

que intentamos explicar. Podemos expresar esta objeción de manera más formal.

Una persona P_2 en el tiempo T_2 es idéntica a una persona anterior P_1 en el tiempo T_1 si y sólo si P_2 recuerda en T_2 sucesos ocurridos a P_1 en T_1 , donde los hechos en cuestión son experiencias conscientes y la experiencia misma de recordar también lo es.

La afirmación sobre la circularidad de esta idea se justifica del siguiente modo: a fin de que P_2 recuerde realmente en T_2 un suceso ocurrido a P_1 en T_1 , en contraste con el mero hecho de pensar que lo recuerda, P_2 debe ser idéntico a P_1 . Pero si esto es cierto, no podemos utilizar la memoria para justificar la afirmación o el criterio de identidad, porque requerimos esta última como condición necesaria de la validez de aquella.

Podemos ilustrar estas observaciones con algunos ejemplos. Supóngase que ahora digo, sin faltar a la verdad, recordar haber escrito la *Crítica de la razón pura*. Esto no establece ni tiende a respaldar de manera alguna la idea de que soy idéntico a Immanuel Kant, porque sabemos que yo no podría haber escrito esa obra por no ser idéntico a él, que sí la escribió. Pero exactamente por el mismo motivo, si ahora digo que recuerdo haber escrito *Speech Acts*, esto no sirve de por sí para establecer que soy idéntico a John Searle, autor de ese libro, porque antes de poder saber que acierto al recordar haber escrito *Speech Acts* deberíamos saber que soy John Searle. Los dos casos son paralelos en todos los aspectos. ¿Este argumento es decisivo contra la teoría de que la memoria es una parte esencial de la identidad personal? A mi entender, la respuesta variará según cuál sea la pregunta que, a nuestro juicio, la teoría trata de responder. Si consideramos que esa pregunta es: ¿cuáles son los criterios de la identidad personal tales

que, de ser satisfechos, la persona P_2 en T_2 será idéntica a la persona P_1 en un tiempo anterior T_1 ?, el criterio no se cumple. Cualquiera sea la cantidad de recuerdos putativos de Kant que yo tenga, no por eso soy Kant. Sin embargo, hay una pregunta diferente que a mi parecer es respondida por la teoría, y se trata de la pregunta de primera persona: ¿qué hay en mí, en mis experiencias personales, que me lleva a sentirme yo mismo como una entidad continua a través del tiempo, agregada a la continuidad de mi cuerpo? Y con respecto a esta pregunta, me parece que la continuidad de mis experiencias de memoria es una parte esencial de la percepción de mí mismo como un yo continuo. Alguien que no fuera yo podría tener experiencias personales idénticas en su tipo que le dieran un sentido de sí mismo idéntico en su tipo al mío. De todas maneras, no seríamos idénticos, no obstante lo cual cada uno de nosotros se siente como un yo continuo.

V. Un argumento a favor de la existencia de un yo no humeano

Todas estas discusiones dejan en pie la cuestión de si necesitamos o no el concepto de un yo por añadidura a la noción de disposiciones y estados psicológicos. Creo que la mayoría de los filósofos coinciden con Hume en sus críticas a Locke y Descartes, en el sentido de que no hay un yo o una identidad personal más allá de la secuencia de nuestras experiencias reales. El escepticismo de Hume con respecto al yo es similar a su actitud escéptica acerca de la conexión necesaria y la causación. Nuestro filósofo observa a su alrededor para ver si puede descubrir alguna impresión unificadora de todas sus percepciones; no es una sorpresa que

no la encuentre. Cuando vuelco mi atención hacia adentro, nos dice, encuentro experiencias específicas. Descubro este o aquel deseo de tomar agua, un leve dolor de cabeza o la sensación de opresión de los pies dentro de los zapatos, pero ninguna experiencia del yo se suma a esas experiencias particulares. Por consiguiente, cualquier identidad que yo pueda atribuirme debe ser un resultado de la secuencia de experiencias específicas. Es una ilusión, dice Hume, suponer que por encima de estas hay algo que constituye mi yo. Como en el caso de la conexión necesaria, las palabras de Hume parecen dar a entender un lamentable fracaso de nuestra parte por no poder descubrir la experiencia del yo, así como no logramos encontrar la experiencia de aquella conexión. Sin embargo, como en esa otra cuestión, el filósofo plantea un argumento lógico y no un argumento psicológico sobre la ausencia de un tipo determinado de experiencia. El argumento es este: nada puede mostrarse como una experiencia del yo, porque cualquiera que tuviéramos, aun la que durara toda una vida, sería simplemente una experiencia más. Supongamos que yo tuviese una mancha amarilla constante en mi campo visual que me acompañara sin falta durante toda mi vida consciente. ¿Sería eso un yo? No, sólo sería una mancha amarilla. Nada podría satisfacer las condiciones necesarias para que algo fuera una experiencia del yo, esto es, una experiencia que unificara todas las demás. Creo que, en el nivel al cual se dirigen, los argumentos de Hume son muy convincentes, y me parece que muchos filósofos, tal vez la mayoría, coincide conmigo en cuanto al vigor que manifiestan.

Pero he llegado a regañadientes a la conclusión de que Hume dejó algo al margen; y esto nos lleva a nuestra segunda serie de preguntas: ¿necesitamos postular

algo además de nuestro cuerpo y la secuencia de nuestras experiencias? Me he visto en la necesidad de concluir que sí, debemos postular sin duda alguna un yo por añadidura a la secuencia de experiencias, y ahora presentaré un argumento en apoyo de ese postulado.

Volvamos a nuestro supuesto original de que yo consisto en un cuerpo y una secuencia de experiencias. Esta secuencia incluirá cosas como el sabor del café, la visión del color rojo, el panorama de la bahía de San Francisco desde mi ventana, etc. ¿Queda algo afuera? Creo que sí. Debemos notar en primer lugar algo que ya señalé. No tenemos experiencias desordenadas; antes bien, todas las experiencias que tengo en un instante cualquiera se viven como parte de un solo campo consciente unificado. Por lo demás, su poseedor experimenta la continuación de ese campo consciente a través del tiempo como una continuación de su propia conciencia. Vale decir, no siento que mi conciencia de hace cinco minutos y ni siquiera de hace cinco años esté desconectada de mi conciencia actual; vivo en cambio la experiencia de una conciencia continua interrumpida por fases de sueño. (Los debates filosóficos no toman en cuenta lo suficiente el fascinante hecho de que uno tenga una sensación del paso del tiempo incluso durante el sueño, al menos en este aspecto: al despertar, sentimos que ha pasado más o menos tiempo desde que nos dormimos. Al parecer, no sucede lo mismo con las personas que han quedado inconscientes a causa de un golpe o han recibido anestesia general.)

Los argumentos que me convencieron de que es preciso postular por lo menos una noción formal del yo (más adelante diré a qué me refiero al hablar de "formal") tienen que ver con las nociones de racionalidad, libre elección, toma de decisiones y razones para la

acción. En el capítulo 7 señalamos que las explicaciones intencionalistas de la toma de decisiones y la actuación racional humana tienen una forma lógica peculiar, diferente de la forma clásica de las explicaciones causales. El contraste es, por ejemplo, el existente entre estas dos frases:

1. Puse una x en la boleta electoral porque quería votar por Bush.
2. Me dio dolor de estómago porque quería votar por Bush.

Ahora supondremos, en beneficio del argumento, que ambas frases son ciertas y proporcionan explicaciones adecuadas. Pese a ello, su forma lógica es muy diferente. De acuerdo con una interpretación convencional, la número 2 enuncia condiciones causalmente suficientes. En ese contexto, mi deseo de votar por Bush fue suficiente para provocarme un dolor de estómago. Pero la frase número 1, también según una interpretación convencional, no propone condiciones causalmente suficientes. Sí, marqué la boleta con una X por esa razón, pero bien podría no haberlo hecho. Después de todo, podría haber decidido no votar por Bush, irme del recinto o hacer muchas otras cosas. Sin embargo, ahora nos encontramos en apariencia frente a un enigma. ¿Cómo puede ser adecuada la explicación de mi comportamiento en términos de razones, si no presenta condiciones causalmente suficientes? Sin ellas, no explica por qué hice lo que hice y no otra serie de cosas que perfectamente podría haber hecho, en igualdad de todas las demás condiciones. Al parecer, si la explicación no enuncia condiciones causalmente suficientes, no explica de manera adecuada el fenómeno