

¿DEBEMOS PRESCINDIR DE LA IDEA DE PERSONA?

EL EMPOBRECIMIENTO DEL LENGUAJE FILOSÓFICO

J. A. COLEN

CEPS – Universidade do Minho

<https://orcid.org/0000-0003-0270-7416>

[d8475@uminho.pt](mailto:d8475@uminho.pt)

ANTHONY VECCHIO

Universidad de Texas- Arlington

<https://orcid.org/0000-0001-7374-7269>

[Anthony.vecchio@mavs.uta.edu](mailto:Anthony.vecchio@mavs.uta.edu)

Resumen

“¿Qué o quién es una persona?” es una pregunta con consecuencias morales, teológicas e incluso legales, pero ahora está aparentemente envuelta en enigmas irresolubles. Por eso, se ha vuelto frecuente sugerir que deberíamos prescindir por completo de la idea de “persona”. Este ensayo sostiene que las nociones de “persona” y incluso de “naturaleza” racional, esenciales en teología, no pueden tampoco descartarse fácilmente del vocabulario filosófico. El trabajo argumenta que la ruta preferida de acceso debe preservar la heterogeneidad noética de los seres, porque la camisa de fuerza “cientificista” contemporánea es la que ha empobrecido y hecho infructuosa la misma articulación de la cuestión.

Palabra-clave: Non-Identidad, Persona, Derek Parfit, Robert Nozick, Bernard Williams, Edmund Husserl.

¿DEBEMOS PRESCINDIR DE LA IDEA DE PERSONA?

EL EMPOBRECIMIENTO DEL LENGUAJE FILOSÓFICO-TEOLÓGICO

¿No tiene los judíos ojos? ¿No tiene un judío manos, órganos, dimensiones, sentidos, afectos, pasiones, no es alimentado con la misma comida, herido con las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo invierno y verano que un cristiano? Si nos pinchas, ¿no sangramos? Si nos haces cosquillas, ¿no nos reímos?

(Shakespeare)

## 1. Introducción

“¿Qué o quién es una persona?” o “¿en qué consiste la identidad personal?” son cuestiones que tienen evidentes consecuencias morales, teológicas e incluso legales<sup>1</sup>. Una respuesta a estas preguntas debería empezar de una manera que no distancie ni a los filósofos continentales ni a los analíticos, por ejemplo, examinando la articulación de las propias preguntas. De hecho, se puede decir que estas preguntas contienen cierta ambigüedad, o una cierta diversidad de significados. En cierto sentido, estas preguntas apuntan al conjunto de características que definen a *una* persona, es decir, que la convierten en *la persona que es*. Hay, sin embargo, otro significado, que es más básico, si no más profundo: “¿qué hace a alguien *una persona*?”. Ambas descripciones – la identidad de la persona como *especificidad individual contingente* y la identidad como las *propiedades permanentes de un individuo* (o clase de individuos, sensibles o racionales) están obviamente relacionadas. Tomaremos primero (provisionalmente) la cuestión en este último sentido.

Hay que recordar, no obstante, que la pregunta puede responderse antes en términos estrictamente *jurídicos* y no filosóficos: un esclavo romano o un bebé (o feto) no es o no era considerada como *una persona* en algunos momentos históricos, pero, por el contrario, “algo” que nació, compró “su” libertad o murió en servidumbre<sup>2</sup>. Si en términos legales las respuestas parecen claras, aunque arbitrarias – domina el *fiat* social – la justificación filosófica más común es que ser persona está indisolublemente vinculado a ciertas propiedades “mentales”<sup>3</sup> o “morales” de las que el esclavo carecía sólo *legalmente*, pero de las que los idiotas y los bebés carecen *de hecho*. Pero del mismo modo que se dice que la guerra es demasiado importante para dejarla en manos del ejército, el concepto de persona es demasiado importante para dejarlo en manos de abogados y jueces.

---

<sup>1</sup> Este documento se basa en una versión de una conferencia de J. A. Colen a los Fellows del Programa James Madison y al profesorado de la Universidad de Princeton, proferida en enero de 2017, intitulada “Minds, Machines, Identity”. Una versión abreviada se presentó más tarde en Lituania como parte de la conferencia Stasys Šalkauskis en la Universidad de Šiauliai, en mayo de 2018. A. Vecchio ha estado investigando en la historia de moral y política moderna Ideas y más recientemente en la intersección de la animalidad humana, la vulnerabilidad y las virtudes.

<sup>2</sup> P. VEYNE (ed.), *Histoire de la vie privée*, Paris: Éditions du Seuil, 1999, 57 et seq.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, L. R. BAKER, *Persons and Bodies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, cap. 3.

En cuanto al enfoque filosófico, señalemos que el concepto de “persona” no se introdujo en la filosofía sin esfuerzo; la palabra griega designaba la máscara utilizada por los actores en el teatro trágico<sup>4</sup> y, por lo tanto, los abogados romanos y los teólogos cristianos han debido aclarar que por “persona” se referían a individuos racionales (y no a apariencias o a máscaras). “Persona” designaba no sólo una manifestación externa, sino un ser *individual*. Del mismo modo, hoy en día, aquellos que piensan que los delfines o cerdos tienen inteligencia los llamarían consistentemente “personas no humanas”<sup>5</sup>. Los cristianos teólogos que pensaban lo contrario han reservado la expresión para las Personas Divinas, los ángeles y los hombres<sup>6</sup>.

La historia por detrás del significado cristiano de “persona”, que heredamos y ha sido incorporado hoy en día en el mundo secular, comienza en gran parte con controversias teológicas en el primer milenio del cristianismo. El desarrollo más llamativo se produjo como resultado de atender las dificultades de la Cristología y la Teología Trinitaria. El punto de inflexión crítico llegó al clarificar la relación de Cristo con Dios, de acuerdo con las Escrituras judías, el Nuevo Testamento y el testimonio patrístico<sup>7</sup>.

En la época de la Escolástica latina, estas controversias trinitarias y cristológicas habían sido en gran medida resueltas hace mucho. Tomás de Aquino, entre las principales figuras de la Escolástica en el segundo milenio del cristianismo, tuvo aun así que enfrentarse con la dificultad de apropiarse críticamente del redescubierto pensamiento griego de Aristóteles (contrarrestando la lectura de los comentaristas islámicos, en particular Avicena y Averroes) de una manera reconciliable con la Teología Trinitaria y la Cristología<sup>8</sup>. El éxito del Aquinate puede hacernos olvidar lo difícil que había sido introducir en la filosofía el concepto de persona.

A diferencia de la definición legal de “persona”, este concepto filosófico, a primera vista, pertenece al individuo cuya naturaleza es racional desde la cuna (e incluso antes del nacimiento) hasta la tumba: idiotas y bebés por igual<sup>9</sup>.

Los problemas de la personalidad individual se volvieron más nublados cuando los filósofos modernos (sobre todo los filósofos analíticos de hoy) dejaron de pensar en términos de “*naturaleza*” racional. Nuestra intención

---

<sup>4</sup> C. MEYER, *The Political Art of Greek Tragedy*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993. Pese que el estudio de Meyer está enfocado en las obras de Esquilo, lo que explica se aplica a los otros autores trágicos.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, P. SINGER (ed.), *In Defense of Animals*, Oxford: Blackwell, 1985, 40-51.

<sup>6</sup> R. J. PLANTINGA, T. R. THOMPSON, and M. D. LUNDBERG, *An Introduction to Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, part 2, chap. 9.

<sup>7</sup> Véase R. A. KERESZTY, *Jesus Christ: Fundamentals of Christology*, 3rd ed., New York: St. Paul's Press, 2011, Parte II.

<sup>8</sup> En particular, el historiador tomista Étienne Gilson. La definición filosófica de Aquino se toma de Boecio: “una sustancia individual de naturaleza racional” (cf. *S. Th.*, I, p. 29). En la obra de Tomás de Aquino, y especial en la Suma Teológica, hay una reflexión más extendida y profunda sobre esta cuestión que el reconocido por Boecio. Sobre este tema, se puede encontrar una buena síntesis en E. GILSON, “Christian Personalism”, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, 189-208, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007/[1936]. Estudiosos más recientes profundizan en el tema. Véase, por ejemplo, J. T. EBERL, “Aquinas on the nature of human beings,” *Review of Metaphysics*, 58 (2004): 333–365.

<sup>9</sup> Esto tiene consecuencias inmediatas en temas como la bioética, etc. Véase, a saber, “Aquinas's Account of Human Embryogenesis and Recent Interpretations,” *Journal of Medicine and Philosophy*, 30 (2005): 379-394. Y aún: F. J. WHITE, “Personhood: An Essential Characteristic of the Human Species”, *The Linacre Quarterly*, 80 (2013): 74-97.

en este artículo es cuestionar cuán exitosas han sido en sus propios términos, tanto la filosofía analítica, como algunos fenomenólogos muy rigurosos (por ejemplo, Husserl), en la medida en que se apartaron significativamente de la noción de persona como individuo con una naturaleza racional. Esto es tanto más importante no solo para la teología sino para la filosofía misma, cuanto la idea de “naturaleza” se opone a la idea de la convención, es decir, la idea de que todo es simplemente el resultado del *fiat* social (*nomos* se opone a la *physis*). El primer paso de nuestro argumento, que no es tal vez novedoso pero merece ser enfatizado, es que tanto los enfoques analíticos como los fenomenológicos fracasan porque siguen siendo presa de una fisura no resuelta. De hecho, la desviación más significativa de las ideas de naturaleza y de persona, ocurrió en simultáneo con la purga de cualidades, naturalezas, formas y otros vestigios de metafísica aristotélica que dominaron la filosofía durante siglos. Esto se logró de una manera especialmente aguda con Descartes.

Es cierto que es hoy difícil leer sin sorpresa el pasaje inicial de la *Meditación VI* de Descartes: “Ahora no queda nada más, sino preguntar si existen cosas materiales”<sup>10</sup>. Descartes ignora el tema de la unión entre lo corpóreo y lo incorpóreo —tema que Gassendi<sup>11</sup> le recuerda en su *Quinta objeción*— para centrarse en lo que realmente le preocupa: demostrar que lo que está fuera de la mente consiste en pura extensión geométrica<sup>12</sup>. Esta es una consecuencia directa de su método; lo que es cierto del concepto es cierto de la cosa en sí, y sólo la purga de todo lo que no está incluido en el concepto (cualidades, naturaleza, formas) podría resolver las disputas omnipresentes en la metafísica aristotélico-escolástica tardía, en la que Descartes fue educado<sup>13</sup>.

Las consecuencias de la metafísica post-aristotélica estaban contenidas en germen en la articulación misma de las preguntas cartesianas. Si la victoria del argumento en la opinión pública fue tal vez conseguida por Molière en *El Enfermo Imaginario*<sup>14</sup>, y no tanto por un razonamiento filosófico sofisticado, fue inmediatamente evidente para algunos cartesianos que deberían tomarse en serio las consecuencias del problema planteado por Gassendi: *¿Tenemos una idea clara y distinta de cómo la mente afecta al cuerpo y viceversa?* Esa pregunta, sin embargo, no pudo encontrar solución en los términos en que se planteó, por lo que no es de extrañar que La Mettrie, en un libro titulado *El Hombre Máquina*, declare sobre Descartes: “Es cierto que este famoso filósofo cometió muchos errores, como nadie niega; pero comprendió la naturaleza animal y fue el primero en demostrar perfectamente que los animales eran meras máquinas. (...) ¡Cómo podemos, sin ingratitud, no perdonar todos sus errores!”<sup>15</sup>.

Si los esfuerzos de los seguidores de Descartes llevaron sus teorías a conclusiones inesperadas, la desesperación del propio Descartes por encontrar la conexión entre el cuerpo y la mente en algún lugar dentro

---

<sup>10</sup> R. DESCARTES, *Meditations*, in R. M. EATON, *Descartes Selections*, New York: Scribners Sons, 1927, 145.

<sup>11</sup> P. GASSENDI, *Vth. Objections*, in R. M. EATON, *op. cit.*, 245-246.

<sup>12</sup> R. DESCARTES, *Reply to Objections*, in R. M. EATON, *op. cit.*, 262.

<sup>13</sup> Véase, E. Gilson's *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París: Vrin, 1930.

<sup>14</sup> En su obra *Le Malade Imaginaire*, Molière se burló de los filósofos afirmando que el opio hacía que la gente se durmiera porque contenía “propiedades dormitivas”. MOLIÈRE, *Oeuvres complètes de Molière*, Vol. 2, París: Garnier Frères, 1871, Tercer Acto, Escena 3. Las burlas resultaron ser más eficaces que la argumentación en la opinión letrada del siglo XVIII.

<sup>15</sup> J. O. LA METTRIE, *Machine Man and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 35.

del cerebro —en la infame glándula pineal— es lo que introdujo por primera vez el cerebro en el campo de la investigación “metafísica”. Siguiendo la fisión de Descartes de la naturaleza del hombre en dos sustancias diferentes, el problema se convirtió en un problema de identidad, cuya unidad parecía algo dependiente de una conexión en el cerebro<sup>16</sup>.

## 2. Identidad, mitades de cerebro y nuevo vocabulario

### 2.1. La noción de “persistencia” de Bernard Williams

El problema de la identidad ha ocupado más recientemente las mejores “mentes” filosóficas durante más de sesenta años. Todos estos debates que culminan en las paradojas de No-Identidad tienen una genealogía que se remonta a la modernidad temprana, y sin esta genealogía no podemos entender siquiera por qué son tan problemáticas. Pero debemos examinar primero brevemente algunos de estos debates recientes y tratar de entender la razón del *impasse* que lleva a algunos filósofos actuales a descartar por completo las cuestiones de personalidad individual o a tropezar con las paradojas mencionadas (y otros problemas en la misma línea).

El cerebro es aún hoy un dominio desconocido y un territorio desconocido cuyo “mapa” está lleno de sorpresas. Desde la década de 1960, sin embargo, las teorías analíticas de la personalidad han sufrido un extraño giro debido a la consideración de un curioso problema teórico. Estudios del cerebro han sugerido la posibilidad de “fisión”<sup>17</sup> entre sus dos mitades, izquierda y derecha, planteando la pregunta: “¿Cuál de estas mitades soy yo?”<sup>18</sup>.

Estrictamente hablando, esta formulación es incorrecta, a pesar de que sigue siendo utilizada usualmente, porque el problema sugerido por la pregunta dejó de ser considerada como interior (la experiencia de un “yo”), y se convirtió en cambio en un fenómeno analizado exteriormente por un observador imparcial. La noción de persona se sometió ella misma a una fisión en dos perspectivas diferentes, a saber, la del yo interior y la visión exterior (*the view from nowhere*). En las décadas posteriores, además de experimentos mentales catalizadores basados en la fisión cerebral, hemos visto la acumulación de teorías simultáneas e incompatibles —y réplicas a ellas— basadas en trasplantes cerebrales, viajes en la cuarta dimensión y otros experimentos conceptuales que

---

<sup>16</sup> Véase E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1937. Para una visión general más recientes en la tradición analítica, véase B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, New York: Pelican, 1978, y R. SCRUTON, “Descartes”, in *A Short History of Modern Philosophy*, London and New York: Routledge, 2002, 29-39. Para un enfoque crítico desde el punto de vista de un neurólogo, A. DAMÁSIO, *Descartes’ Error*, New York: Penguin Books, 2005.

<sup>17</sup> E. OLSON, *The Human Animal*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999, 46-51. Véase también: E. OLSON, “Was Jekyll Hyde?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (2003): 328-48.

<sup>18</sup> El papel seminal ha sido T. NAGEL’S “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, *Synthese* 22 (1971): 396-413.

intentan dilucidar la unidad de la “persona”, o cómo la persona se ha encontrado “dividida” o transformada en el tiempo<sup>19</sup>.

“Identidad personal a través del tiempo” es justamente el tema (y título) del primer capítulo del libro *Explicaciones Filosóficas* de Robert Nozick<sup>20</sup>. En este texto, Nozick reflexiona sobre una paradoja, o más bien en unos enigmas que ilustran la paradoja que el filósofo inglés Bernard Williams había postulado en un artículo de 1970 titulado “El Yo y el futuro”<sup>21</sup>. Williams más tarde lo incluyó en su libro *Problemas del Yo* y amplió sus ideas<sup>22</sup>.

El primer enigma que Williams presenta es el siguiente: dos individuos, A y B, ven sus recuerdos transferidos de su cuerpo al cuerpo del otro. Antes del intercambio, A y B son informados de que uno de los cuerpos recibirá \$100,000 mientras que el otro es torturado. Williams señala que independientemente de lo que realmente le suceda a la “persona del cuerpo A” con los recuerdos de B, la nueva persona A se identifica con la persona B anterior, y viceversa<sup>23</sup>. Esto parece indicar que la preocupación por lo que le sucede a uno mismo en el futuro no implica necesariamente lo que le sucede al cuerpo, desafiando los “argumentos filosóficos diseñados para mostrar que la continuidad corporal [es] al menos una condición necesaria de identidad personal”<sup>24</sup>. Por lo tanto, sugiere que es razonable que alguien se identifique más bien con sus propios recuerdos, impresiones, etc., y menos con su cuerpo.

Pero Williams también presenta un segundo experimento mental en el que A sólo se le informa que él mismo será torturado, y que en ese futuro no recordará nada que se relacione con su propio pasado: sus imágenes e impresiones provendrán de B. El miedo a la tortura por parte de A, a pesar de la (anticipada) completa disociación psicológica, lleva al autor a concluir que el miedo que aflige A se basa en la convicción de que “mi dolor físico en el futuro no se excluye por ningún estado psicológico en el que pueda estar en ese momento”<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Entre los que identifican el cerebro y la mente están, por supuesto, todos los reduccionistas y monistas. La tendencia del monismo físico, que identifica la mente con el cerebro, como los que siguen a Eric Olson o, lo que es más exacto, los teóricos de la identidad mente-cerebro (de género “fiscalista”) siguiendo J.J.C Smart, han sido resistidos por dualistas sustanciales, o emergentes y anti-reduccionistas en general, etc. Se pueden encontrar buenos panoramas de ambos lados del debate en J. GARVEY (ed.), *The Bloomsbury Companion to Philosophy of Mind*, London and New York: Bloomsbury Academic, 2011. Además de esto, se puede leer el libro de texto estándar pero equilibrado de J. KIM, *Philosophy of Mind*, 3<sup>rd</sup> ed., New York and London: Routledge, 2018; igual hay que tener en cuenta la colectanea de D. C. CHALMERS ampliamente utilizada sobre el tema, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press, 2002. La literatura es tan abundante que no podríamos presentar adecuadamente un panorama aquí, pero es interesante notar que Derek Parfit presentó su propia visión de tal panorama en “Persons bodies, and human beings,” in T. SIDER, et alii. *Contemporary debates in metaphysics*, Oxford: Blackwell, 2008, 177-208.

Vea nuestro capítulo “Mind, Self and the Need of a Metavocabulary”, in *Revisiting Richard Rorty*, (ed.) P. MOREIRA, Wilmington, DE: Vernon Press, 2020, 169-186.

<sup>20</sup> R. NOZICK, *Explicaciones filosóficas*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, 29-70.

<sup>21</sup> B. WILLIAMS, “El Yo y el Futuro”, en *Revisión filosófica*, 79 (1970): 161-180.

<sup>22</sup> B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

<sup>23</sup> B. WILLIAMS, *Ibidem* 47-48.

<sup>24</sup> B. WILLIAMS, *Ibidem* 51.

<sup>25</sup> B. WILLIAMS, *Ibidem* 53.

El segundo caso parece indicar, a diferencia del primero, que la continuidad corporal es parte integral de la identidad. Una persona del cuerpo A se enfrenta al “riesgo” al decidir transferir la posibilidad de la tortura a la persona del cuerpo B, y este es el riesgo que Williams considera (“tal vez neuróticamente”, comenta<sup>26</sup>) la característica crucial del problema de identidad personal.

La paradoja consiste en lo siguiente: cada experimento mental conduce a resultados opuestos, a pesar de que la situación es descrita como objetivamente idéntica, y la imposibilidad de llegar a una conclusión lógica hace crecer nuestra perplejidad. Williams termina, sin embargo, con una nota. Hay aspectos de la identidad personal relacionados con la continuidad corporal y aspectos de la continuidad “mental” (es decir, experiencias y recuerdos)<sup>27</sup>.

En general, se supone que esta dicotomía coincide con otra dicotomía: aspectos de la identidad personal en primera persona, es decir, la experiencia de un “yo” (dimensión mental) y la experiencia en tercera persona, es decir, la visión del exterior (*the view from nowhere* propia de la dimensión corpórea). Los dos ejemplos muestran una relación inesperadamente inversa entre las propiedades mentales y la persistencia corporal, y las propiedades corporales y la persistencia mental<sup>28</sup>. Nozick elige precisamente este enigma, entre los muchos enigmas que rodean el tema de la identidad, para articular su propio enfoque del problema: “¿Cómo, dados los cambios, *puede* haber identidad de algo de un momento a otro, y en qué consiste esta identidad?”<sup>29</sup>.

## 2.2. El criterio “continuador más cercano” de Nozick

El propósito de Nozick es explicar las suposiciones que subyacen a la paradoja de Williams. De hecho, según Nozick, se deduce de la paradoja que para que algo (x) sea lo *mismo* que otra cosa (y) a través del tiempo, debemos asumir que la identidad depende de ciertas propiedades de ambos (x, y); y también depende de la relación mutua entre (x) e (y) a través del tiempo, *pero* que no se deben considerar otros factores para establecer tal identidad.

El argumento alternativo propio de Nozick sugiere que la mayoría de estas paradojas pueden disolverse recurriendo a una idea mucho más simple, la del “continuador más cercano”. Podríamos describir este continuador como un desarrollo ininterrumpido de las personas o las cosas<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> B. WILLIAMS, *Ibidem* 59.

<sup>27</sup> B. WILLIAMS, *Ibidem* 62.

<sup>28</sup> B. WILLIAMS, *Ibidem* 64 y ff.; objeciones 70-81. Sin embargo, Williams parece saber más de lo que esta *aporía* sugiere y, en un ensayo posterior, utiliza el análisis del lenguaje para refutar las (cuatro) objeciones que alteran la respuesta afirmativa a la pregunta “¿Son las personas cuerpos?”

<sup>29</sup> R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, 29.

<sup>30</sup> Según Nozick, “nos ayudan (...) con muchos de los problemas discutidos en la literatura bajo la rúbrica ‘identidad personal’, una vez que estos problemas, aunque articulados respecto de las personas, en una medida sorprendente resultan ser problemas generales que se aplican a cualquier tipo de identidad a través del tiempo. No sólo nuestra discusión hasta

¿Esto es así? Nozick da un ejemplo gráfico y explora su transposición en el caso de la identidad personal: los sobrevivientes del Círculo de Viena se reúnen de nuevo en Estambul y se consideran a sí mismos los seguidores del mismo grupo, para descubrir después que los miembros restantes del círculo se refugiaron en los Estados Unidos. ¿Cuál es el “verdadero” círculo de Viena? ¿Qué define la identidad a lo largo del tiempo? Esta metáfora arroja algo de luz sobre el tema y le lleva a pensar que lo que se llama identidad a través del tiempo es el “*continuado más cercano*”<sup>31</sup>. Según él, la noción a la que nos referimos cuando hablamos de la identidad de las cosas es la *continuidad*<sup>32</sup>. Eso nos permite proporcionar el marco para una respuesta, pero no aún los detalles de la misma, porque hay al menos dos propiedades importantes a considerar: continuidad espacial-temporal y continuidad de características o elementos físicos.

Dicho de otra manera, la situación se asemeja a otro enigma famoso, el de la nave de Teseo. Los tablones de la nave fueron reemplazados periódicamente, y los originales almacenados, y se descubre más tarde que otra nave igual fue construida con las tablas originales. La continuidad en el espacio y el tiempo apunta a la identificación de la nave de Teseo que se mantuvo a través del mantenimiento gradual; pero la continuidad de los elementos físicos sugiere la identificación del barco que, en este ejemplo, nace de nuevo de las placas originales que se habían almacenado<sup>33</sup>.

Nozick encuentra aplicación de esta teoría de continuidad al problema de la personalidad en varios casos en los que: el cerebro se duplica, incluyendo sus recuerdos (caso 1); es trasplantado a otro cuerpo (caso 2); los datos cerebrales se transfieren de una persona moribunda a una nueva persona (3); sólo la mitad del cerebro es trasplantado (4); o totalmente eliminado (5); o ambos simultáneamente (6); y incluso que un cerebro similar se genera al azar en el universo infinito (7). Sin embargo, más adelante, Nozick también señala que no es imposible, como en la analogía del Círculo de Viena, que haya una superposición de dos personas idénticas (8)<sup>34</sup>.

Estos experimentos mentales le permiten aclarar lo que queremos decir con la continuidad de la identidad personal a lo largo del tiempo y establecer el enfoque conceptual para abordar el problema, recurriendo a nociones como “relacional”, “continuidad más cercana” y especialmente a la descripción “estructural abstracta intrínseca” de la identidad<sup>35</sup>. “Estructura abstracta intrínseca” es algo extrañamente análogo a la “forma” aristotélica de que se burlaba Molière<sup>36</sup>.

La teoría de Nozick es que el primer paso hacia la iluminación de la naturaleza especial del yo exige excluir su reificación en un objeto sólido y ontológico (o considerarlo, como él dice, como “parte de los muebles del

---

ahora, sino también, afirmo, la literatura existente por lo general no se ha preocupado con este problema específico en lo que toca a la identidad personal.” R. NOZICK, *Ibidem*, 70.

<sup>31</sup> R. NOZICK, *Ibidem* 29-31.

<sup>32</sup> R. NOZICK, *Ibidem* 33.

<sup>33</sup> R. NOZICK, *Ibidem* 29-33.

<sup>34</sup> R. NOZICK, *Ibidem* 37-40.

<sup>35</sup> R. NOZICK, *Ibidem* 47-48.

<sup>36</sup> ver ARISTÓTELES, *Metafísica* libro I, con NOZICK, *Philosophical Explanations*, 47.

universo”<sup>37</sup>). Estrategias argumentativas similares llevarían a excluir otros criterios aparentemente relevantes, como la reflexividad y la auto-síntesis (*self-synthesis*). Según él, ver el yo como una mera propiedad no sólo disipa las ilusiones creadas por esta reificación, sino que también explica los usos lingüísticos del yo<sup>38</sup>.

La sorprendente conclusión de Nozick es que, incluso en la mayoría de estas situaciones extremas, podemos predecir en qué casos una persona mantiene su identidad en el tiempo con el modelo simple del “más cercano continuador”, ignorando al mismo tiempo la “complejidad subyacente”. La complejidad subyacente es abreviatura para todas las diferencias mentales y físicas, impresiones y recuerdos de todos y cada uno de los individuos, o, para decirlo en pocas palabras, todo el conjunto de características que definen a *una* persona como se define al principio de este artículo, es decir, el sujeto contingente de “personalidad”<sup>39</sup>.

Nozick, como teórico político libertario, se inclina hacia la tesis del libre albedrío libertario y, a diferencia de La Mettrie, cree que no somos sólo “hombres-máquina”; y eventualmente, termina preguntándose si no es irrazonable que aquellos “problemas filosóficos que han resistido a siglos de intentos por resolverlos o disolverlos” deban ser fácilmente descartados<sup>40</sup>.

### 2.3. “Relación R” de Parfit o “cadenas superpuestas de fuerte conexión”

Si Nozick mantuvo estos problemas en la agenda filosófica iniciada por Williams, Derek Parfit los llevó a la perfección en su libro *Razones y Personas*<sup>41</sup>. En esta obra, los dispositivos de las historias de ciencia-ficción, como la teletransportación a través del espacio y el tiempo (al estilo *Star Trek*, que él apreciaba), entraron en su metafísica. Es obvio que, en este punto, podemos preguntarnos (como lo hizo W.V.O. Quine):

El método de ciencia ficción tiene sus usos en filosofía, pero (...) me pregunto si los límites del método son debidamente cuestionados. Buscar lo que es “lógicamente necesario” para la identidad de la persona en circunstancias sin precedentes es sugerir que las palabras tienen alguna fuerza lógica más allá de lo que nuestras necesidades pasadas han invertido en ellas<sup>42</sup>.

Parfit, sin embargo, estaba convencido de que estas situaciones imaginarias implican algo más que palabras: creencias profundas sobre lo que es la identidad personal. En su propia exploración, describe primero la continuidad espacio-tiempo, que es el criterio de identidad normal para los objetos físicos, y luego los criterios

---

<sup>37</sup> R. NOZICK, *Ibidem*, 110. Véase todo el capítulo 1, 27-114.

<sup>38</sup> Vea sus discusiones sobre la visión aristotélica de los accidentes en el pp. 111-12.

<sup>39</sup> R. NOZICK, *Ibidem* 110-114.

<sup>40</sup> R. NOZICK, *Ibidem*, 114. Termina el ensayo afirmando: “Sin embargo, en este caso no encuentro la visión del yo como una propiedad lo suficientemente esclarecedora, clarificadora y fructífera en sus consecuencias para presentarla, excepto como curiosidad, y a pesar de explicar por qué han surgido ciertos enigmas sobre el yo, y a pesar de proporcionar alguna entidad duradera para que el yo sea.”

<sup>41</sup> D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, Third Part. Véase también nuestro artículo en “Reaction and Debate: Derek Parfit, In Memoriam (1942-2017)”, *Ethical Perspectives*, 25 (2018): 321-338.

<sup>42</sup> W.V.O. QUINE, “Review of Milton K. Munitz (ed.) *Identity and Individuation*”, *The Journal of Philosophy*, 69 (1972): 490. Parfit no ignora el problema: D. PARFIT, *Reasons and Persons*, 199.

psicológicos y físicos. Su propósito es aclarar las falsas suposiciones de “fiscalismo” o materialismo sobre la mente, es decir, la tesis de que no hay nada específico de los estados mentales como tales que no pueda reducirse a una explicación material; no son más que otro tipo de evento físico. No todos los filósofos son materialistas, pero, según Parfit, los que no son “fiscalistas” son forzosamente dualistas o idealistas. Lo que trata de demostrar es que, paradójicamente, los materialistas podrían aceptar el criterio psicológico de continuidad de la persona y el dualista podría aceptar los criterios fisiológicos de la continuidad temporal. Esta paradoja le parece reveladora: como no existe un criterio adecuado de identidad personal a través del tiempo, concluye que *las personas no existen más allá de sus elementos*<sup>43</sup>. Según él, las personas no existen más allá de su configuración actual de composición física y mental.

Parfit afirma que la realidad debe describirse impersonalmente (*from nowhere* o de Marte, como en el dicho francés). No tiene que haber una respuesta definitiva a la pregunta “¿seguiré existiendo?” incluso después de examinar todos los datos involucrados. Incluso es un error asumir que lo que interesa en la identidad personal es la supervivencia; lo que importa es “la relación R”, que él describe como “cadenas superpuestas de fuerte conexión”<sup>44</sup> (en este punto de los argumentos podemos preguntarnos si esta fraseología oscura es, en algún sentido relevante, mejor que la noción aristotélica de “forma” que Descartes desechó, y de la que Molière se burló).

Antes de defender que la “liberación del yo” es lo que importa<sup>45</sup>, afirma las cuatro conclusiones principales que seguirían de su teoría. Sus afirmaciones son tan contraintuitivas como contrarias al ahora devaluado sentido común o *doxa*: (1) “No somos entidades existentes por separado, aparte de nuestros cerebros y cuerpos, y varios eventos físicos y mentales interrelacionados (...) (2) No es cierto que, en todos los casos (...) [la cuestión de la identidad] debe tener una respuesta”; (3) podemos explicar la unidad de la conciencia en un momento determinado, y la unidad de toda una vida “sin afirmar que estas experiencias son las de una persona”; (4) por lo tanto, la “identidad personal no es lo que importa”, sólo la “relación R (...)”<sup>46</sup>.

Por lo tanto, el problema del *criterio* de definir la identidad a través del tiempo no agota la controversia. Ha nacido un debate sobre si importa la identidad personal, o la supervivencia personal, y algunos sugieren que la supervivencia colectiva de la humanidad es más importante<sup>47</sup>. Un filósofo kantiano tal vez podría plantear la objeción de que nos faltan los recursos para describir el albedrío moral<sup>48</sup>, pero el nacimiento contingente de

---

<sup>43</sup> D. PARFIT, *Op. Cit.*, 179.

<sup>44</sup> D. PARFIT, *Op. Cit.*, 233-238.

<sup>45</sup> D. PARFIT, *Op. Cit.*, 281.

<sup>46</sup> D. PARFIT, *Op. Cit.* 216-17.

<sup>47</sup> Véase S. SCHEFFLER, *Death and the Afterlife*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 15 y ff.

<sup>48</sup> La descripción de la identidad fundada en el albedrío moral nos parece insuficiente a pesar de los mejores esfuerzos para recuperar el kantianismo. Pero el debate persiste. Sobre los límites de la noción de Kant basada en el albedrío moral, véase C. KORSGAARD's *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press, 1996. Véase esp. el capítulo “Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit”, 363ff. .

Kant fue sometido previamente a la misma “tortura” argumentativa por Parfit: si el filósofo prusiano fuera concebido unos segundos más tarde, entonces, por razones biológicas, Kant no sería Kant<sup>49</sup>.

### 3. Novedad, los límites del análisis lingüístico y la doctrina oficial

¿Qué es lo que está en juego con este nuevo vocabulario que sustituye a las nociones anticuadas como “naturaleza” y “persona”? Argumentos complejos, afirmaciones refutadas, contraejemplos reales o improbables, tesis escandalosas y convicciones obstinadas, enigmas, condiciones abstractas y muy reales, desafíos al descubrimiento de nuevas tesis y conclusiones sorprendentes forman parte de la parafernalia ecuménica de un filósofo analítico<sup>50</sup>. Sin embargo, lo que realmente está en juego en estos debates, que involucran más de un centenar de títulos de libros desde 1970 —por no hablar de los innumerables artículos científicos— parece estar siempre centrado en la necesidad de aclarar los conceptos o las creencias incrustadas en el lenguaje.

Por eso la pregunta de Quine parece tan relevante. ¿Tienen las palabras un poder más allá de la fuerza que las necesidades sociales pasadas invirtió en ellas? El riesgo es que enigmas, desafíos y argumentos no nos *muestran nada más* que las consecuencias lógicas de nuestras propias convicciones, opiniones, o incluso prejuicios. Por supuesto, a veces los resultados de los argumentos filosóficos son contraintuitivos, lo que no debería ya sorprendernos, una vez que la tarea que la ciencia y la filosofía se han impuesto a sí mismas durante los últimos tres siglos ha sido la de sustituir los conceptos de sentido común por rigurosas “construcciones” artificiales, o, si preferimos un idioma más antiguo que la filosofía moderna rechazó, sustituir la *doxa* por *epistēmē*.

En este contexto, ni siquiera parece significativo que la búsqueda de la verdad, generalmente considerada imposible de lograr, sea sustituida por la mera aclaración de conceptos. La perplejidad que queda después de volver a visitar estas controversias es como estos filósofos parecen saben *mucho más* de lo que sus métodos permiten<sup>51</sup>. No está claro cómo el análisis del lenguaje conduce al supuesto fisicalismo de Bernard Williams, apoya la visión telescópica del universo de Robert Nozick<sup>52</sup>, o permite desintegrar el propio “yo” de Derek Parfit en una especie de colectivo diluido.

---

<sup>49</sup> D. PARFIT, *op. cit.*, 352 y ff.

<sup>50</sup> Cf. R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers, 1974.

<sup>51</sup> No podemos explorar aquí esta pregunta, pero puede ser suficiente señalar S. SHOEMAKER’S “Parfit on Identity”, in *Reading Parfit*, (ed.) J. DANCY, Oxford: Blackwell, 1997, 135-148.

Véase también nuestro artículo en “Reaction and Debate: Derek Parfit, In Memoriam (1942-2017)”, *Ethical Perspectives*, 25 (2018): 321-338. En cuanto a Nozick, véase la siguiente nota a pie de página.

<sup>52</sup> M. E. BRATMAN, *Structures of Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 107 y ff. explora este problema y destaca el hecho de que Nozick aborda esta cuestión porque la falta de libre albedrío socava la dignidad humana. cf. R. NOZICK, *Philosophical Explanations*. 291.

Porque en cada caso subsiste la dicotomía entre la continuidad física y psicológica (o mental), por lo que debemos concluir que seguimos encarcelados en un dualismo cuasi-cartesiano. De hecho, es difícil no reconocer algo de verdad en la evaluación de Gilbert Ryle: “Hay una doctrina sobre la naturaleza y el lugar de las mentes que es tan prevalente entre los teóricos e incluso entre la gente del común que merece ser descrita como la teoría oficial”. En resumen, según el autor de *El Concepto de Mente*<sup>53</sup>, la mayoría de filósofos, psicólogos y creyentes, aunque admiten dificultades y reservas en cuanto a los detalles (que asumen “pueden ser superados sin que se hagan modificaciones serias en la arquitectura de la teoría”), se adhieren hoy a un credo o doctrina que surge principalmente de Descartes y afirma aproximadamente lo siguiente<sup>54</sup>:

Con las dudosas excepciones de idiotas y bebés, cada ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirían decir que todo ser humano es a la vez un cuerpo y una mente. Su cuerpo y su mente se presentan normalmente juntos, pero después de la muerte del cuerpo su mente puede seguir existiendo y funcionando. Los cuerpos humanos están en el espacio y están sujetos a las leyes mecánicas que rigen todos los demás cuerpos en el espacio. Los procesos y estados corporales pueden ser inspeccionados por observadores externos. Así que la vida corporal de un hombre es tanto un asunto público como la vida de animales y reptiles e incluso de grupos de árboles, cristales y planetas.

Pero las mentes no están en el espacio, ni sus operaciones están sujetas a leyes mecánicas. El funcionamiento de una mente no es conocido por otros observadores; su carrera es privada. Sólo yo puedo tomar conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente<sup>55</sup>.

En consecuencia, tendemos a pensar “*como si*” hubiera un fantasma dentro de la máquina de La Mettrie. Pensar lo contrario sería más que problemático. Aparentemente estamos enredados en un vocabulario indestructible<sup>56</sup>. Aunque hoy en día nos damos cuenta de que la mayoría de los filósofos, o al menos los no creyentes, tienden a pensar que la mente no existe ni funciona después de la muerte<sup>57</sup>, incluso los fisicalistas cuentan dos historias paralelas, la del cuerpo y la de la mente, y recurren a la “conciencia”, la autoconciencia y la introspección como fuente de respuestas.

De hecho, Williams, sospechamos, no perdió mucho tiempo con sondeos de opinión (excepto tal vez en sus salas de clases) para llegar a la conclusión de que preferimos considerarnos como el cerebro A en el cuerpo B, o evitar el dolor del cuerpo A: simplemente recurrió al autoconocimiento. Y tampoco Parfit se liberó de las metáforas de “dentro” y “fuera”, “externo” e “interno” para describir el espacio mental: sólo afirmó que la mente que manda y las piernas, brazos y lengua que obedecen, o lo que el ojo ve y la mente percibe como sonrisas y muecas que revelan estados de ánimo pueden describirse impersonalmente y que la supuesta “Relación R” es más importante que el “yo”, sin poder evitar mencionar de paso fenómenos mentales, ya que su lenguaje mismo depende de recuerdos e impresiones.

---

<sup>53</sup> G. RYLE, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson’s University Library, 2009, 1.

<sup>54</sup> G. RYLE, *Op. Cit.*, 1.

<sup>55</sup> G. RYLE, *op. cit.*, 1-2. Al acortar el texto, también eliminamos algunos párrafos.

<sup>56</sup> En el caso de Richard Rorty, ver nuestro J. A. COLEN, A. VECCHIO, “Mind, Self and the Need of a Metavocabulary”, in *Revisiting Richard Rorty*, (ed.) P. MOREIRA, Wilmington, DE: Vernon Press, 2020.

<sup>57</sup> Véase S. SCHEFFLER, *op. cit.*

Los esfuerzos de Ryle para describir al hombre a través de su comportamiento, sin referencia a intenciones, pensamientos y sensaciones que preceden, acompañan y suceden las acciones del hombre, fueron apenas relativamente sucedidos, ya que su “monismo” fue incapaz de eliminar el dualismo del “sentido común” derivado de siglos de cartesianismo.

Mirando hacia atrás, el comentario de Karl Popper en *Conocimiento objetivo* parece todavía actual. Mientras busca una solución a la paradoja de Hume y discute el problema mente-cuerpo, Popper señala que muchas teorías que intentan evitar el dualismo de cuerpo y mente terminan defendiendo algún tipo de monismo, sin superar completamente los supuestos del primero, y revelando, en cambio, un dualismo subyacente<sup>58</sup>. Él mismo, en su autobiografía intelectual *Búsqueda sin fin*<sup>59</sup>, prefiere describirse a sí mismo como un “pluralista”, aunque prefiere ser considerado un dualista que parecer defender alguna forma de monismo. En una entrevista con John Eccles, considera incluso la posibilidad de que realmente haya un “fantasma en la máquina”<sup>60</sup>. Es cierto que evita hablar de “sustancias”, pero su solución, sin embargo, revela la conexión entre dos modos diferentes de ser. Como dice Mariano Artigas, “Popper llega a proponer una especie de interacción como solución al problema mente-cuerpo, y critica fuertemente las teorías materialistas. Sus ideas pueden parecer insuficientes cuando se consideran a la luz de una metafísica espiritualista y son problemáticas en la medida en que el interaccionismo depende demasiado de un dualismo cartesiano”<sup>61</sup>. Popper critica el fisicalismo porque, en su visión, tanto hacer declaraciones que pueden ser verdaderas o falsas como hacer argumentos que pueden ser válidos o inválidos — dos condiciones previas para el progreso de la ciencia empírica— “están estrechamente relacionados con la singularidad de los seres humanos”<sup>62</sup>.

Los debates recientes en la línea de la metafísica libertaria analítica, a la manera de Robert Kane, no escapan a los dilemas de la relación entre las mentes y el cerebro (asumiendo el control total del cuerpo por el cerebro)<sup>63</sup>. Este es uno de los casos que Popper identifica como de dualismo reemplazado por un monismo, pero que oculta un dualismo subyacente. Independientemente de lo que pensemos sobre estos problemas mal resueltos, Ryle identifica correctamente a su “culpable”, el autor de la “teoría oficial”: Descartes.

---

<sup>58</sup> Ver una explicación en K. POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1979, 153 y ff. Sobre la evolución de la teoría de Popper según Ian Jarvie, véase nuestro texto “The Republic of Sciences and Its Citizens”, in *The Impact of Critical Rationalism*, [New York]: Palgrave MacMillan, 2019, 173-188.

<sup>59</sup> K. POPPER, *Unended Quest*, London and New York: Routledge, 1992, 218.

<sup>60</sup> Ver Popper in J. ECCLES y K. POPPER, *The Self and Its Brain*, Berlin: Springer, 1977, 464.

Véase M. ARTIGAS, *The Mind of the Universe*, Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 1999, 243-244. El libro en su conjunto puede tomarse como una encuesta crítica.

<sup>61</sup> M. ARTIGAS, *The Mind of the Universe*, 243. Artigas continúa: “Sin embargo, también muestran que una persona como él, no comprometida con ninguna posición metafísica o religiosa específica, puede alcanzar una visión nomaterialista de la persona humana que también es compatible con una perspectiva evolutiva”.

<sup>62</sup> M. ARTIGAS, *Ibidem*, 244.

<sup>63</sup> Ver la colección de textos en D. PALMER, *Libertarian Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014. Un debate particularmente animado se da entre los que son libertarios del libre albedrío y los que son compatibilistas o deterministas. Véase nuestro balance en “Review of David Palmer (ed.). *Libertarian Free Will: Contemporary Debates*. Oxford: Oxford University Press, 2014”, in *Ethical Perspectives* 23 (2016): 362-366, escrito con L. WILLIAMS.

La intención de Descartes había sido probar “geoméricamente” la “espiritualidad” de la mente. Comenzó reemplazando el alma escolástica por una mente sin cuerpo. Este cartesianismo matemático requiere la fisión de la realidad en dos sustancias tan diferentes como las ideas que tenemos sobre ellas, de tal manera que cuando *el filósofo está ocupado con nociones metafísicas no debe saber que tiene un cuerpo*, y cuando *el científico está ocupado con la física es mejor que se olvide de que tiene una mente*. La mente cartesiana es por esencia pensamiento. Es algo pensante (*res cogitans*). Es “algo que duda, entiende, concibe, afirma, quiere, rechaza, que también imagina y siente”, pero no algo que se alimenta o se mueve porque tales nociones se refieren al cuerpo, que es una idea completamente diferente, clara pero distinta<sup>64</sup>.

Por supuesto, como informa Étienne Gilson en *La unidad de la experiencia filosófica*<sup>65</sup>, cuando Voltaire cruzó el Canal de la Mancha en 1728, se encontró con el florecimiento del empirismo moderado de Locke, en lugar de los “soñadores” lógicos cartesianos continentales, que estaban enrejados en el problema mente-cuerpo, o de la “comunicación de sustancias”<sup>66</sup>. Locke fue considerado por Voltaire como “moderado” en su empirismo porque ni ignoró los hechos ni derivaba una ley de un solo hecho, siguiendo un curso intermedio entre el racionalismo dogmático y el empirismo extremo<sup>67</sup>.

Locke, sin embargo, en el primer capítulo mismo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, si niega la existencia de ideas innatas<sup>68</sup>, afirma que nos encontramos con las cosas a través de sensaciones (externas o corporales) y de la reflexión (sobre el funcionamiento interno de la mente). Por lo tanto, nos enfrentamos a dos fuentes de conocimiento y dos realidades. Por supuesto, la mente viaja en el mismo carruaje que mueve el cuerpo, y Locke no descarta la existencia de una “materia pensante” como la esencia de la mente, una solución que obvia el problema de la comunicación entre dos “naturalezas” completamente diferentes de cosas<sup>69</sup>.

Según Locke “persona” es tan sólo un concepto “forense”; se supone que debe rastrear los intereses y responsabilidades de uno<sup>70</sup>. Voltaire se sintió atraído por el materialismo hipotético de Locke<sup>71</sup>. Una fisión más importante que la existente entre las dos mitades del cerebro iba a durar. Pero, como es ampliamente conocido, Hume sacó consecuencias “inmoderadas” del empirismo de Locke: no tenemos ideas innatas ni principios

---

<sup>64</sup> R. DESCARTES, *Meditations*, collected in R. M. EATON, *op. cit.*, 100.

<sup>65</sup> E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's Sons, 1937, 164.

<sup>66</sup> VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Vol. 2., Paris: Hachette, 1917, 1 y 5.

<sup>67</sup> VOLTAIRE, *Ibidem*. Ver E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, 166.

<sup>68</sup> J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, (ed.) J. A., London: St. John, 1877, 129.

<sup>69</sup> Véase J. LOCKE, *op. cit.*, Vol. 2, 339-411.

<sup>70</sup> El enfoque de Locke es mucho más complejo que la mayoría de sus seguidores modernos. En su ensayo, Locke distingue entre los seres humanos y las personas. Aunque, como en el caso de cualquier otro ser vivo, la persistencia del ser humano está garantizada por la continuidad de las partículas que lo constituyen, la identidad sincrónica de una persona depende de la posesión y del ejercicio efectivo de la conciencia, mientras que la identidad diacronica deriva de la continuidad de sus recuerdos, es decir, de la memoria. Además, Locke tampoco pasó por alto la relevancia de que para una concepción completa de la persona tenía su interés (preocupación) por su futuro (*Essay on Human Understanding*, Book II, Ch. 27). En resumen, para Locke, las condiciones de identidad de los primeros no son las de los segundos. Agradecemos a los revisores de *Scripta Theologica* para esta aclaración.

<sup>71</sup> Véase E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, 172.

innatos, ni podemos observar la causalidad física, que no es más que una contigüidad espacio-temporal. Tampoco podemos ver dentro del “yo”, que no es más que un manojito de “sentimientos internos”<sup>72</sup>.

En resumen, la respuesta a la pregunta “¿En qué consiste la identidad de una persona?” sigue tropezando con la misma dicotomía; porque todo lo que cambió entre la época de Hume y la nuestra es sobre todo que el “estatuto metafísico” del problema, como Ryle lo llama, ha cambiado: hoy hablamos del cerebro o “materia pensante” porque la idea de mente es simplemente un resultado de la re-descripción de un órgano del cuerpo. Ni siquiera Kant despierto de su sueño dogmático<sup>73</sup> ha podido liberarse de la noción de la mente como una idea regulatoria (aunque no pudo demostrar su existencia), ya que los pensamientos y sentimientos tienen lo que llamó un carácter “apodíctico”: son evidentes para nosotros<sup>74</sup>.

El problema es gravoso porque incluso si pensamos que las quimeras son una ilusión, o el dolor un mero reflejo nervioso, y nuestra identidad nada más que un confuso conjunto de sinapsis conectadas entre sí, sin embargo difícilmente podemos negar que soñamos con quimeras y sentimos dolor cuando lo sentimos. Por esta razón, aquellos que no están convencidos del empirismo anglófono y rechazan la descripción impersonal que se encuentra en la base de la teoría analítica de la identidad persisten en empezar por la mente, como Descartes.

#### 4. Meditaciones de Husserl: si la fenomenología es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?

Dada la obstinada persistencia del problema, uno podría verse tentado a pensar que el argumento racional, el equilibrio reflexivo, el positivismo lógico, la filosofía del lenguaje y otros métodos y sistemas de pensamiento similares, no hacen justicia por sí mismos al alcance de la experiencia humana, y que debemos mirar en otra dirección a los esfuerzos rigurosos dentro de la tradición continental, que también prescindió de la idea de la naturaleza y de otro vocabulario similar para observar los fenómenos humanos.

Pero, ¿le va mejor a la fenomenología de la primera persona? La fenomenología parece ser capaz de explicar la unidad diacrónica del sujeto, que es la identidad personal a través del tiempo sin poner el “yo” fuera o por encima del flujo de la experiencia. Aunque vivimos por un conjunto de experiencias, más allá sigue existiendo un “yo” que siente estas experiencias. La sensación de “ser mía” parece inmune al error, un fenómeno conocido como la “inmunidad al error a través de la mala identificación en relación con el pronombre de primera persona”<sup>75</sup>. Según Husserl, a cualquier tipo de experiencia (percepción, memoria, imaginación) corresponde un

---

<sup>72</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1960, 252.

<sup>73</sup> E. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Véase el famoso prefacio.

<sup>74</sup> Ver S. BLACKBURN’s “Has Kant Refuted Parfit?”, in *Reading Parfit*, 180-201. Véase nuestra propia síntesis en *Porque Pensamos Como Pensamos: Uma História das Ideias Sociais e Políticas*, Porto: Aster, 2020, 116-118.

<sup>75</sup> E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, Vol. 8, The Hague: Martinus Nijhoff, 1959[1923/24]. Wittgenstein también abordó esta cuestión en su *Libro Azul* (L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, New York: Harper and Row, 1958, 66-67) y S. SHOEMAKER popularizó la expresión (S. SHOEMAKER, “Self-reference and Self-awareness”, *Journal of Philosophy*, 65 (1968): 555-567).

flujo temporal de tal forma que cualquier momento de experiencia contiene una referencia a los momentos retenidos de la experiencia pasada, una apertura a lo que está presente y una posible anticipación de la experiencia al borde de suceder. Esta retención no desaparece instantáneamente, sino que dura tiempo, y sin esta duración muchas percepciones serían inexplicables. El ejemplo favorito de Husserl sobre esto es la melodía musical. Husserl afirma: “Cuando digo ‘yo’ me capto en una simple reflexión. Pero esta auto-experiencia es como toda experiencia, y en particular como cada percepción, un mero dirigirme hacia algo que ya estaba ahí para mí, de que ya era consciente, pero no temáticamente experimentado, no observado”<sup>76</sup>. Ser consciente de uno mismo no es, por supuesto, lo mismo que capturar un “yo” puro, que existe aparte del flujo de la experiencia. Cuando Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana* afirma que nunca encuentra un “yo” mientras inspecciona sus experiencias internas, pero sólo sensaciones y percepciones particulares, ignora este *datum* básico, porque busca el “yo” entre sus experiencias de sí mismo. La identidad personal es, sin embargo, según Husserl, una puerta que se abre hacia afuera.

Husserl afirma, no obstante, que esta reflexión preconsciente es sólo implícita, lo que significa que no me enfrente a la experiencia de las cosas como pertenecientes a mí mismo. La idea de la reflexión preconsciente se relaciona con la idea de que las experiencias tienen un tono subjetivo, una cierta cualidad fenomenal de “cómo uno las siente”. Por lo general, es el caso de las experiencias corporales, como el dolor o el placer, pero también es el caso de experiencias perceptivas, o el deseo, o la comprensión intelectual. Probar algo es diferente de recordar que lo probamos. Existe, simultáneamente con estas experiencias, algo que recorre todos estos sentimientos y percepciones, que es la idea de que, a pesar de toda su diversidad, hay una cierta identidad: el marcado carácter de las percepciones en primera persona, un cierto *ser mío* o ser mis experiencias, un dato inmediato que no está mediado por ideas o representaciones. Ser mío no es una cualidad como ser rojo o duro; no se refiere a un contenido experimentado, ni a una suma sincrónica y diacrónica de experiencias. Más bien, se refiere a su presencia en la primera persona, porque son “míos” de una manera diferente que son de otra persona<sup>77</sup>.

La *inspectio sui*, según Husserl, es una condición previa de la “autodirección” de la propia voluntad. La autoconciencia no es ni un espejo del acto de pensar, ni una distorsión completa de ese acto. Husserl, sin embargo, se enfrentó a la misma dificultad que Descartes enfrentó ante el genio malvado para dejar el yo interior, lo que explica por qué empieza como un casi-idealista y por lo general es ignorado por la “sobria” filosofía analítica. En un texto relativamente tardío, sus *Meditaciones cartesianas*, muestra que más allá de las “afinidades electivas” que presenta (él propone un neo-cartesianismo), la raíz psicológica misma de su proyecto

---

<sup>76</sup> E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, 492-493.

<sup>77</sup> Sobre la percepción en Husserl, vea el excelente resumen de K. MULLIGAN, “Perception”, in B. SMITH and D. W. SMITH (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

es análoga: una insatisfacción con la situación actual, y la consiguiente búsqueda de la “filosofía como ciencia rigurosa”. Nota Husserl<sup>78</sup>:

La fragmentación de la filosofía actual, con su actividad perpleja, nos pone a pensar. Cuando intentamos ver la filosofía occidental como una ciencia unitaria, su declive desde mediados del siglo XIX es innegable (...). En lugar de una filosofía de vida unitaria, tenemos una literatura filosófica que crece más allá de todos los límites y casi sin coherencia. En lugar de una discusión seria entre teorías contradictorias que, en su propio conflicto, demuestran la intimidad con la que se pertenecen, la comunalidad de convicciones subyacentes y una creencia inquebrantable en una verdadera filosofía, tenemos un pseudo-relato y una pseudo-crítica, una mera apariencia de filosofar serio con y para los demás<sup>79</sup>.

En resumen, hay casi tantas filosofías como filósofos, algo parecido a las muchas y variadas “sectas” de filósofos escolásticos<sup>80</sup>, y una situación no muy diferente a la que encontró Descartes, y que le llevó a buscar una base firme en el *cogito*. Ambos intentarán ambiciosos esfuerzos recurriendo a la “conciencia” o al “yo” como punto de partida, aunque con una gran diferencia. Husserl siempre consideró su tarea como colaborativa, mientras que Descartes señaló que las obras “dirigidas por muchos hombres son menos perfectas que aquella en la que interviene un solo individuo”.<sup>81</sup> Sin embargo, Husserl, al igual que Descartes antes que él, tomó las matemáticas como estándar y no es de extrañar que la “conciencia” o “yo” sea, en ambos casos, su punto de Arquímedes para mover el mundo. Husserl proporciona una respuesta a la cuestión de la identidad sólo si la pregunta es “¿Cómo lograr una ciencia firme y rigurosa?”. Pero uno debe elegir entre una observación imparcial y rigurosa, y un “yo” comprometido. No podemos tomar el pastel y comerlo también, por así decirlo. La continuidad diacrónica de una persona es un “yo” subjetivo que no puede ser captado imparcialmente<sup>82</sup>.

Por lo tanto, no está exento de ironía que, al igual que Locke y Hume en cierto sentido extienden y radicalizan Descartes, Heidegger extiende y radicaliza Husserl. Husserl pensó que los neokantianos en su reflexión sobre la ciencia estaban empezando por el techo<sup>83</sup>. Husserl se dio cuenta, además, de que el conocimiento científico del mundo no era la perfección de su “comprensión natural”, sino una derivación del mismo que nos hace olvidar los fundamentos mismos del conocimiento científico: todo conocimiento debe comenzar con la percepción del mundo tal como existe *anteriormente a cualquier teorización*. Heidegger llevó esta línea de pensamiento aún más lejos. El objeto primario no es la percepción, sino las cosas experimentadas en el contexto humano

---

<sup>78</sup> Una breve introducción al pensamiento de Husserl se puede encontrar en J. N. MOHANTY, “The development of Husserl’s thought”, en B. SMITH, and D. R. SMITH (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>79</sup> E. HUSSERL, *Cartesian Meditations*, Dordrecht: Springer-Science+Business Media B.V, 1960, 4-6, modificado en la versión alemana: E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, 5-6. Al acortar el texto, eliminamos algunas quebras de párrafo.

<sup>80</sup> E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, 131; ver R. DESCARTES, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, (ed.) E. GILSON, Paris: J. Vrin, 1930, 128.

<sup>81</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode et essais*, Paris: Léopold Cerf, 1902, 11. ‘il n’y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, & faits de la main de divers maitres, qu’en ceux auxquels un seul à travaillé.’

<sup>82</sup> Véase el comienzo del ensayo seminal de E. HUSSERL, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, in *Logos*, 1 (1910): 289–341.

<sup>83</sup> Cf. L. STRAUSS, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, *Interpretation*, 2 (1971): 1-9.

individual al que pertenecen, incluido el contexto histórico. Por lo tanto, no puede haber una “comprensión natural” del mundo porque todo entendimiento es histórico.

Heidegger explica su punto de esta manera: “el *Dasein*, como existente, está ahí por sí mismo, incluso cuando el ego no se dirige expresamente a sí mismo a la manera de su propio volver sobre sí y volver hacia atrás, que en la fenomenología se llama percepción interna como contrastada con la externa. El yo está ahí para el *Dasein* mismo sin reflexión y sin percepción interna, *anteriormente* a toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver hacia atrás, es sólo un modo de auto aprehensión, pero no el modo primario de auto revelación”<sup>84</sup>.

Un historicismo radical, existencialista, como el de Heidegger, rechaza la posibilidad de cualquier análisis objetivo ya que toda vida es *compromiso*. Su razonamiento es el siguiente: “Además, dado que el análisis teórico tiene su base fuera de la vida, nunca será capaz de entender la vida. El análisis teórico de la vida es no-comprometido y fatal para el compromiso, pero la vida significa compromiso”<sup>85</sup>. Los descendientes existencialistas de Husserl definen el pensamiento como esencialmente subordinado a la vida. Según Heidegger (o Sartre), este mundo es irremediamente subjetivo. Todo conocimiento se basa en una visión irrefutable del mundo, y no nos queda otra alternativa que elegir frente a la *nada*<sup>86</sup>. La neutralidad o suspensión del juicio (*epochē*) es imposible. Lo que importa es la seriedad del compromiso. Entre la filosofía rigurosa y el *pathos* existencial, dijimos, hay que elegir.

## 5. Las cargas de la razón y la heterogeneidad noética

Tal vez sea una exageración decir que Descartes fue por lo tanto el iniciador de la metafísica cerebro-cuerpo. Pero es cierto que la camisa de fuerza en la que el dualismo cartesiano (o monismo idealista, o monismo físico) nos mantiene nació de una búsqueda de una “exactitud” o rigor y certeza que resultó excesiva. La sorpresa frente a la amplia variedad de experiencias y categorías de pensamiento allanó el camino al escepticismo de Montaigne, de que Descartes, Husserl y Parfit, entre muchos otros, trataron de escapar por rigurosos esfuerzos filosóficos. Pero tal vez tengamos que sacrificar este grado de precisión en un equilibrio entre la precisión y el conocimiento.

No olvidemos que los enigmas socráticos han tomado la forma “¿Qué es F?”, aunque Sócrates no se centró en los principios últimos del universo. Si los diálogos platónicos incluyen muchos enigmas socráticos, estos están dirigidos a la búsqueda de la excelencia del hombre, o a la cuestión de cómo debemos vivir. Tal vez la identidad personal debe ser explorada como *consistente en proyectos o propósitos*, y las personas definidas por sus relaciones sociales y su razonamiento práctico como “animales racionales y dependientes” (para abusar de

---

<sup>84</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, 159.

<sup>85</sup> L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, 26.

<sup>86</sup> M. HEIDEGGER, *Being and Time*, Oxford: Blackwell, 1962, 279 y ff.

la expresión de MacIntyre)<sup>87</sup>. Podemos así pasar de la mera descripción de la identidad como *propiedades permanentes de un individuo* (o clase de individuos, sensibles o racionales), como mera “mismidad” lógica, a descripciones de la identidad de la persona como *especificidad* e identidad *individual contingente*, sin dispensar un vocabulario esforzadamente adquirido que incluye los conceptos de “naturaleza” y “persona”.

La recuperación de este posible acceso a la cuestión de la identidad tiene la ventaja de hacer bajar la filosofía de los cielos a la tierra, es decir, de tratar cada problema de acuerdo con las diferentes maneras en que se le aparece al hombre. Cada vez que uno de los filósofos presocráticos descubría uno de los principios de las cosas, no podía resistirse a reducir todo a este principio definido o indefinido (agua, aire, movimiento, *apeiron*). Sócrates, sin embargo, asumió los problemas en su heterogeneidad noética, lo que implicaba dejar de lado temporariamente las pretensiones de la ciencia del cosmos.

Incluso en el ámbito teórico, la consideración de cada problema como uno entre muchos noéticamente heterogéneos tiene una segunda ventaja, y nada insignificante: ayuda a prevenir las falacias más comunes en la búsqueda sin término de respuestas “exactas” lógicas-lingüísticas o fenomenológicas sobre la identidad personal, que de otra manera parecen tentadoras porque surgen como posibles atajos. Tanto un espiritualismo sin carne como las explicaciones de la identidad personal por referencia a funciones subhumanas se basa en equívocos que gozan de una influencia excepcional en la ética y las ciencias sociales de nuestro tiempo. Algunos ejemplos incluyen explicar la identidad humana a través de la libido subconsciente o sexual, la pertenencia a una clase social, la búsqueda del puro poder, o del interés propio.

Por el contrario, empezar por la identidad de una persona definida por sus proyectos (o *telos*) puede revelar una sorprendente variedad de comportamientos. La verdad es que incluso la teoría de la personalidad analítica reconoce (y luego olvida) que una persona/cerebro A puede, a pesar de todo, no elegir un cuerpo B para evitar la tortura si es un fenomenólogo cristiano en un campo de concentración, como Edith Stein, o puede prescindir de una recompensa de \$100,000 a todo coste, incluso si es un estudiante de Harvard participante en un experimento de la teoría del juegos en el que enfrenta resultados injustos. Hay muchas capas en la identidad, cada una con su propia espesura.

Muchos de estos modelos lógico-lingüísticos o fenomenológicos “exactos” entran en conflicto entre sí, y algunos se vuelven obsoletos porque no pueden dar cuenta de ciertas facetas de la experiencia. Las suposiciones básicas de estos esfuerzos, como a Isaiah Berlin le gustaba repetir, a pesar de mucha experiencia bruta incluida o excluida, implican la transferencia acrítica de métodos de un sector a otro (digamos desde las matemáticas al cartesianismo, desde la física newtoniana a la investigación de Kant del universo, desde la lógica formal a la filosofía de Russell, desde el álgebra formal hasta *el inspecto sui* de Husserl, etc.), de tal manera que la aplicación de tal o cual método distorsiona toda observación.

---

<sup>87</sup> A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, Chicago and La Salle: Open Court, 1999.

El examen de las propuestas de tres filósofos recientes dentro de la tradición analítica sobre la cuestión de la identidad humana y de la idea de persona, Bernard Williams, Robert Nozick y Derek Parfit, revelan que, a pesar de sus intentos de descartar el yo de entre las entidades que forman parte de los “muebles metafísicos” del cosmos, como dice uno de ellos, todos terminan recurriendo a algún tipo de vocabulario cuasi ontológico. Además, en la medida misma en que la fenomenología de Husserl intentó hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, nos hemos encontrados con el hecho que su intento era propenso al mismo fallo.

Por lo tanto, estamos inclinados a aceptar el diagnóstico de Isaiah Berlin: el positivismo lógico, la filosofía analítica y los esfuerzos rigurosos y ambiciosos en la tradición empirista utilizan un sustrato de suposiciones y marcos no analizados que sus propios métodos no pueden explicar, y que vacían sus proclamaciones de explicación final<sup>88</sup>. En este artículo, tratamos de rastrear estas suposiciones no analizadas hasta la fisión de Descartes del yo en dos sustancias, que se derivan de su método. Isaiah Berlin solía decir que “es el sentido de la textura general de la experiencia —la conciencia más rudimentaria de tales estándares— la que constituye la base del conocimiento, que en sí mismo no está abierto al razonamiento inductivo o deductivo: porque ambos métodos descansan sobre él”<sup>89</sup>.

Al igual que Isaiah Berlin, sugerimos que un agente con propósitos en un mundo que presenta obstáculos es el *datum* más fundamental. Comprender esto implica evitar la tendencia a seguir a Hume y Locke en la interpretación del hombre como un manojito de emociones, sentimientos, una *tabula rasa* en la que se inscriben impresiones sensibles. También implica escapar del dudoso esfuerzo de categorizar todas las proposiciones significativas en clases lógicas claras, al tiempo que se rechazan las demás como sin sentido y carentes de verdad.

Esta afirmación puede parecer trivial y poco original, pero es tan importante que consideramos que vale la pena repasarla, a través de un examen de las suposiciones subyacentes de estos diferentes pensadores, cuya influencia en los enfoques actuales de la idea de la persona no puede ser subestimada<sup>90</sup>. No hemos intentado dar un relato panorámico de las tradiciones analíticas y fenomenológicas sobre la identidad personal, sino simplemente señalar que, tal vez porque la naturaleza aborrece el vacío, estos recientes intentos de prescindir de la idea de la persona recurren cuasi necesariamente a un vocabulario cuyas suposiciones no son menos metafísicas que sus predecesores clásicos (designadas ahora como “Relación R”, “continuador más cercano”, o lo que sea), pero terminan arriesgando un empobrecimiento de la lengua filosófica y teológica. Han descartado el yo “personal”<sup>91</sup> para encontrar un conjunto de viejas preguntas que necesitaban respuestas antiguas, lo que

---

<sup>88</sup> Véanse los ensayos de I. BERLIN, “Verification”, y “Empirical Propositions and Hypothetical Statements”, coleccionados en *Concepts and Categories*, Princeton: Princeton University Press, 1999, 15-40 and 41-71.

<sup>89</sup> I. BERLIN, *Concepts and Categories*, 114-115.

<sup>90</sup> Como un ejemplo, ver MCMAHAN, J. “Infanticide,” *Utilitas*, vol. 19,2 (2007): 131-159. Muchos más casos de este tipo se pueden encontrar en las referencias de la entrada de E. Olson en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre identidad personal. Ver Olson, Eric T., “Personal Identity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>>.

<sup>91</sup> La fenomenología de Husserl obviamente no agota el pensamiento continental. Puede ser suficiente señalar E. Tugendhat’s *Self-Consciousness and Self-Determination*, (trans.) P. Stern, Cambridge, MA: The MIT Press, 1989, o P.

resultó en una serie de paradojas y conclusiones “repugnantes” y “absurdas”, en palabras del mismo Parfit<sup>92</sup>. Como resultado de tal empobrecimiento, no es una exageración decir que una sola página de Shakespeare, como la citada en el epígrafe de este artículo<sup>93</sup>, puede enseñarnos más sobre la identidad o la condición humana que los dos volúmenes voluminosos de Parfit o un gran volumen de Heidegger. La interrogación filosófica concebida en términos de heterogeneidad noética parece encontrar más recursos en la literatura moderna que en la filosofía moderna. Es más probable que la historia de las ideas, como es estudiada por Isaiah Berlin y Charles Taylor, por ejemplo, nos ayude más que la teoría de juegos o la ciencia-ficción.

Por un lado, tal vez podamos describir los estados mentales o la “mente” que comanda y los miembros que ejecutan sus órdenes impersonalmente. Por otro lado, experiencias y deseos, degustación, correr, estar de pie, envidia, resentimiento, felicidad, depresión, o pensar en una idea abstracta, hacen parte de la textura de la vida humana y tienen una cierta propiedad en ser mías o ser mis experiencias, diferente de cualquier suma sincrónica o diacrónica de experiencias.

Aunque una respuesta completa está fuera del alcance de este (y probablemente de cualquier otro) ensayo, y aunque reconocemos los “cargas de la razón” (error intelectual, disputas entre los sabios, falta de tiempo y atención, etc.), sugerimos que la recuperación de la *doxa* permite encontrar un camino a seguir en dos dimensiones diferentes, una negativa y otra positiva. La primera, como hemos dicho, significa descartar falacias comunes, y la segunda tiene como objetivo enriquecer el contenido de la respuesta a la pregunta de qué es una persona<sup>94</sup>. La opinión (o *doxa*) que la historia de las ideas propone examinar revela un panorama rico. La historia de las ideas es fundamentalmente un esfuerzo a gran escala para responder a la orden judicial del Templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”. Somos animales que sentimos dolor, se lesionan, comemos comida, sangramos y nos reímos. Somos más que una mente, un cerebro o un pie que siente dolor: somos una persona que sufre con todo su cuerpo. También somos animales racionales y dependientes, definidos por la vida social. Judíos y cristianos, musulmanes y ateos, ingleses amantes de la libertad y alemanes amantes del orden, hijos y padres, gobernantes y filósofos, somos todas las “cosas” que en el lenguaje cotidiano emergen como respuestas a la cuestión de qué es lo que nos da identidad. Pero no podemos enmarcar adecuadamente estos problemas de identidad si descartamos por completo las nociones de “persona” como individuo “de naturaleza racional”, una idea cuya introducción en la filosofía ha sido todo menos trivial.

## 6. Observaciones finales

---

RICOEUR, *Oneself As Another*, (trans.) K. Blamey, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990. Una vez más, agradecemos al revisor anónimo de *Scripta Teologica* para estas sugerencias.

<sup>92</sup> D. PARFIT, *Persons and Reasons*, 381, 391.

<sup>93</sup> W. SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice*, (ed.) B. RAFFEL, New Haven and London: Yale University Press, 2006, 78.

<sup>94</sup> Las obras de Isaiah Berlin y Charles Taylor parece seguir este camino: I. BERLIN. *The Crooked Timber of Humanity*, (ed.) H. HARDY, Princeton: Princeton University Press, 2013, y C. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

En la literatura reciente de filosofía analítica y en la fenomenología rigurosa, las preguntas y las ideas que rodean la noción de “persona” están ahora aparentemente enredadas en enigmas irresolubles; por lo tanto, se ha vuelto frecuente sugerir que debemos prescindir por completo de la idea de “persona”, cuyo origen es más teológico que estrictamente filosófico. Se ha vuelto frecuente hacer tal sugerencia porque, dicen algunos, en un mundo moral y filosófico —ahora profundamente secularizado— no hay lugar para las nociones cuyas raíces son teológicas en su origen.

Esto es parte de una tendencia que está abriendo un abismo entre los vocabularios de la filosofía y la teología. Es esta misma tendencia la que busca también eliminar ideas como “dignidad”, “naturaleza humana” e incluso nociones sociales y políticas como “promesas”, “hospitalidad” y “compromiso”. Como tal, parecen no tener lugar en un mundo secularizado ni en su vocabulario.

En este ensayo argumentamos que, por el contrario, la noción de “persona”, e incluso de “naturaleza” racional, que son esenciales en la exploración teológica, no pueden, sin embargo, ser fácilmente descartadas del vocabulario filosófico. Desechar estas nociones daría lugar a un empobrecimiento del lenguaje filosófico mismo. Ni siquiera la exploración en gran parte de la literatura reciente sobre el problema filosófico de la identidad personal, enmarcada en los términos de la relación entre mente y cerebro, ha podido prescindir de un vocabulario cuasi metafísico. La principal afirmación sostenida aquí ha sido que lo que hizo infructuosa la articulación misma de la cuestión de la identidad personal es la actual camisa de fuerza “cientificista”.

Hemos también señalado un camino alternativo, aunque no pudimos explorarlo completamente: que la ruta preferida de acceso debería ser una “metafísica” que preserve la heterogeneidad noética de los seres<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Exploramos más a fondo esta idea, J. A. COLEN, A. VECCHIO, “Mind, Self and the Need of a Metavocabulary”, in *Revisiting Richard Rorty*, (ed.) P. MOREIRA, Wilmington, DE: Vernon Press, 2020, 169-186. Para una postura diferente en el mismo volumen, vea Brandom's “Rorty on Vocabularies”, 1-24.

Obras citadas:

AQUINAS, T. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, 2<sup>nd</sup> rev. ed., Fathers of the English Dominican province (trans., ed.), New York: Benziger Bros, 1948.

ARISTOTLE, “Metaphysics”, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2, (trans., ed.) J. BARNES, 1552-1728, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

M. ARTIGAS, *The Mind of the Universe*, Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 1999

L. R. BAKER, *Persons and Bodies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

I. BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity*, (ed.) H. HARDY, Princeton: Princeton University Press, 2013.

I. BERLIN, *Concepts and Categories*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

S. BLACKBURN, “Has Kant Refuted Parfit?”, in *Reading Parfit*, (ed.) J. DANCY, Oxford: Blackwell, 1997, 180-201.

R. BRANDOM, “Rorty on vocabularies”, in *Revisiting Richard Rorty*, (ed.) P. MOREIRA, Wilmington, DE: Vernon Press, 2020, 1-24.

R. BRANDOM, *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2000.

R. BRANDOM, “Vocabularies and Pragmatism”, in R. BRANDOM, *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2000.

M. E. BRATMAN, *Structures of Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

W. M. CURTIS, *Defending Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

D. C. CHALMERS, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford: Oxford University Press, 2002

J. L. CHERNISS, *A Mind and Its Time*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

J. A. COLEN, A. VECCHIO, “Mind, Self and the Need of a Metavocabulary”, in *Revisiting Richard Rorty*, (ed.) P. MOREIRA, Wilmington, DE: Vernon Press, 2020, 169-186.

J. A. COLEN, et al., *Porque Pensamos Como Pensamos; Uma História das Ideias Sociais e Políticas*, Porto: Aster, 2020.

J. A. COLEN, S. NELSON, “The Republic of Sciences and Its Citizens”, in *The Impact of Critical Rationalism*, [New York]: Palgrave MacMillan, 2019, 173-188.

J. A. COLEN, “Reaction and Debate: Derek Parfit, In Memoriam (1942-2017)”, *Ethical Perspectives*, 25 (2018): 321-338.

- J. A. COLEN, L. WILLIAMS, “Review of David Palmer (ed.). *Libertarian Free Will: Contemporary Debates*. Oxford: Oxford University Press, 2014”, in *Ethical Perspectives* 23 (2016): 362-366.
- G. CROWDER, *Isaiah Berlin*, Cambridge: Polity, 2004.
- A. DAMÁSIO, *Descartes' Error*, New York: Penguin Books, 2005
- S. SHOEMAKER, “Parfit on Identity”, in *Reading Parfit*, (ed.) J. DANCY, Oxford: Blackwell, 1997, 135-148.
- J. DERRIDA, *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- R. DESCARTES, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, (ed.) E. GILSON, Paris: J. Vrin, 1930.
- R. DESCARTES, *Discours de la méthode et essais*, Paris: Léopold Cerf, 1902.
- R. M. EATON, *Descartes Selections*, New York: Scribners, 1927.
- J. T. EBERL, “Aquinas's Account of Human Embryogenesis and Recent Interpretations”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 30 (2005): 379-394.
- J. T. EBERL, “Aquinas on the nature of human beings”, *Review of Metaphysics*, 58 (2004): 333–365.
- J. ECCLES, K. POPPER, *The Self and Its Brain*, Berlin: Springer, 1977.
- A. FRANCE, *Le Jardin d'Épicure*, Paris: Calmann-Lévy, 1923.
- A. FRANCE, *The Garden of Epicurus*, London and New York: John Lane, 1908.
- J. GARVEY (ed.), *The Bloomsbury Companion to Philosophy of Mind*, London and New York: Bloomsbury Academic, 2011.
- P. GASSENDI, *Opera Omnia*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 1964.
- E. GILSON, “Christian Personalism”, in *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007/[1936], 189-208.
- E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's Sons, 1937.
- J. GRAY, *Isaiah Berlin*, London: Harper Collins, 1995.
- J. HABERMAS, “Richard Rorty's Pragmatic Turn”, in *On the Pragmatics of Communication*, (ed.) M. Cooke, Cambridge: Polity Press, 1999, 343-382.
- M. HEIDEGGER, *Being and Time*, Oxford: Blackwell, 1962.
- M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- M. HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1982.
- E. HUSSERL, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, in *Logos*, 1 (1910): 289–341.

- E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, Vol. 8, The Hague: Martinus Nijhoff, 1959/[1923/4].
- E. HUSSERL, *Cartesian Meditations*, Dordrecht: Springer-Science+Business Media B.V., 1960.
- E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1960/[1739].
- J. KIM, *Philosophy of Mind*, 3<sup>rd</sup> ed., New York and London: Routledge, 2018
- E. KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004/[1783].
- E. KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011/[1785].
- R. A. KERESZTY, *Jesus Christ: Fundamentals of Christology*. New York: St. Paul's, 2011.
- J. O. LA METTRIE, *Machine Man and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996/[1748].
- C. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press, 1996
- J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 Vols., (ed.) J. A., London: St. John, 1877.
- J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, Chicago and La Salle: Open Court, 1999.
- C. MEYER, *The Political Art of Greek Tragedy*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- J. N. MOHANTY, "The development of Husserl's thought", in B. SMITH, and D. R. SMITH (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- J. B. P. DE MOLIÈRE, *Oeuvres complètes de Molière*, Vol. 2, Paris: Garnier Frères, 1871.
- K. MULLIGAN, "Perception", in B. SMITH and D. W. SMITH (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- T. NAGEL. "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Synthese* 22 (1971): 396-413.
- R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers, 1974.
- R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- R. NOZICK, "Socratic Puzzles", in *Phronesis*, 40 (1995): 143-155.
- E. OLSON, *The Human Animal*, New York, Oxford University Press, 1999.
- E. OLSON, "Was Jekyll Hyde?", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 66 (2003): 328-48.
- D. PALMER, *Libertarian Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

- D. PARFIT, "Persons bodies, and human beings", in T. SIDER, et alii, *Contemporary debates in metaphysics*, Oxford: Blackwell, 2008, 177-208.
- D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- R. J. PLANTINGA, T. R. THOMPSON, and M. D. LUNDBERG, *An Introduction to Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- K. POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- K. POPPER, *Unended Quest*, London and New York: Routledge, 1992.
- W. V. QUINE, "Review of Milton K. Munitz (ed.) *Identity and Individuation*", *The Journal of Philosophy*, 69 (1972): 488-497.
- P. RICOEUR, *Oneself as Another*, (trans., ed.) K. Blamey, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.
- G. RYLE, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library, 2009.
- R. RORTY, *The Linguistic Turn*: Chicago and London: University of Chicago Press, 1967.
- R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- R. RORTY, *Contingency, Irony, Solidarity*: Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- B. RUSSELL, *The Philosophy of Logical Atomism*, London and New York: Routledge, 2010.
- S. SCHEFFLER, *Death and the Afterlife*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- R. SCRUTON, "Descartes", in *A Short History of Modern Philosophy*, London and New York: Routledge, 2002, 29-39.
- W. SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice*, (ed.) B. RAFFEL, New Haven and London: Yale University Press, 2006/[1600].
- S. SHOEMAKER, "Self-reference and Self-awareness", *Journal of Philosophy*, 65 (1968): 555-567.
- P. SINGER (ed.), *In Defense of Animals*, Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- B. SMITH, and D. W. SMITH, (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- L. STRAUSS, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", *Interpretations*, 2 (1971): 1-9.
- C. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- E. TUGENDHAT, *Self-Consciousness and Self-Determination*, (trans.) P. STERN, Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

P. VEYNE (ed.), *Histoire de la vie privée*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.

F.-M. A. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, 2 Vols., Paris: Hachette, 1917.

F. J. WHITE, "Personhood: An Essential Characteristic of the Human Species", *The Linacre Quarterly*, 80 (2013): 74-97.

B. WILLIAMS, "The Self and the Future", in *Philosophical Review*, 79 (1970): 161-180.

B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, New York: Pelican, 1978

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul, 1924.

L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, New York: Harper and Row, 1958.