevas para resolver un viejo problema; pero tal vez no.

La situación actual es, en este sentido, desconcertante, pues en lugar de aclarar el problema se busca disolverlo: la conciencia acaba por desaparecer como un «pseudoproblema» de la filosofía. Esto es claro en el tratamiento que el positivismo lógico dio del problema. Por ejemplo, Rudolf Carnap planteó que los fenómenos mentales pueden y debían ser reducidos a un lenguaje fisicalista para poder eliminar los equívocos propios de la carga mentalista en que se expresan. Lo que busca Carnap es rechazar la ontología que supone el lenguaje del mentalismo: el dualismo. Para Descartes y muchos otros, los fenómenos mentales se refieren a un tipo de acontecimiento muy especial: fenómenos no físicos. Esta formulación cartesiana de lo mental es una fuente inagotable de errores filosóficos. Para Carnap, «todas las proposiciones de psicología describen acontecimientos físicos, a saber, la conducta física de los humanos y de otros animales».¹ El lenguaje fisicalista es «universal» y permite distinguir entre aquellas proposiciones que tienen sentido de los que carecen

¹ R. Carnap. «Psicología en lenguaje fisicalista», en A. J. Ayer (compilador). *El positivismo lógico*. FCE, 1978, Madrid, p. 171.

de él, es decir, «pseudoproposiciones». Carnap defiende así un incipiente conductismo lógico en la medida en el que los enunciados de la experiencia mental deben ser traducibles a proposiciones relativas a estados físicos o conductas que, por ello mismo, son analizables por la ciencia. La idea de Carnap es mostrar el lenguaje de la psicología no permite superar el mentalismo que supone el dualismo cartesiano. Si hay algo así como fenómenos mentales estos tienen que ser físicos, objetivos, traducibles a un lenguaje fisicalista.² Y si esto es verdad, en la psicología también existen leyes físicas muy a pesar de lo que Descartes dijo al respecto; no hay que oponernos «sentimentalmente» a esta evidencia.³ Lo que pasa, cree Carnap, es que tenemos tan arraigado en nuestro lenguaje el mentalismo como algo sólo accesible de manera privilegiada que no hemos reparado que lo mental no posee una naturaleza distinta de lo físico, es decir, se trata de algo observable. Esto es claro en su respuesta al problema de las otras mentes: podemos saber algo de los estados mentales de otras personas únicamente a través de las conductas que muestran. Lo importante de la postura de Carnap es la afirmación de la correspondencia estricta entre estados mentales y sucesos físicos.

Visto desde esta perspectiva, el problema de la conciencia sigue definiéndose desde la relación entre mente y cuerpo, y por ello continua atascado en la terminología del dualismo. Pues hablar de «dualismo» (de propiedades o no), «materialismo» (reductivista o no), «funcionalismo», «epifenomenismo», «monismo», y otras posturas que intentan dar una respuesta a esta cuestión, es seguir manteniendo una visión sobre la conciencia que tiene muchas premisas, algunas no muy claras. A mí parecer podemos indicar al menos cuatro:

1. El problema de la conciencia, la autoconciencia y la subjetividad (y todo lo que implican), depende lógica y estructuralmente de nuestra concepción del problema mente-cuerpo.

² *Ibíd.*, p. 172.

³ *Ibíd.*, p. 173.

2. Se busca mostrar que lo mental no es algo distinto de lo físico; aceptar lo contrario implicaría asumir de una manera u otra, algún tipo de dualismo.
3. El dualismo es inconsistente con nuestra visión actual de la realidad y contradice los resultados de las ciencias.
4. Esto lleva a rechazar la existencia real de los estados subjetivos; todo aquello que entendemos como parte de lo mental es negado porque no puede ser explicado de manera objetiva.

O en otras palabras: el punto de vista subjetivo no es aceptado, pues implica, o mejor dicho, lo implican en una concepción dualista. Si esto es así, ¿cómo debemos entender la conciencia? La cuestión es muy importante para definir nuestra idea de identidad personal, pues dependiendo de nuestra respuesta podremos sostener que poseer identidad implica tener conciencia de uno mismo, pero si la conciencia es negada también se niega la identidad de las personas.

Muchos pensadores han intentado así dar una respuesta al problema de la naturaleza de la conciencia. Aquí voy a exponer algunos de los argumentos que considero más relevantes pero siempre tomando en cuenta que el asunto que me interesa aclarar es cómo la conciencia forma parte fundamental de lo que somos nosotros, los seres humanos, y que si no delimitamos adecuadamente los problemas que implica caeremos en un mar de confusiones. Actualmente, son los neurocientíficos los que, aparentemente, han tomado la batuta en el estudio de la conciencia, pues están convencidos de que la ciencia posee mejores herramientas teóricas para el estudio de la subjetividad humana, o al menos son mejores de las que posee la filosofía. En esta concepción juega un papel fundamental la visión de la biología evolucionista en tanto que considera que la conciencia es resultado de un largo proceso en el que están implicados tanto el entorno cultural como la propia constitución natural de los seres humanos. Si no poseyéramos un sistema nervioso altamente especializado, un cerebro con ciertas características (tamaño, división de funciones, etc.), difícilmente podríamos hacer las cosas que cotidianamente

realizamos. Gracias al dualismo, que fue popularizado por Descartes pero que ya era aceptado en Occidente desde hace mucho tiempo atrás, nos hemos acostumbrado a creer que las personas poseemos un alma o mente y cuerpo. Esta idea se encuentra fuertemente arraigada en gran parte de las culturas occidentales y no occidentales gracias a las diversas religiones que colaboran en reforzar esta concepción de lo humano. Tal vez sólo las personas con cierta cultura científica o con una actitud escéptica generalizada, aceptan lo que para los neurocientíficos es algo evidente: el alma o la mente no existe; no al menos como se creyó durante mucho tiempo: como una entidad que posee una naturaleza distinta e independiente de lo físico.

Frente a los caminos sin salida que se han ido sucediendo uno tras otro en el campo de la filosofía de la mente, las neurociencias constituyen una alternativa teórica plausible. Pero para poder resolver un problema es necesario saber cuál es la naturaleza de nuestro objeto de estudio; aquí parece radicar toda la cuestión: todos somos conscientes o creemos lo que significa eso, pero no sabemos lo que es la conciencia y qué la provoca. Como nos recuerda Crick, una de las maneras en que se trató de dar una respuesta a esta interrogante fue a través de la psicología introspectiva a finales del siglo XIX en Alemania. Este tipo de psicología buscaba mostrar que el conocimiento de lo mental era posible por medio del acceso privilegiado que tenemos a nuestros estados de conciencia.⁴ Esta postura ha sido rechazada desde que el conductismo asumió la hegemonía en el campo del estudio de la mente. Si había vida mental esta tenía que ser explicada en términos objetivos: conductas y estímulos. Así, lo más plausible es no comprometernos con ninguna concepción de la conciencia hasta que no tengamos alguna que sea aceptada por todos. «Todo el mundo tiene una idea aproximada de lo que se quiere decir con la palabra conciencia. Es mejor eludir una definición *precisa* de la conciencia por los peligros que comporta una definición prematura. Hasta que no se comprenda mejor este problema, todo intento de hacer una definición formal probablemente será

⁴ F. Crick. *La búsqueda científica del alma*, p. 18.

desorientador o muy restrictivo, o las dos cosas a la vez».⁵ Esta precaución metodológica de Crick corresponde, en general, a la que asumen los neurocientíficos, pues en la necesidad de defender una perspectiva objetiva en el estudio de la conciencia no atinan a dar un cuadro coherente de aquellos fenómenos que están implicados en lo mental. Esto es claro en el caso de los llamados *qualia* y que corresponden, de manera general, a lo que los filósofos empiristas llamaron las «cualidades secundarias».⁶ Si la percepción del rojo (la «rojez del rojo» la llama Crick),⁷ es algo que «no puede ser comunicado a otro ser humano con absoluta precisión»,⁸ es porque de entrada se está situando el problema de los *qualia* como un problema inexplicable en términos objetivos. Yo no puedo saber nada de lo que ve, siente o percibe alguien, y si esto es así entonces pierde legitimidad el preguntarnos por ese tipo de fenómenos. Crick cree que la cuestión radica en poder identificar de manera estricta qué tipo de «correlato neuronal» provoca o es la causa de que yo vea el rojo con una determinada rojez, o sea, que aboga por una cierta correspondencia entre estados físicos y estados mentales. «O dicho de otro modo: puede que seamos capaces de decirle que usted percibirá el color rojo si y sólo si ciertas neuronas (y/o moléculas) de su cabeza se comportan de determinada manera. Lo cual puede sugerir, o quizá no, *por qué* usted experimenta la vívida sensación del color y por qué un cierto tipo de comportamiento neuronal hace necesario que usted vea el color rojo, mientras que otro diferente hace que usted vea el azul, en lugar de ocurrir al revés».⁹ Crick establece aquí una de las tesis clásicas de la perspectiva científica sobre la mente y que ya encontramos en Churchland y Carnap: la identidad entre procesos físicos y mentales. Este es un tema ampliamente tratado en la literatura especializada. Aquí

⁵ *Ibíd.*, p. 26.

⁶ «El problema de explicar los estados cualitativos internos del sentir y del advertir llamados *qualia* no es un aspecto del problema de la conciencia que pudiéramos dejar de lado; es el problema de la conciencia, y *qualia* no es sino un malhadado nombre para la conciencia de todos los estados conscientes». J. R. Searle. *El misterio de la conciencia*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 55.

⁷ F. Crick. *La búsqueda científica del alma*, p. 11.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

únicamente intentaré mostrar algunas de sus consecuencias para el tema de nuestra investigación.

De acuerdo con Crick y Churchland, al lograr establecer una correspondencia estricta entre acontecimientos físicos y psicológicos, estaríamos en condiciones de explicar de manera objetiva la conciencia. Pero creo que ninguno de ellos tiene en cuenta un problema que se desprende de su postura: si se pudiera encontrar la forma de relacionar un suceso físico de manera estricta con uno mental ello no supondría dar una respuesta a la naturaleza cualitativa de este último. Según Crick, «si resultara que el correlato neuronal del rojo es exactamente el mismo en su cerebro y en el mío, sería científicamente plausible inferir que usted ve el rojo como yo lo veo». ¿Cómo es posible que un acontecimiento físico, objetivo, pueden causar experiencias subjetivas, cualitativas? En *La búsqueda científica del alma* Crick esboza una teoría de la conciencia mostrando que esta puede ser explicada a través de la actividad de las redes neuronales y los distintos mecanismos especializados que se involucran en la actividad cerebral como los llamados «disparos neuronales» que constituyen la base biológica de la conciencia. Percibir un objeto y sus cualidades (color, forma, movimiento, olor, etc.) es posible por la existencia de redes neuronales que se activan a través de la percepción visual y que conectan los distintos atributos de las cosas en una unidad —el objeto experimentado—. «Koch y yo hemos llevado esta idea un paso más allá, al sugerir que este disparo sincronizado a ritmo o próximo a una oscilación gamma (del orden de 35 a 75 hercios) *podría ser el correlato neuronal de la conciencia visual*».¹⁰ De manera que la conciencia «está asociada a ciertas actividades neuronales».¹¹ Sin asumir una postura reduccionista explícitamente, Crick plantea implícitamente un reduccionismo en tanto que cree que la conciencia puede explicarse a través de otras instancias —las redes neuronales— que no son ellas mismas la conciencia. Coincide así con la postura de Paul M. Churchland que ya habíamos aludido en el primer capítulo en torno al «materialismo eliminativo».

¹⁰ *Ibíd.*, p. 306.

¹¹ *Ibíd.*, p. 314.

El materialismo eliminativo es la tesis que sostiene que nuestra concepción de sentido común acerca de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan esencialmente defectuosa que tanto sus principios como su ontología serán eventualmente desplazados, más que reducidos con fluidez, por una neurociencia completa. Nuestra comprensión mutua y aun nuestra introspección podrán ser entonces reconstituidas dentro del marco conceptual de la neurociencia completa; una teoría que esperamos que sea mucho más poderosa que la psicología de sentido común a la que desplaza y, en general, mucho más integrada a la ciencia física.¹²

Sin embargo, en este punto coincido con la postura de John Searle respecto a que pese a los esfuerzos de Crick y otros neurocientíficos, aún no se ha logrado dar un argumento convincente en torno a la conciencia puesto que los esbozados hasta ahora tienden a eliminarla como una cuestión legítima. Pues todas nuestras experiencias subjetivas, desde sentir dolor o cosquillas, hasta creer que la pobreza es un problema social que urge resolver, son acontecimientos que no pueden ser explicados —reducidos— a disparos neuronales, sinapsis y demás instancias biológicas de manera meramente causal.

Parece que hay algo más, pero ¿qué es? Searle propone la siguiente definición de conciencia: «“conciencia” alude a aquellos estados del sentir y del advertir que, típicamente, dan comienzo cuando despertamos de un sueño sin sueños y continúan hasta que nos dormimos de nuevo, o caemos en un estado comatoso, o nos morimos, o, de uno u otro modo, quedamos “inconscientes”». ¹³ De manera que la conciencia viene y va, algunas veces somos conscientes y otras no. Por ello, advierte de manera atinada, no debemos confundir «conciencia» con «autoconciencia», y «así definida, la conciencia es un fenómeno interno, en primera persona». ¹⁴ Searle concibe la conciencia como un «rasgo biológico de ciertos organismos en exactamente en el mismo sentido de “biológico” en el que la fotosíntesis, la mitosis, la digestión y la

¹² P. M. Churchland. “El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales”, en E. Rabossi (compilador). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 43.

¹³ J. R. Searle. *El misterio de la conciencia*, p. 19.

¹⁴ *Ibíd.*

reproducción son rasgos biológicos de los organismos».¹⁵ Pese a ello, no plantea una postura negadora de la conciencia. ¿Podemos asumir de manera coherente una perspectiva biológica de la conciencia y defender, a su vez, su irreductibilidad a criterios puramente físicos? La cuestión es mostrar que tal vez la fuente del problema radica no tanto en los supuestos epistemológicos sino en los ontológicos en los que se define la conciencia. Ello es claro si tenemos presente el mapa de las distintas posturas que se pueden asumir frente al problema mente/cuerpo. Se puede ser dualista o monista; si uno es monista puede ser idealista o materialista, y si se es materialista se puede sostener el conductismo o el fisicalismo, etc. ¿Es correcta esta concepción? ¿No es la alternativa entre monismo y dualismo ella misma deudora del problema que pretende resolver? El problema de la conciencia puede ser resuelto en la medida en que las categorías que utilizamos para plantearlo dejen atrás este marco conceptual ambiguo. Tal vez tenga razón Searle al sostener que algo anda mal en la filosofía de la mente cuando de manera generalizada se rechaza la subjetividad y la conciencia a favor de un punto de vista objetivo y supuestamente científico. ¿No será que la concepción de la realidad física que suponen las ciencias no es la adecuada para poder dar cabida a la conciencia? Me parece que es aquí donde precisamente radica el problema «ontológico» de la conciencia.

Dado el éxito de las ciencias físicas no es sorprendente que en nuestro estadio de desarrollo intelectual la tentación sea degradar el estatus de las entidades mentales. Así, la mayor parte de las concepciones materialistas de la mente, actualmente en boga —tales como el conductismo, el funcionalismo y el fisicalismo— terminan negando implícita o explícitamente que haya cosas tales como las mentes del modo en que las pensamos ordinariamente. Esto es, niegan que, en realidad, tengamos *intrínsecamente* estados subjetivos, conscientes mentales, y que sean tan reales y tan irreductibles como cualquier cosa del universo.¹⁶

¹⁵ J. R. Searle. *El redescubrimiento de la mente*. Crítica, Barcelona, 1996, p. 105.

¹⁶ J. R. Searle. *Mentes, cerebros y ciencia*. Cátedra, Madrid, 2001, p. 19.

§ 8. Autoconciencia e identidad: la perspectiva de la primera persona

En la búsqueda de argumentos contra las posturas que abogan por una eliminación o reducción de la conciencia, algunos filósofos volvieron a beber de las fuentes del cartesianismo de manera explícita, como Karl R. Popper. En una obra cuyo título original es *Knowledge and the body-mind problem. In defense of interaction*, Popper plantea la existencia de tres mundos: el físico (1), el mental (2) y el cultural (3). Con ello pretende mostrar que el ámbito de lo mental es irreducible al físico pero que, no obstante interactúa con él y produce por medio de esa interacción cultura. El esquema es muy sencillo y con él Popper pretende mostrar que la visión del materialismo simplifica las cosas y no logra explicar cómo lo físico causa lo mental; por ello prefiere hablar de interacción entre lo físico y lo mental, es decir, parte de que existen esos ámbitos y que son algo irreducible entre sí. «Pienso que se trata de simple sentido común el aceptar, al menos provisionalmente, que, de hecho, existe esta interacción entre los estados (o procesos) físicos y los estados (o procesos) mentales, o entre los mundos 1 y 2. Y dado que se puede decir que las cosas que interactúan son reales, podemos aceptar que la realidad de estos dos mundos. Así, puedo describirme a mí mismo como *dualista* cartesiano. De hecho, supero incluso a Descartes: soy un *pluralista*, ya que también acepto la realidad de un *tercer mundo*».¹⁷ Y es precisamente contra este «sentido común» con el que luchan las distintas posturas materialistas. ¿Podemos aceptar esta tesis de Popper? El mundo 3 está constituido por entidades como teorías físicas, matemáticas, obras de arte, teatro, música, así como objetos que han sido transformados por el trabajo pero también por el intelecto humano.¹⁸ Pero el problema con la postura de Popper radica cómo puede argumentar que el mundo 2, siendo ontológicamente diferente de los mundos 1 y 3, puede interactuar con ellos. Sin apelar a ninguna glándula pineal, Popper se contenta con afirmar el hecho de que existen sucesos físicos, mentales y culturales. Ello es

¹⁷ K. R. Popper. *El cuerpo y la mente*. Paidós, Barcelona, 1997, pp. 36-37.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 37.

indudable, pero ¿cuál es la relación que existe entre ellos? ¿Pueden existir independientes uno de otros? Si es tan cartesiano como presume serlo, Popper se vería obligado a aceptar esta hipótesis, lo que es una postura difícil de defender, pues no tiene mucho sentido sostener que puede existir, por ejemplo, una obra de arte sin materia (mundo 1) o sin la intervención de una mente (mundo 2) que la haya concebido. Por ello creo que el dualismo es una postura muy difícil de sostener incluso apelando a los atractivos, en ocasiones, argumentos de Popper.

Traje a colación su postura por que creo que nos muestra que la vía del mentalismo, entendiendo con ello la aceptación del dualismo cartesiano, no parece un camino transitable para aclarar el problema de la conciencia y lo que implica. En este apartado quiero esbozar mi postura sobre esta cuestión y que ya he intentado indicar en el capítulo 2 cuando abordé el problema de la identidad personal. Ahora quisiera adentrarme en un tema que ya se ha indicado arriba: la perspectiva de la primera persona como el acceso adecuado para tratar el problema de la conciencia y el de la identidad personal. Esta tesis implica muchas y complicadas cuestiones que han ocupado prácticamente a todos los grandes filósofos modernos desde Descartes: la naturaleza de la conciencia como una actividad o cualidad reflexiva, es decir, la forma en que la conciencia permite la posesión de autoconciencia y cómo esta, a su vez, posibilita la identidad personal. Aquí no voy a argumentar, como en la tradición del idealismo alemán, que el paso de la conciencia a la autoconciencia se realiza por la vía de una dialéctica del reconocimiento tal y como sostuvo Hegel.¹⁹ He preferido abordar la cuestión desde la tradición «analítica» por el simple hecho de que estoy convencida que ofrece algunas ventajas teóricas, especialmente por la importancia que en ella tiene la problemática de la perspectiva de la primera persona. El primer punto a precisar es que es necesario no confundir «conciencia» con «autoconciencia», algo que suele hacerse muchas veces pero que tiene como resultado equívocos en torno a la naturaleza de la subjetividad humana. «La mayoría de los estados conscientes, sentir

¹⁹ A. Honneth. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 45-81.

un dolor, pongamos por caso, no entrañan necesariamente autoconciencia. En algunos casos especiales uno es consciente de sí mismo como estando en ese estado de conciencia. Cuando nos preocupamos demasiado, por ejemplo, podemos llegar a ser conscientes de nosotros mismos como preocupados inveterados, pero la conciencia como tal no implica la autoconciencia».²⁰ Pero también es necesario señalar que sin conciencia es imposible tener autoconciencia; tal vez una de las formulaciones más claras de esta cuestión se encuentra en Kant. «“Yo soy consciente de mí mismo”. Éste es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como objeto. Cómo es posible que yo, el “yo pienso”, me sea un objeto (de intuición) y pueda diferenciarme así de sí mismo es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un *factum* indudable».²¹ Kant expresa así el «misterio» que implica la conciencia de sí mismo: uno se percibe percibiéndose que percibe. La autoconciencia se define como la capacidad de tener conciencia de conciencia, o mejor dicho, conciencia del yo. La temible palabra «yo» remite, para muchos filósofos de filiación analítica, al dualismo sustancialista cartesiano, tanto así que Wittgenstein, según testimonio de Friedrich Waismann, llegó a sostener que «la palabra “yo” pertenece a aquellos términos que se podrían eliminar del lenguaje».²² La manera en que Descartes o Kant plantearon el «yo» era sólo posible por un error categorial (Ryle) o mejor dicho, por un error gramatical en la medida en que designaron con esta palabra a una supuesta entidad. Si tiene razón Searle, la autoconciencia es un tipo especial de conciencia, es una percepción de uno mismo que se expresa en la idea de la unidad de las distintas experiencias. «Kant, con su habitual talento para las frases pegadizas, llamo a eso la “unidad trascendental de la apercepción”».²³ Pero dicha unidad no supone una cosa o entidad sustancial sino que es la forma en que la subjetividad humana experimenta el mundo en general. Se trata de una tesis ontológica, pues la

²⁰ J. R. Searle. *El misterio de la conciencia*, p. 20.

²¹ I. Kant. *Los progresos de la metafísica de Leibniz a Wolff*. Tecnos, Madrid, 1987, p. 31.

²² F. Waismann. *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*. FCE, México, 1973, p. 44.

²³ J. R. Searle. *El misterio de la conciencia*, p. 42.

manera en que experimentamos el mundo siempre se realiza desde una determinada perspectiva: la primera persona.

Sin embargo, esta tesis parece no ser muy convincente para algunos filósofos; pues consideran que el acceso privilegiado y el conocimiento por introspección son residuos de mentalismo que deben ser rechazados. Para Wittgenstein «una de las ideas filosóficas más peligrosas es, curiosamente, la de que pensamos con la cabeza o en la cabeza. La idea del pensar como un proceso en la cabeza, en un espacio absolutamente cerrado, tiene el carácter de algo oculto».²⁴ La perspectiva de la primera persona es así caracterizada como algo «misterioso» sólo accesible para quien la posee. Daniel Dennett ha sostenido, por ejemplo, que la perspectiva de la primera persona es una de las diversas expresiones del llamado «teatro cartesiano», en tanto que sigue operando bajo un presupuesto epistemológico dualista: la inmediatez e infalibilidad de las experiencias en primera persona pero que, no obstante, son imposibles de confirmar objetivamente. Para evitar esta dudosa vía, Dennett propone una «heterofenomenología» frente a la «fenomenología» en primera persona que, generalmente, han asumido los filósofos para abordar el problema de la conciencia. Desde Descartes hasta Husserl, este ha sido el enfoque predominante: se parte de la propia experiencia y después se generaliza como si todos estuviéramos de acuerdo en que la introspección es un conocimiento válido y compartido. Contra esta idea, Dennett propone una fenomenología pero llevada a cabo desde la perspectiva de la tercera persona, es decir, una fenomenología objetiva que no sucumba a la tentación de la perspectiva de la primera persona. «Dado que nunca podremos “mirar directamente” dentro de las mentes de las personas y sólo podemos creer en su palabra, todos aquellos hechos que tengan que ver con los eventos mentales no forman parte del corpus de datos de la ciencia, ya que estos nunca podrán ser verificados por métodos objetivos».²⁵ Poder estudiar objetivamente algo que sólo se presenta de manera subjetiva: este es el gran problema de la conciencia y la

²⁴ L. Wittgenstein. *Zettel*. UNAM, México, 1985, § 605-606.

²⁵ D. C. Dennett. *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 83.

autoconciencia. La sugerencia de Dennett respecto a abandonar la perspectiva de la primera persona para el estudio de la conciencia obedece a la opinión dominante en la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas de que la subjetividad es un residuo de cartesianismo. No hay un «punto de vista» subjetivo o del observador privilegiado. «Ésta es una de las ideas fundamentales que tenemos sobre la mente —o sobre la conciencia—. Una mente consciente es un observador que recoge un subconjunto limitado de toda la información disponible».²⁶ El «teatro cartesiano» consiste en sostener que es la mente el lugar en el cual las experiencias conscientes se localizan físicamente en el cerebro. El problema con este modelo, que se encuentra fuertemente arraigado en nosotros, es que nos lleva a aceptar una serie de concepciones que desde Wittgenstein ya no son sostenibles; por ejemplo: distinguir entre una experiencia «interior» y una «exterior», entre un mundo de pensamientos y otro de sucesos físicos. Según esto, la experiencia en general parte así del interior hacia el exterior; contra esta tesis Dennett propone concebir la conciencia desde el modelo de «versiones múltiples» en la que no cabe sostener la idea de un «observador» o «centro» que procesa información o la selecciona para luego generar una representación.

Quando una porción especializada del cerebro ha llevado a cabo la «observación» de un rasgo determinado, el contenido informativo queda fijado y no tiene por qué ser enviado a alguna otra parte para ser rediscriminado por un «maestro» discriminador. En otras palabras, el proceso de discriminación no conduce a una *representación* del rasgo discriminado en beneficio de los espectadores del Teatro Cartesiano, porque no hay ningún Teatro Cartesiano.²⁷

Dennett sostiene más adelante que la conciencia, es un complejo sistemas de versiones múltiples, es decir, es un sistema que no requiere de un centro de representaciones, como supuso Descartes, sino que opera a través de diversos subsistemas independientes entre sí. La conciencia es así un producto tanto de la evolución biológica como de la evolución cultural, pero es esta última la que parece ejercer una

²⁶ *Ibíd.*, p. 115.

²⁷ *Ibíd.*, p. 127.

influencia más determinante. ¿Por qué? Dennett acepta la tesis de Dawkins de los «memas» que desarrolla en su obra *El gen egoísta*. ¿Qué es un «mema»? Una unidad de transmisión de información semejante a los genes pero que en este caso no lleva información biológica sino cultural. Ejemplo de ello, según Dennett, es la rueda, ir vestido, el alfabeto, el calendario, el ajedrez, etc.²⁸ Para sostener su propuesta, Dennett concibe la conciencia según el modelo computacional de un sistema de procesamiento de información. Somos una máquina, sin fantasma eso sí, pero finalmente una máquina que procesa «memas»: «La conciencia humana es por sí misma un enorme complejo de memas (o, para ser exactos, de efectos de memas en el cerebro) cuyo funcionamiento debe ser equiparado al de una máquina virtual “*von neumanniana*” implementada en la *arquitectura paralela* del cerebro, la cual no fue diseñada para este tipo de actividades. La potencia de dicha *máquina virtual* se ve enormemente potenciada por los poderes subyacentes del *hardware* orgánico sobre el que corre».²⁹ Desde esta perspectiva, no es nada raro que Dennett niegue la existencia de los *qualia*, pues ser consciente no consiste más que en realizar un programa de computadora. Las computadoras procesan información y no por eso poseen estados subjetivos; eso mismo sucede con nosotros. La subjetividad de las experiencias es así negada a favor de una visión muy cercana a la sostenida por la inteligencia artificial. Las máquinas que procesan datos no poseen estados de conciencia, internos, cualitativamente diferenciados, y eso somos nosotros: máquinas no artificiales sino biológicas pero que en el fondo hacen lo mismo. No por nada Dennett cree que no podríamos distinguir entre un zombi y una persona normal, pues todos somos en realidad zombis, o algo muy parecido a ellos. De ahí que apelar a los estados internos, a la subjetividad de la experiencia para poder diferenciarnos de cualquier tipo de procesador —y zombis— sea una estrategia poco convincente. Si un zombi no es consciente ¿puede sentir frustración, ira o despecho aunque actúe tan bien que parezca que sí?

²⁸ *Ibíd.*, p. 214.

²⁹ *Ibíd.*, p. 223.

Pero, ¿qué importancia puede tener, se preguntará usted, que los deseos de una criatura se vean frustrados si no son deseos *conscientes*? Mi respuesta: ¿por qué debería ser más importante si fueran conscientes, especialmente si la conciencia fuese, como muchos piensan, una propiedad que siempre escapará a todo intento de investigarla? ¿Por qué deberían ser las esperanzas frustradas de un «zombi» menos importantes que las esperanzas frustradas de una persona conscientes? Estamos ante un juego de espejos que es preciso descubrir y dismantelar. La conciencia, nos dicen, es lo que importa, pero después se aferran a doctrinas de la conciencia que nos impiden sistemáticamente llegar a comprender *por qué* es importante. Postular la existencia de cualidades interiores especiales que no sólo son privadas e intrínsecamente valorables, sino también inconfirmables e investigables no es más que puro oscurantismo.³⁰

La concepción de la conciencia como algo cualitativo y que se ofrece siempre en primera persona es «puro oscurantismo». Explicar la conciencia significa mostrar que ésta no existe en tanto que estado subjetivo. ¿Entonces se trata de algo objetivo? Algunos neurocientíficos han apostado por esta vía y creen firmemente que el estudio científico de la conciencia puede, a la larga, proporcionarnos una visión más clara y aceptable de lo que es la vida subjetiva. Antonio Damasio defiende que la concepción tradicional de la subjetividad se halla sumida en un fin de errores; las neurociencias han intentado desmontar los lugares comunes que generan estas confusiones conceptuales. El más importante es sin duda el dualismo cartesiano. Es lo que Damasio llama el error de Descartes. ¿En qué consiste?

Este es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas

³⁰ *Ibíd.*, p. 461-462.

de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico.³¹

Tomando como base de sus reflexiones esta crítica al dualismo cartesiano, Damasio propone, al igual que Crick, Churchland, y Dennett, que el estudio objetivo de la conciencia —a partir de la neurobiología y la neurofisiología— establecerá unas mejores bases para la comprensión de la subjetividad. Su hipótesis es la idea del «yo neural». Con este concepto Damasio quiere significar un centro de experiencias subjetivamente orientado. «Innumerables veces he oído a pacientes que describen su experiencia del momento terrible en el que dio comienzo una lesión cerebral y se produjo un deterioro cognitivo o motor: “¡Dios mío!, ¿qué *me* está ocurriendo?” es una exclamación común. Ninguno de estos defectos complicados se atribuye nunca a una entidad vaga, o a la persona de al lado. Le están sucediendo al yo».³² Damasio sostiene que sí hay conciencia y que produce un «yo» en la medida en que nuestras experiencias siempre se encuentran dotadas de una determinada perspectiva que otorga unidad y, de esta forma, generan cierto sentimiento de «yoidad» que es posibilitado por el funcionamiento de nuestro organismo pero también por los distintos datos autobiográficos que son incorporados a través del tiempo. La base neural del yo se encuentra, según Damasio, en la reactivación continua de representaciones autobiográficas que se configuran en una especie de «archivos» de datos que junto a la retención de imágenes del pasado y del presente así como de las expectativas de la actividad futura conforman una base biológica de identidad del yo neural. Además, la percepción del cuerpo propio en distintos contextos espacio-temporales también ofrece un criterio de unidad, o mejor dicho, de individuación para este yo. Así como percibimos objetos de nuestro entorno y logramos diferenciarlos unos de otros, de manera análoga logramos definir una identidad para

³¹ A. R. Damasio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona, 1996, p. 230.

³² *Ibíd.*, p. 219.

nosotros mismos a partir de la percepción que tenemos de nuestro cuerpo.³³ «Propongo que la subjetividad emerge cuando el cerebro está produciendo no sólo imágenes de un objeto, no sólo imágenes de las respuestas del organismo al objeto, sino un tercer tipo de imagen, el de un organismo en el acto de percibir un objeto y de responder a él».³⁴

Lo interesante de la postura de Damasio radica en que considera la subjetividad como un fenómeno biológico, esto es, acepta el hecho de que lo físico produce estados cualitativos. El «yo neural» es la expresión de este proceso biológico a través del cual la organización corporal del ser humano posibilita el surgimiento de la conciencia, la autoconciencia y la subjetividad. «El dispositivo neural mínimo capaz de producir subjetividad requiere de cortezas sensoriales iniciales (incluidas las somatosensoriales), regiones de asociación corticales sensoriales y motrices, y núcleos subcorticales (especialmente el tálamo y los ganglios basales) con propiedades de convergencia capaces de actuar como conjuntos de terceros».³⁵ Otro aspecto importante de la propuesta de Damasio es que plantea el «yo neural» como un dispositivo que no requiere de ningún tipo de lenguaje; se trata de un «documento narrativo no verbal» que, pese a ello, permite un «yo». Esta tesis se encuentra en una clara oposición con algunas posturas filosóficas que sostienen que entre la autoconciencia y el lenguaje existe una relación, digamos, de necesidad. Para Damasio «la narración puede conseguirse sin lenguaje, empleando las herramientas representacionales elementales de los sistemas sensorial y motor en el espacio y en el tiempo. No veo ninguna razón por la que los animales sin lenguaje no puedan efectuar dichas narraciones».³⁶ Tal vez sea parte de nuestros múltiples prejuicios filosóficos aceptar que ciertos animales, tal vez mamíferos (gatos, perros, delfines, gorilas, etc.) puedan poseer la capacidad de desarrollar un yo que me gustaría llamar «pre-reflexivo» en tanto que operaría sin recurrir a la capacidad de utilizar

³³ *Ibíd.*, p. 221.

³⁴ *Ibíd.*, p. 224.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

significativamente un sistema de símbolos. De ahí que nuestro autor proponga la siguiente distinción: «Los seres humanos disponen de capacidades narrativas de segundo orden, proporcionadas por el lenguaje, que pueden engendrar narraciones verbales a partir de narraciones que no lo son. La forma de subjetividad refinada que nos es propia surgiría del último proceso. Puede que el lenguaje no sea el origen del yo, pero ciertamente es el origen del “ego”». ³⁷

Quisiera partir de esta afirmación de Damasio para introducir el problema de la autoconciencia y la perspectiva de la primera persona. Si en realidad podemos aceptar la distinción que nos sugiere Damasio, tendríamos que atribuir a los animales algún grado de autoconciencia. Es indudable que algunos animales poseen conciencia, es decir, tienen la capacidad de percibir su entorno y diferenciarse de él. Por eso no implica, o debería de implicar que fueran capaces de poseer autoconciencia, o sea, que en términos de Damasio, pueden poseer un «yo» pero no un «ego». Sin embargo, actualmente algunos filósofos defienden que sí poseen esa capacidad. Es el caso de José Luis Bermúdez quien, en su libro *La paradoja de la autoconciencia*, afirma que los niños pequeños y ciertos animales poseen un tipo especial de autoconciencia —«no conceptual»— que no requiere la posesión de lenguaje. Según Bermúdez, la autoconciencia se ha definido tradicionalmente como la capacidad de tener pensamientos en primera persona, lo que supone el dominio adecuado de los pronombres personales. Lo que él llama la «paradoja de la autoconciencia» consiste en reconocer que esta tesis refleja un círculo vicioso. Para dominar correctamente los pronombres personales debo ser autoconsciente pero, a su vez, poseer autoconciencia implica competencia en el uso de los pronombres personales. Se trata de un círculo y como tal no puede ser correcto. Bermúdez propone una autoconciencia «no conceptual» que rompe con este círculo. ¿Qué puede significar esto? Poseer pensamientos sin conceptos ni lenguaje. «Hay modos no conceptuales de representación del mundo que se encuentran a disposición de aquellas criaturas que no poseen los conceptos necesarios para especificar cómo se está representado el

³⁷ *Ibíd.*

mundo».³⁸ La tesis de Bermúdez, más allá de su plausibilidad, nos invita a revisar la relación que llamé «necesaria» entre autoconciencia y lenguaje.

Lo más relevante de lo dicho anteriormente, es si podemos disociar la perspectiva de la primera persona de la autoconciencia como capacidad o competencia lingüística, o si resulta sostenible. Donald Davidson ha intentado mostrar que la «introspección» o, «autoridad de primera persona» es un problema que formulado en los términos del «acceso privilegiado» nos lleva a cuestionar esta vía. ¿Podemos poner en duda la afirmación «Yo siento que X» cuando alguien la profiere? Este tipo de afirmaciones, pese a lo que solemos creer, no son infalibles, puede existir error en la autoatribución, y, en todo caso, Davidson no ve cuál podría ser la diferencia entre la autoatribución y la que se refiere a otras personas. Y quizá aquí radica el problema, pues Davidson intenta mostrar que la autoridad en primera persona es una cuestión epistemológica: «doy por supuesto que si se puede explicar la autoridad de la primera persona en el habla habremos hecho mucho, si no es que todo, de lo que necesitamos para caracterizar una teoría de los hechos epistemológicos».³⁹ Pero la cuestión es diferente: no se trata de si alguien se equivoca o no con respecto a una experiencia determinada, por ejemplo, creer que tiene sueño y que en realidad esté deprimido o fatigado por falta de alimento. La perspectiva de la primera persona es un asunto de carácter ontológico más que epistémico; cuando abordamos la cuestión desde una perspectiva epistemológica lo que buscamos es saber cómo lo que cree o siente alguien es verdadero para nosotros y no tanto para él mismo. Es decir, la perspectiva de la primera persona es algo que se caracteriza por lo que Shoemaker ha llamado «inmunidad al error debido a identificación equivocada».⁴⁰ Los informes en primera persona son incorregibles no un sentido epistémico sino ontológico, pues no tiene caso preguntarse en primera persona si es

³⁸ J. L. Bermúdez. *The Paradox of Self-Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 1998, p. 43.

³⁹ D. Davidson. «La autoridad de la primera persona», en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Cátedra, Madrid, 2003, p. 25.

⁴⁰ S. Shoemaker. «Self-Reference and Self-Awareness», en *Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 557-558.

verdad que siento dolor o veo un objeto azul. Y no es así por el simple hecho de que se trata de algo que no puede ser sometido a una revisión intersubjetiva. Creo que aquí radica precisamente el problema: si X no puede ser observado desde la perspectiva de la tercera persona, entonces X no es real. ¿Podemos aceptar esta tesis? Si lo hacemos despachamos la perspectiva de la primera persona como un sinsentido. Pero no lo es; tanto así que no podemos negar que existen estados internos cualitativos que expresamos a través de los pronombres personales. Sostener lo contrario es, como dice Thomas Nagel, dejarnos cegar por la objetividad.

Esta forma de ceguera objetiva se nota más en la filosofía de la mente, donde se sostiene con amplitud, del fisicalismo al funcionalismo, una u otra teoría externa de lo mental. Lo que motiva estas visiones es la suposición de que lo que existe realmente debe entenderse de cierta manera, de que la realidad es objetiva en un sentido restringido. Para muchos filósofos el caso paradigmático de realidad es el mundo descrito por la física, ciencia en la que hemos alcanzado la mayor separación de una perspectiva específicamente humana sobre el mundo. Sin embargo, justo por tal razón, la física se halla destinada a dejar sin describir el carácter irreductiblemente subjetivo de los procesos mentales conscientes, sin importar cuál pueda ser su relación íntima con el operar físico del cerebro.⁴¹

Davidson sostiene que la perspectiva subjetiva debe poder ser reformulada o reducida a una intersubjetiva; con ello comparte la visión dominante en la filosofía de la mente actual y a la cual se refiere Nagel. Dentro de la visión de Davidson lo subjetivo presente una resistencia a la explicación del mundo como un conjunto de hechos y significados compartidos por todos. «Pero el concepto de un mundo intersubjetivo es el concepto de un mundo objetivo, un mundo sobre el cual todos los que se comunican pueden tener creencias».⁴² ¿Cuál es entonces el lugar que ocupa la perspectiva de la primera persona en nuestra visión actual de la realidad? ¿Hay un lugar para ella? Para Nagel «la subjetividad de la conciencia es un aspecto irreductible

⁴¹ Th. Nagel. *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996, p. 17.

⁴² D. Davidson. «Animales racionales», en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, p. 154.

de la realidad —sin el cual no sería posible hacer investigaciones en física ni ninguna otra cosa— y debe ocupar en cualquier visión del mundo que sea creíble un lugar tan fundamental como la materia, la energía, el espacio, el tiempo y los números». ⁴³

Según Searle, son cuatro los aspectos de los fenómenos mentales que impiden que encajen en la visión científica actual de la realidad, y «son tan embarazosos que han llevado a muchos pensadores en filosofía, psicología e inteligencia artificial, a decir cosas extrañas e implausibles sobre la mente». ⁴⁴

1. Conciencia
2. Intencionalidad
3. Subjetividad
4. Causación mental

Al igual que Nagel, Searle cree que gran parte de los problemas en torno a la naturaleza de la mente se derivan de la hegemonía que ejerce la visión científica basada en la física de que sólo es real aquello que es objetivo. Los cuatro aspectos que definen lo mental difícilmente encajan con esta visión del mundo; pero pese a ello son posibles por la constitución física y biológica del ser humano. Aquí radica lo absurdo de la cuestión: ¿por qué se niega la subjetividad si es tan real como cualquier otro fenómeno natural? Todos tenemos estados subjetivos (deseos, creencias, temores, esperanzas, dolores, expectativas, etc.) ¿Porque no son observables desde una perspectiva de la tercera persona no son reales? Esta es una postura reductiva que no atina a comprender y situar correctamente el lugar que ocupa la subjetividad en nuestra visión actual de la realidad. Una postura más positiva, como la que aquí intento sostener, tiene que partir de un hecho: la subjetividad existe. Tal vez ello implique un cierto compromiso epistémico y ontológico; lo reconozco. Searle, por ejemplo, cree que «si una explicación científica del mundo intenta describir cómo son las cosas, entonces uno de los rasgos de la explicación será la subjetividad de los estados mentales, puesto que un hecho puro y simple de la evolución biológica es que

⁴³ Th. Nagel. *Una visión de ningún lugar*, p. 17.

⁴⁴ J. R. Searle. *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 20.

ha producido ciertos tipos de sistemas biológicos, a saber: los cerebros humanos y los de ciertos animales, que tienen rasgos subjetivos».⁴⁵ De acuerdo con esta postura, a la que me adhiero, el lugar de lo mental y, en general, de la subjetividad en nuestra actual visión del mundo se puede resolver satisfactoriamente —lo que quiere decir: sin negar su existencia— asumiendo el punto de vista de un realismo vinculado a una visión naturalista. En otros términos: creo que la subjetividad es un hecho natural y real, pero «real» no sólo en el sentido de «objetivo» o válido únicamente desde la perspectiva de la tercera persona. Se trata de una posición realista en torno a lo mental que le lleva a decir a Searle que «deberían darse por sentados los fenómenos mentales de la misma manera que uno da por sentado los fenómenos digestivos en el estómago».⁴⁶ La subjetividad de la experiencia, lo que podríamos llamar la «perspectiva» en primera persona, es un hecho de carácter ontológico, es real para la subjetividad que la vive.

De esta manera Searle aboga que, al nivel de lo mental, la apariencia y la realidad coinciden: lo que la subjetividad experimenta, siente es real. Además, no debemos olvidar que la observación que se realiza «objetivamente» es ella misma una perspectiva —la de quien realiza la observación—. Pese a lo sugerente de la postura de Searle, hay que reconocer que tal vez no termina por disipar muchas dudas en torno a la subjetividad. A su parecer, los resabios del dualismo cartesiano siguen presentes en la negación generalizada de otorgar a los estados subjetivos un estatuto real.⁴⁷ Pero ¿cómo conciliar lo subjetividad ontológica con la objetividad epistémica? Lo única salida es redefinir nuestro concepto actual de objetividad, pues mientras sigamos concibiendo a ésta desde los criterios que se han heredado del conductismo y el

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 30.

⁴⁶ J. R. Searle. *El redescubrimiento de la mente*, p. 43.

⁴⁷ J. R. Searle. *La intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos, Madrid, 1992, p. 267.

fisicalismo, como son la observación, la experimentación, la verificación, etc.,⁴⁸ la subjetividad no tendrá un lugar digno en nuestra visión del mundo.

§ 9. La subjetividad y el sentido del mundo

Si la subjetividad posee algún tipo de realidad, esto es, si posee un estatus ontológico, ¿cómo se expresa? Hasta ahora hemos coincidido con Nagel y Searle respecto a que la subjetividad es un rasgo irreductible de la realidad. Ahora quisiera abordar el problema desde la perspectiva de la autoconciencia e intentar vincularlo con el tema tratado en el segundo capítulo: la identidad personal. Dennett, a mi parecer, introduce correctamente la cuestión cuando señala: «Las personas se percatan₂ de las cosas, pero *también* se percatan₁ de ellas, una posibilidad excluida en el caso de los animales».⁴⁹ La autoconciencia es la capacidad que poseen los seres humanos de volverse hacia sí mismos a través de un acto de reflexión. Como ya habíamos indicado, la autoconciencia es una de las diversas expresiones de la subjetividad, concretamente, la capacidad de la auto-captación. Pero la auto-captación no es la única forma de experiencia consciente. David J. Chalmers plantea la necesidad de diferenciar entre las diversas formas de experiencia consciente que interactúan muchas veces unas con otras; si no tenemos en cuenta la diversidad de aspectos que presenta la experiencia consciente, no podremos dar cuenta del sentido de la subjetividad, pues «“ser consciente” en este sentido es aproximadamente sinónimo de “tener qualia”,

⁴⁸ J. A. Fodor. *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*. Cátedra, Madrid, 1980, pp. 81-123.

⁴⁹ D. C. Dennett. *Contenido y conciencia*. Gedisa, Barcelona, 1996, p. 162. Con «percatación» (*awareness*) 1 y 2 Dennett entiende lo siguiente: «1) A se percata₁ de que *p* en el momento *t* si y sólo si *p* es el contenido del estado de entrada del “centro del habla”¹ de A en el momento *t*. 2) A se percata₂ de que *p* en el momento *t* si y sólo si *p* es el contenido de un acontecimiento interno en A en el momento *t* que es efectivo para dirigir la conducta actual.²». *Ibíd.*, p. 161.

“tener experiencia subjetiva”, etc.».⁵⁰ Así, pues, tenemos la siguiente lista de «experiencias conscientes»:⁵¹

1. Experiencias visuales
2. Experiencias auditivas
3. Experiencias olfativas
4. Experiencias gustativas
5. Experiencias de frío y calor
6. Dolor
7. Otras sensaciones corporales (cefaleas, picazón, orgasmos, etc.)
8. Imaginaría mental (fenómenos visuales)
9. Pensamiento consciente
10. Emociones
11. El sentido de sí mismo

Aquí me centraré en la última experiencia consciente indicada por Chalmers. Pese a que solemos considerarnos a nosotros mismos y a las demás como personas, es decir, como seres dotados de «autoconciencia», algunos filósofos creen que el término está muy lejos de ser claro. Por ejemplo, Ernts Tugendhat sostiene que esta «palabra» no designa coloquialmente lo que en filosofía solemos designar con ella. Vale la pena citar el párrafo en cuestión:

En el lenguaje cotidiano, las expresiones *selbstbewusst* (autoconsciente), *self-conscious*, etc., tienen un significado mucho más restringido y ni siquiera es el mismo en los diferentes idiomas europeos modernos. En alemán se dice que alguien es *selbstbewusst* cuando tiene un sentimiento positivo de su propio valor y por eso se desenvuelve con seguridad; para el inglés *self-conscious* no hay correspondencia exacta en el alemán; alguien es *self-conscious* cuando en relación con los demás *reflexiona* sobre su comportarse, de tal manera que se comporta con inseguridad y se inhibe [...] Son modos de comportarse consigo mismo y no precisamente formas de la mera conciencia de sí.⁵²

⁵⁰ D. J. Chalmers. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 29.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 29-34.

⁵² E. Tugendhat. *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. FCE, Madrid, 1993, pp. 11-12.

Pese a lo que indica Tugendhat, creo que si una persona puede tener un sentimiento positivo o negativo de ella, o considerarse valiosa o buena, etc., es porque posee la capacidad de reflexionar sobre sí misma, y ello lo logra únicamente a partir de una capacidad muy específica: la autoconciencia. Tugendhat sostiene que ésta es una especie de conocimiento, estrictamente: un conocimiento proposicional. «Estos fenómenos como conciencia, conciencia de algo, autoconciencia, yo, etc., se nos dan de una manera precisamente lingüística».⁵³ De manera que todo conciencia debe poder articularse en proposiciones; la autoconciencia sería así una capacidad que se ha adquirido a través del dominio de la semántica de los pronombres personales. Con esta afirmación volvemos a encontrarnos con la tesis de José Luis Bermúdez que vimos más arriba en torno a la «paradoja de la autoconciencia». Quisiera referirme nuevamente a uno de sus aspectos, pues creo que podría arrojar luz al tema que nos ocupa ahora. Si, de acuerdo con Bermúdez, existe una autoconciencia «no conceptual», es decir, «no lingüística» en los niños y algunos animales, independiente del lenguaje, entonces tendríamos que aceptar que el dominio de la semántica de los pronombres personales no es condición necesaria para poseer autoconciencia. Sin duda, algunas experiencias conscientes no implican directamente el lenguaje, como las percepciones visuales, olfativas, los dolores, etc. Pero, en todo caso, no se sigue de aquí que el caso de la autoconciencia sea definible al margen de la capacidad lingüística que se pueda poseer.

Esta tesis se encuentra estrechamente vinculada con la idea de la irreductibilidad de la subjetividad o perspectiva de la primera persona. Las vías del materialismo y el fisicalismo para responder a esta cuestión ya han sido puesto en dudas desde hace mucho tiempo, pues la subjetividad de la experiencia posee un estatuto diferente a los criterios de objetividad. Dice al respecto Thomas Nagel: «un organismo tiene estados mentales conscientes si, y sólo si, hay algo que lo determine a *ser* ese organismo, algo determinante *para* el organismo. Podemos llamar a esto el carácter subjetivo de la experiencia. Se trata de algo no captado por ninguno de los

⁵³ *Ibíd.*, p. 16.

análisis reduccionistas recientes más conocidos de lo mental, porque todos ellos son lógicamente compatibles con su ausencia».⁵⁴ Nagel sostiene que el punto de vista de la subjetividad es incompatible con lo que llama el «cientificismo», representado por la física y la biología evolucionista.⁵⁵ Pese a la actitud hostil que asume Nagel ante la investigación científica de la mente, es indudable que su sugerencia puede ser compatible con la postura de Tugendhat de considerar la autoconciencia —el punto de vista subjetivo por excelencia— como determinable lingüísticamente. Creo que si consideramos que la subjetividad presente en la autoconciencia es ontológica, un modo de ser, ello no implica que sea incompatible con la concepción lingüística. No se trata de que «los significados no estén en la cabeza»,⁵⁶ sino que, por un lado, tenemos experiencias conscientes y, por otro, una manera de expresar una de ellas: la autoconciencia. No comparto la postura —en este caso de Davidson— de que los estados mentales como las dudas, los deseos, las creencias, etc., «se identifican en parte por el contexto social e histórico en que adquieren»,⁵⁷ ni que por el hecho de ser «privados», es decir, cualitativamente subjetivos, tengan que ser correlacionados con estructuras intersubjetivas para ser significativos. Davidson busca refutar la tesis de que en la mente existan «objetos mentales» de carácter «fantasmagórico». Estoy de acuerdo con él en este punto, pero creo que sino reconocemos que la subjetividad posee una naturaleza propia, que no depende de lo social, entonces acabamos negando su realidad. Creo que Searle nuevamente formula con precisión la cuestión:

Bien, algunas de mis subjetividades provienen de otras personas, pero en definitiva no todas de ellas. ¿Están Mead y Habermas negando el hecho obvio que una niña o un niño pueden tener subjetividad antes de estar completamente socializados? Si es así, me parece mala biología. Tanto la niña como el niño tienen estados subjetivos de conocimiento y se socializan en una sociedad que requiere un lenguaje, y el lenguaje es esencialmente social y es

⁵⁴ Th. Nagel. «¿Qué se siente ser un murciélago?», en *Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2000, p. 276.

⁵⁵ Th. Nagel. *Una visión de ningún lugar*, p. 20.

⁵⁶ D. Davidson. «El mito de lo subjetivo», en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, p. 79.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 89.

socialmente adquirido. *Pero no podemos adquirir un lenguaje público intersubjetivo a menos de que tengamos subjetividad con la que empezar.* Tienes que tener un cerebro consciente para poder aprender español o inglés.⁵⁸

Davidson, a mí parecer, no logra entender este estatuto de la subjetividad en la medida en que considera que ésta puede ser reducida a la intersubjetividad, o que mejor dicho, que sólo adquiere una significación plena desde el marco de un «mundo público común».⁵⁹ Como indica Searle, hay subjetividad antes de intersubjetividad. Para experimentar un dolor, contemplar un amanecer, sentir frío en el invierno, tener hambre después de no comer durante doce horas, no necesito de «normas compartidas de verdad y objetividad».⁶⁰ La inter-subjetividad eso es: la relación entre distintas subjetividades. Searle cuenta la siguiente anécdota al respecto: «Cuando me interesé por primera vez sobre la conciencia y el cerebro, Habermas se quejó y me dijo, “¡Necesitamos que hables de actos de habla! ¿Qué es esta *Bewusstseinsphilosophie?*”». ⁶¹ Esta es la actitud típica frente al problema de la conciencia y la subjetividad en tiempos «postmetafísicos»: considerarlo como un residuo de mentalismo, cartesianismo, dualismo...

A mí parecer, el asunto radica en lograr mostrar que la subjetividad y todas sus expresiones no son problemas falsos, sino una cuestión sumamente importante en tanto que de ella dependen la forma que nos comprendemos a nosotros mismos y a los demás. En este sentido, Héctor-Neri Castañeda ha desarrollado una interesante propuesta en torno a los pronombres personales y su función en la constitución del yo. Muchos de los problemas de la filosofía de la mente, la epistemología y la metafísica, se definen por medio de las palabras que utilizamos para expresar nuestra relación con nosotros mismos, los otros y el mundo. «Esto», «aquello», «yo», «tú», «él», «ella», «mío», etc., conforman el arsenal semántico a través del cual significamos

⁵⁸ J. R. Searle. *Lenguaje y ciencias sociales. Diálogo entre John Searle y Crea*. El Roure, Barcelona, 2004, pp. 89-90.

⁵⁹ D. Davidson. «El mito de lo subjetivo», p. 90.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ J. R. Searle. *Lenguaje y ciencias sociales*, p. 87.

nuestra existencia. Son los llamados «indicadores».⁶² Los pronombres personales, especialmente «yo» (*I*), tienen una función fundamental en la medida que a través de ellos logramos articular en pensamientos y proposiciones lo que experimentamos a un nivel estrictamente sensible. Ya Frege se había referido a esta cuestión cuando escribió que «las representaciones no pueden ser vistas, ni tocadas, ni olidas, ni gustadas, ni oídas»,⁶³ y por ello requerimos del lenguaje para poder expresarlas. Para Castañeda los pronombres e indicadores forman parte constitutiva de nuestra comprensión del mundo en tanto que llevan las representaciones al ámbito de la significación. «El pronombre de la primera persona posee lo que llamo una prioridad ontológica sobre los demás nombres, descripciones contingentes de objetos y todos los demás indicadores».⁶⁴ Así, los pronombres personales expresan la lógica de la autoconciencia, especialmente el de la primera persona del singular, al punto que Castañeda lo eleva a la condición de «trascendental» al proponer que este pronombre, en la medida que no puede ser sustituido por ningún otro indicador en su función, se compromete con «realismo trascendental mínimo» en el que la perspectiva de la primera persona logra articular en una unidad de sentido las diversas experiencias; no por nada Castañeda recurre en este argumento constantemente a Kant, pues comparte con él que la tesis de que autoconciencia ofrece la síntesis de la diversidad de la experiencia.⁶⁵ Por ello sostuvo de manera categórica que «el sí mismo (*self*) es el origen geométrico del mundo».⁶⁶ Castañeda está asumiendo, desde una postura inspirada en Descartes, Kant y Frege, que la subjetividad —entendida como primera persona— es un aspecto constitutivo de nuestra experiencia del mundo sólo posible por la reflexividad de la conciencia y que los pronombres y demás indicadores logran

⁶² H.-N. Castañeda. «Indicators and Quasi-Indicators», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 61-62.

⁶³ G. Frege. «El pensamiento. Una investigación lógica», en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Tecnos, Madrid, 1998, p. 209.

⁶⁴ H.-N. Castañeda. «On the Phenomeno-Logic of the I», en *op. cit.*, p. 89.

⁶⁵ H.-N. Castañeda. «Metaphysical Internalism. Selves, and the Indivisible Noumenon (A Frege-Kantian Reflection on Descartes's *Cogito*)», en *op. cit.*, pp. 213-214.

⁶⁶ H.-N. Castañeda. «Philosophical Method and Direct Awareness of the Self», en *op. cit.*, p. 96.

expresar en tanto que nuestra experiencia es siempre experiencia consciente, es decir, subjetivamente orientada.

La autoconciencia nos permite así ostentar una cierta identidad pero que no es en ningún modo una entidad sustancial que habita en alguna parte misteriosa de nuestro ser; porque poseo una conciencia no sólo de mi entorno sino de mí misma es que soy capaz no sólo de percibir: también estimo a otros, deseo una vida mejor, tengo proyectos a futuro, me alegro y sufro, evalúo si actúo bien o mal, si seré capaz de cumplir mis promesas y asumir mis responsabilidades. Ser una subjetividad significa todo esto y mucho más. Todo ello es posible porque soy yo, pues de otra manera ¿cómo podrían y podría exigirme a mí misma todo esto? si existe algún «yo», alguna «identidad personal», tiene que ser práctica como escribió, paradójicamente, uno de los más acérrimos enemigos del «yo» en la filosofía del siglo XX: «el sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe. De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos yo, y que es el portador de la ética. En lo esencial, bueno y malo es sólo el yo, no el mundo».⁶⁷

⁶⁷ L. Wittgenstein. *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona, 1982, p. 136.

BIBLIOGRAFÍA

- BENÍTEZ, L. «Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano», en L. Benítez y J. A. Robles (compiladores). *El problema de la relación mente-cuerpo*. UNAM, México, 1993, pp. 25-41.
- BERMÚDEZ, J. *The Paradox of Self-Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 1998.
- CARNAP, R. «Psicología en lenguaje fisicalista», en A. J. Ayer (compilador). *El positivismo lógico*. FCE, 1978, Madrid, pp. 171-204.
- CARRUTHERS, P. *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Routledge, Londres, Nueva York, 1989.
- CASTAÑEDA, H.-N. «Indicators and Quasi-Indicators», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 61-88.
- «On the Phenomeno-Logic of the I», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 89-95.
- «Philosophical Method and Direct Awareness of the Self», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 96-142.
- «Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self. Ascription View of Believing», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 143-179.
- «Metaphysical Internalism. Selves, and the Indivisible Noumenon (A Frege-Kantian Reflection on Descartes's *Cogito*)», en *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness*. Indiana University Press, Indiana, 1999, pp. 212-227.
- CHALMERS, D. J. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona, 1999.

- CHURCHLAND, P. M. «El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales», en E. Rabossi (compilador). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 43-68.
- *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Gedisa, Barcelona, 1999.
- CLARKE, D. M. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford University Press, Nueva York, 2003.
- CRICK, F. *La búsqueda científica del alma*. Debate, Barcelona, 2003.
- DAULER WILSON, M. *Descartes*. UNAM, México, 1990.
- DAVIDSON, D. «La autoridad de la primera persona», en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Cátedra, Madrid, 2003, pp. 25-40.
- «El mito de lo subjetivo», en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Cátedra, Madrid, 2003, pp. 72-90.
- «Animales racionales», en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Cátedra, Madrid, 2003, pp. 141-155.
- DAMASIO, A. R. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona, 1996.
- DENNETT, D. C. «Conditions of Personhood», en A. O. Rorty (editora). *The Identities of Persons*. University of California Press, Los Angeles, Berkeley, Londres, 1976, pp. 175-196.
- *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Paidós, Barcelona, 1995.
- *Contenido y conciencia*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*. Debate, Barcelona, 2000.
- DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1995.
- *Méditations métaphysiques*. PUF, París, 1996.
- «Réponses aux troisièmes objections», en *Méditations métaphysiques*. PUF, París, 1996, pp. 186-197.

- EILAM, N. «The First Person Perspective», en *Proceedings and the Aristotelian Society*, 95 (1995), núm. 1, pp. 51-66.
- EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO. «Fragmentos», en *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1985, tomo II.
- FREGE, G. «El pensamiento. Una investigación lógica», en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Tecnos, Madrid, 1998, pp. 196-225.
- FODOR, J. A. *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*. Cátedra, Madrid, 1980.
- *La mente no funciona así. Alcance y límites de la psicología computacional*. Siglo XXI, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 1995.
- GARCÍA RUIZ, P. E. «El nudo del mundo. Subjetividad y ontología de la primera persona», manuscrito.
- GARDNER, H. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Paidós, Barcelona, 1987.
- GOUHIER, H. *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. J. Vrin, París, 1978.
- HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona, 1997.
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1978.
- *Los progresos de la metafísica de Leibniz a Wolff*. Tecnos, Madrid, 1987.
- *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 1991.
- KENNY, A. *La metafísica de la mente. Filosofía, psicología, lingüística*. Paidós, Barcelona, 2000.
- LEIBNIZ, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, 1977.

- LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 1992.
- LOWE, E. J. *Filosofía de la mente*. Idea Books, Barcelona, 2000.
- NAGEL, Th. *Una visión de ningún lugar*. FCE, México, 1996.
- «¿Qué se siente ser un murciélago?», en *Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2000, pp. 274-296.
- NOONAN, H. W. *Personal Identity*. Routledge, Londres, Nueva York, 1991.
- PARFIT, D. *Razones y personas*. Mínimo Tránsito, A. Machado Libros, Madrid, 2004.
- PLATÓN. *Fedón*, en *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1989, tomo III.
- POPKIN, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México, 1983.
- POPPER, K. R. *El cuerpo y la mente*. Paidós, Barcelona, 1997.
- POPPER, K. R. & J. C. Eccles. *El yo y su cerebro*. Labor. Barcelona, 1985.
- ROHDE, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, Madrid, 1994.
- RABOSSI, E. (compilador). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós, Barcelona, 1995.
- RUSSELL, B. «Conocimiento directo y conocimiento por referencia», en *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona, 1975, pp. 47-57.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. «La conciencia y la acción: observaciones sobre el concepto de persona», en P. Chacón Fuertes & M. Rodríguez González (editores). *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 357-381.
- RODRÍGUEZ TIRADO, A. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. UNAM, México, 1987.
- RYLE, G. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona, 2005.
- SEARLE, J. R. *La intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos, Madrid, 1992.

- *El redescubrimiento de la mente*. Crítica, Barcelona, 1996.
 - *El misterio de la conciencia*. Paidós, Barcelona, 2000.
 - *Mentes, cerebros y ciencia*. Cátedra, Madrid, 2001.
 - *Lenguaje y ciencias sociales. Diálogo entre John Searle y Crea*. El Roure, Barcelona, 2004.
- SHOEMAKER, S. «Self-Reference and Self-Awareness», en *Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 555-567.
- *Wiggins y la identidad y la persistencia de las personas*. UNAM, México, 1986.
- STRAWSON, G. *La realidad mental*. Prensa Ibérica, Barcelona, 1997.
- TUGENDHAT, E. *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. FCE, Madrid, 1993.
- WAISMANN, F. *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*. FCE, México, 1973.
- WIGGINS, D. *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*. UNAM, México, 1986.
- WILLIAMS, B. «La identidad personal y la individuación», en *Problemas del yo*. UNAM, México, 1986, pp. 11-42.
- WITTGENSTEIN, L. *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1968.
- *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona, 1982.
 - *Zettel*. UNAM, México, 1985.
 - *Investigaciones filosóficas*. UNAM, Crítica, Barcelona, 1988.



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Autoconciencia y subjetividad

Una aproximación al problema

de la identidad personal

T E S I N A

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Presenta:

ROSA ESTHER LÓPEZ GARCÍA

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz

Lector: Dr. José Jorge Max Fernández de Castro Tapia

México D.F.

Enero de 2007