



El siguiente material se reproduce con fines estrictamente académicos y es para uso exclusivo de los estudiantes de la materia **Juegos de Identidad en los Mundos Virtuales** de la facultad de **Derecho y Ciencias Sociales** de la Universidad ICESI, de acuerdo con el Artículo 32 de la Ley 23 de 1982. Y con el Artículo 22 de la Decisión 351 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena.

ARTÍCULO 32:

“Es permitido utilizar obras literarias o artísticas o parte de ellas, a título de ilustración en obras destinadas a la enseñanza, por medio de publicaciones, emisiones o radiodifusiones o grabaciones sonoras o visuales, dentro de los límites justificados por el fin propuesto o comunicar con propósito de enseñanza la obra radiodifundida para fines escolares educativos, universitarios y de formación personal sin fines de lucro, con la obligación de mencionar el nombre del autor y el título de las así utilizadas”.

Artículo 22 de la Decisión 351 de la Comisión del Acuerdo Cartagena.

ARTÍCULO 22:

Sin perjuicio de lo dispuesto en el Capítulo V y en el Artículo anterior, será lícito realizar, sin la autorización del autor y sin el pago de remuneración alguna, los siguientes actos:

b) Reproducir por medio reprográficos para la enseñanza o para la realización de exámenes en instituciones educativas, en la medida justificada por el fin que se persiga, artículos lícitamente publicados en periódicos o colecciones periódicas, o breves extractos de obras lícitamente publicadas, a condición que tal utilización se haga conforme a los usos honrados y que la misma no sea objeto de venta o transacción a título oneroso, ni tenga directa o indirectamente fines de lucro;...”.

John R. Searle

LA MENTE

UNA BREVE INTRODUCCIÓN

Traducción de Horacio Pons

GRUPO EDITORIAL NORMA

www.norma.com

*Bogotá Barcelona Buenos Aires Caracas
Guatemala Lima México Panamá Quito
San José San Juan San Salvador
Santiago de Chile Santo Domingo*

EL YO

En la célebre máxima de Descartes, "pienso, luego existo", ¿a qué se refiere la primera persona del singular? Para el filósofo, no se refiere ciertamente a mi cuerpo sino a mi mente, la sustancia mental que constituye mi yo esencial. Tenemos ahora una buena razón para suponer que el dualismo cartesiano no es una descripción filosóficamente aceptable de la naturaleza de la mente. Pero quienes rechazan el dualismo aún deben hacer frente a una cuestión seria: ¿qué es exactamente el yo? ¿Qué hecho correspondiente a mí me hace ser yo? Muchos filósofos contemporáneos, yo mismo entre ellos hasta hace bastante poco, creen que Hume dijo más o menos la última palabra sobre el tema. Además de la secuencia de experiencias y el cuerpo en el cual estas ocurren, no hay nada que pueda llamarse yo. Cuando dirijo la atención hacia mi interior y trato de descubrir alguna entidad que constituya lo esencial de mi persona, dice Hume, todo lo que descubro son experiencias particulares; no hay yo alguno junto a ellas.

El tema del yo plantea varias cuestiones más o menos independientes entre las cuales distinguiré, a los fines perseguidos en este capítulo, tres familias diferentes.

I. Tres problemas del yo

1. *¿Cuáles son los criterios de la identidad personal?*

Un persistente interrogante tradicional en la filosofía ha sido el siguiente: ¿qué hecho hace que una persona sea la misma a través de los diversos cambios que sobrelleva en el curso de la vida? En mi caso, por ejemplo, he pasado por una cantidad bastante grande de cambios en las últimas décadas. Mi cuerpo tiene un aspecto un tanto diferente, he aprendido algunas cosas nuevas y olvidado algunas cosas viejas, mis aptitudes y gustos han experimentado diversas modificaciones, pero de todos modos es innegable que a través de todos esos cambios sigo siendo exactamente la misma persona. Soy idéntico a la persona que llevó mi nombre y vivió en mi casa décadas atrás. Pero ¿qué hace que la secuencia de sucesos y cambios que acabo de mencionar corresponda a la vida de una y la misma persona?

2. *¿Cuál es exactamente el sujeto de nuestra atribución de propiedades psicológicas?*

Además de la secuencia de sucesos psicológicos que constituyen la percepción, la acción, la reflexión, etc., y el cuerpo en el cual esos sucesos se desarrollan, ¿debemos postular algo más?

No he formulado esta pregunta con demasiada precisión, pero intentaré hacerlo más adelante. Por el momento, mi intención es plantear una cuestión general: por añadidura a mi secuencia de pensamientos y sentimientos reales y el cuerpo en el cual estos ocurren, ¿es necesario postular una cosa, una entidad, un "yo"

[“I”] que sea el sujeto de todos esos sucesos? Supongamos que todos podemos concordar, como he dado por sentado a lo largo de este libro, en que estoy constituido al menos en parte por un cuerpo físico, y que este contiene una secuencia de fenómenos mentales: estados conscientes y procesos cerebrales inconscientes capaces de producir estados conscientes. La pregunta es: ¿debemos postular algo más? Y si es así, ¿de qué se trata? Hasta donde yo sé, la mayoría de los filósofos contemporáneos siguen a Hume en la idea de que no tenemos que postular nada más; por mi parte, aunque con renuencia, me he visto obligado a reconocer que sí debemos hacerlo, y explicaré por qué en el curso de este capítulo.

3. *¿Qué es exactamente lo que hace de mí la persona que soy?*

En la vida contemporánea suele considerarse que esta cuestión tiene que ver con fuerzas sociales, psicológicas, culturales y biológicas que modelan mi personalidad específica y hacen de mí la clase de persona que soy. En el habla popular hay, en expresiones como “política de la identidad” o “identidad cultural”, un uso de la noción de “identidad” concerniente a las fuentes, tanto culturales como biológicas, que dan forma a la personalidad de cada uno. Creo que este sentido del concepto de identidad personal difiere del atribuido a la expresión en las preguntas 1 y 2. En este último caso el concepto está más vinculado con el carácter y la personalidad que con el problema metafísico de la existencia y la identidad de un yo a través del tiempo.

Este capítulo se ocupará de la familia de cuestio-

nes relacionadas con las preguntas 1 y 2. Veremos que nos plantean suficientes dificultades sin necesidad de abordar las cuestiones de la personalidad.

II. ¿Por qué hay un problema especial con respecto a la identidad personal?

Las cuestiones sobre la identidad son tan antiguas como la filosofía, pero parece haber un problema especial en lo relativo a la identidad de las personas. El más famoso enigma sobre la identidad en la historia del tema es probablemente el ejemplo de la "nave de Teseo". Durante un tiempo, una nave de madera es objeto de una reconstrucción completa y gradual. El barco sigue navegando, tiene una tripulación que lo hace surcar el Mediterráneo, pero poco a poco las planchas que lo conforman son reemplazadas una a una hasta que no queda nada de la construcción original. Ahora bien, ¿sigue siendo la misma nave? Bien, a mi juicio la mayoría estimaría que sí, que la continuidad espacial y temporal del funcionamiento es suficiente para garantizar su identidad como nave, porque el concepto de nave es, después de todo, una noción funcional. Supongamos ahora, sin embargo, que alguien recoge los maderos desechados y los utiliza para construir un barco que contiene todas las partes de la nave originalmente botada y sólo ellas, de manera que cada plancha del segundo barco es idéntica a una plancha del primero. ¿Cuál es la nave con la que partimos? ¿La que muestra continuidad de función o la que tiene continuidad de partes? El error en estos debates, como ocurre tantas veces en filosofía, es suponer que con respecto a la identidad debe haber alguna verdad adicional de los hechos, más allá de todos los datos que acabo de men-

cionar. A mi entender no existe ninguna otra verdad. Depende de nosotros decir cuál es la nave original. El asunto podría tener alguna importancia, por ejemplo, para decidir quién es el dueño de qué barco. ¿Quién es responsable de pagar los impuestos? ¿Cuál de las naves tiene derecho de muelle? Pero, más allá de los hechos que he enumerado, no queda ninguna otra cuestión fáctica con respecto a cuál de los barcos es idéntico al original.

Algunas de las cuestiones sobre la identidad personal son similares al caso de la nave de Teseo, pero cuando se trata de aquella sentimos que hay un problema especial, ausente en los ejemplos tradicionales. Solemos creer que cada uno de nosotros se presenta a sí mismo de una manera especial y que esas experiencias de primera persona son esenciales para nuestra identidad, mientras que los fenómenos de tercera persona son más o menos incidentales. Todos creemos entender, por ejemplo, qué significaría decir que una mañana podríamos despertar y descubrirnos en un cuerpo diferente. Como Gregor Samsa en el relato de Franz Kafka, nuestra apariencia física externa habría cambiado por completo, pero de algún modo sabríamos, aun cuando nadie más estuviera convencido de ello, que somos la misma persona que antes ocupaba otro cuerpo. Para hacer más concreto este ejemplo, supongamos que el trasplante de cerebro se convierte en una posibilidad real y que el mío es transplantado en el cuerpo de Jones, y viceversa. Desde mi punto de vista me parece innegable que una vez realizada la intervención voy a pensar que soy exactamente la misma persona que antes, pero mi cerebro (y yo, por lo tanto) ocupará entonces un cuerpo diferente. Quizá me costará convencer de esto a otra gente, pero, al menos desde el punto de vista

de primera persona, sentimos sin lugar a dudas que yo me veré como el mismo individuo que antaño ocupaba un cuerpo distinto y ahora habita en el cuerpo de Jones.

Un caso más desconcertante: imaginemos que todas mis capacidades mentales se realizan de igual manera en ambos lados del cerebro. Imaginemos a continuación un caso de bisección cerebral y el trasplante de cada uno de los hemisferios en un cuerpo diferente. Supondremos que el cuerpo original se deja a un lado y ahora las dos mitades de mi cerebro están implantadas en otros dos cuerpos. ¿Cuál de los personajes resultantes, si puedo describirlos así, corresponde a mí? Este caso me parece similar al ejemplo de la nave de Teseo, por cuanto no hay en la cuestión más hechos que los ya mencionados. Esto es, me parece que tenemos iguales razones para decir que soy el número uno o el número dos; o más probablemente digamos que ahora hay dos personas, cuando antes había una sola. Este caso es como los ejemplos de fisión, cuando una ameba se divide en dos. No obstante, desde el punto de vista de primera persona, aun en esta situación uno siente que debe haber una verdad de los hechos. Si ahora soy uno de los frutos de la fisión, es probable que diga: "Sigo siendo yo, el mismo individuo único que siempre fui. No me importa lo que digan los demás". El problema es que mi gemelo tendrá exactamente la misma convicción con la misma justificación, y los dos no podemos tener razón.

Una característica típica de nuestros conceptos es que su aplicación al mundo real presupone cierto tipo de regularidades. Esto es tan válido para los conceptos de barco, casa, árbol, automóvil o perro como para conceptos tan raros como el de identidad personal. Por lo común podemos recurrir a este último concepto por-

que los criterios de primera y tercera personas tienden a reunirse. No se distancian de manera radical. Pero es fácil imaginar mundos de ciencia ficción en los cuales lo hagan. Supongamos que la fusión y la fisión se tornan habituales; es decir, supongamos que fuera muy común la reunión repentina en un solo cuerpo de varias personas que caminan por la calle. O bien, para tomar el caso de la fisión, imaginemos que una sola persona pudiera ramificarse en cinco individuos idénticos como resultado de la fisión de su cuerpo original. Si tales casos llegaran a ser corrientes, tendríamos serios problemas con nuestra noción de identidad personal. Creo muy probable que ya no fuera válida.

III. Los criterios de la identidad personal

Si observamos concretamente los criterios utilizados por la gente en el habla cotidiana para decidir qué persona es hoy idéntica a qué persona del pasado, comprobamos la existencia de por lo menos cuatro condiciones que constituyen nuestra noción de identidad personal. Dos de ellas corresponden al punto de vista de tercera persona, una procede de la perspectiva de primera persona y la cuarta es mixta. Revisémoslas.

1. Continuidad espacio-temporal del cuerpo

Mi cuerpo es continuo en el espacio y el tiempo con el de una criatura nacida varias décadas atrás. Más que en cualquier otra cosa, el público se apoya en esa continuidad espacio-temporal para considerarme la misma persona. Adviértase que la continuidad espacio-temporal de mi cuerpo no implica la misma continuidad de las micropartes que lo componen. En el nivel

molecular, mis partes corporales sufren un proceso constante de reemplazo. Las moléculas que componen mi cuerpo son hoy totalmente diferentes de las presentes en el inicio de mi vida, pero, de todos modos, sí, sigue siendo el mismo cuerpo, sobre todo debido a su continuidad espacio-temporal con el cuerpo original del lactante.

2. Continuidad temporal relativa de la estructura

A pesar de que mi estructura cambia a través de las décadas —crezco y envejezco—, soy de todas maneras un ser humano reconocible. Si, como Gregor Samsa, despertara una mañana metamorfoseado en el cuerpo de un gran insecto, o me transformara de improviso en un elefante o una jirafa, no parece evidente que las otras personas estuvieran dispuestas a decir que sigo siendo John R. Searle. Por lo tanto, además de la mera permanencia en bruto de un continuo a través del espacio y el tiempo, al parecer también necesitamos reconocer ciertos tipos de regularidades estructurales en los cambios sufridos por ese objeto espacio-temporal.

Si la identidad personal plantea un problema especial es porque estas dos condiciones no parecen suficientes para mi punto de vista de primera persona. Aun cuando otros se nieguen a reconocer a mi persona en cierto objeto, confío en mi capacidad de saber, desde mi punto de vista interno de primera persona, quién soy, aunque me encuentre en el cuerpo de un elefante o una jirafa e incluso si me reduzco al tamaño de un pulgar; sea como fuere, podré autoidentificarme. Pero ¿a qué deben equivaler esos criterios?

El siguiente criterio es de primera persona.

3. Memoria

Desde mi perspectiva interna existe al parecer una secuencia continua de estados conscientes unidos por mi capacidad de recordar, en cualquier momento dado, experiencias conscientes ocurridas en el pasado. Muchos filósofos, y sobre todo Locke, consideraron que ése era el elemento esencial de la identidad personal. El motivo por el cual lo necesitamos por añadidura a esta última es que parece fácil imaginar casos en los que yo despertara en un cuerpo diferente, pero desde mi punto de vista seguiría siendo sin lugar a dudas el mismo. Aún tendría mis experiencias como parte de la secuencia. Esta incluye experiencias de recuerdo de estados conscientes pasados. Locke, al encontrar en ella la característica esencial de la identidad personal, la llamó “conciencia”, pero la interpretación más difundida es que se refería a la memoria. Hobbes y Hume se creyeron en condiciones de refutar esa tesis señalando que las relaciones de la memoria eran intransitivas. Esto es, el viejo general podría recordar acontecimientos ocurridos cuando era un joven teniente y el joven teniente podría recordar sucesos de su infancia, pero el viejo general quizás hubiera olvidado la niñez. En este aspecto, Hobbes y Hume tenían seguramente razón, pero el hecho de que olvidemos cosas no parece representar una refutación de la idea de que desde el punto de vista de la primera persona, la secuencia de mis estados conscientes, unidos por la memoria, es esencial para discernir mi existencia como la de un individuo específico.

4. Continuidad de la personalidad

Este criterio tal vez sea menos importante que los otros tres, no obstante lo cual hay cierta continuidad relativa de mi personalidad y mis disposiciones. Si mañana a la mañana, al despertarme, me sintiera y me comportara exactamente como la princesa Diana poco antes de su muerte, cabría preguntarse si soy "realmente la misma persona". También podemos tomar un caso real, el famoso ejemplo de Phineas Gage, que sufrió un daño cerebral mientras trabajaba en un equipo de tendido de líneas ferroviarias y una barra de acero le atravesó el cráneo. Milagrosamente, Gage sobrevivió, pero su personalidad se trastocó por completo. Así como antes había sido una persona entusiasta y agradable, luego del accidente comenzó a mostrarse como un hombre vil, receloso, vicioso y desagradable. En cierto sentido, podríamos considerar que Gage era "otra persona". Adviértase, sin embargo, que al describir estos casos seguimos usando el mismo nombre propio que antes. A efectos prácticos, es innegable que continuamos hablando de Phineas Gage. En lo concerniente a asuntos cotidianos como determinar quién debe su impuesto a la renta o es el dueño de su casa, no juzgamos esencial la impresión de que se trata de otra persona. No obstante, sus amigos y su familia podrían sentir que "no es el mismo".

Tal como se señaló antes, la operatividad de un concepto depende de una diversidad de criterios que le otorgan validez, y el supuesto tácito antecedente es que todos ellos actúan juntos. Así sucede, en efecto, en los casos con que estamos familiarizados en la vida normal. De todas maneras, se plantean algunos enigmas.

IV. Identidad y memoria

He dicho que la memoria cumple un papel esencial en nuestra concepción de primera persona de la identidad personal. A continuación veremos por qué. Tengo hoy recuerdos conscientes de anteriores experiencias conscientes de mi vida, así como la capacidad de evocar un número muy grande de recuerdos similares de otras experiencias pasadas. La sensación de que soy exactamente el mismo individuo a lo largo del tiempo, desde mi punto de vista de primera persona, se debe en gran parte a mi aptitud de producir recuerdos conscientes de sucesos conscientes anteriores de mi vida.

Creo que a eso se refería Locke cuando dijo que la conciencia desempeña un papel esencial en nuestra concepción de la identidad personal, pero con prescindencia de que se tratara de eso o no, la continuidad de la memoria es por lo menos un aspecto importante de la idea que nos formamos de esa identidad. Leibniz planteó un argumento similar: imagina que llegas a ser emperador de China, pero has perdido toda huella de la memoria de tu pasado. No hay diferencia, dice Leibniz, entre imaginar esto e imaginar que dejas de existir y nace un nuevo emperador.

Hay una objeción tradicional al planteamiento de Locke, que mucha gente estima decisiva y que ahora quiero exponer y responder. Dice así: el planteamiento es circular. Sólo podemos decir verdaderamente que un agente es capaz de recordar sucesos de su vida anterior si presuponemos que es idéntico a la persona que vivió dichos sucesos. Pero, por lo tanto, no podemos explicar la identidad personal en términos de memoria, porque la memoria en cuestión presupone la identidad misma

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

que pretendía dilucidar. Pero la respuesta decisiva a esta objeción es que, desde mi punto de vista, la explicación es absolutamente adecuada. Lo que explico es mi comportamiento, y puedo apelar a mis razones para explicar por qué hice lo que hice, sin comprometerme en modo alguno con la idea de que esas razones enuncian condiciones causalmente suficientes. En rigor, tal vez esté muy al tanto de que no lo hacen.

¿Cómo debemos interpretar entonces los enunciados de la forma 1 y, a decir verdad, cualquier otro que proponga una explicación de mi comportamiento voluntario libre a través de mis razones para actuar? La respuesta, creo, es que, además del "haz de percepciones", tal como las describió Hume, debemos suponer que ciertas coacciones formales se ejercen sobre la entidad que toma las decisiones y lleva a cabo las acciones. Tenemos que postular un yo o agente racional capaz de actuar libremente y hacerse responsable de las acciones. El complejo de las nociones de acción libre, explicación, responsabilidad y razón nos da la motivación para postular algo por añadidura a la secuencia de experiencias y el cuerpo en el cual estas ocurren. Para ser más exacto, a fin de explicar las acciones racionales libres, debemos suponer la existencia de una entidad X tal que de ella pueda decirse que es consciente (con todo lo que la conciencia implica), persiste a través del tiempo, formula razones para la acción y reflexiona sobre ellas bajo las coacciones de la racionalidad, es capaz de decidir, iniciar y llevar a cabo acciones bajo un supuesto de libertad y (ya implícito en lo que he dicho) es responsable de al menos algunos de sus actos.

Hume creía tener una objeción decisiva contra cualquier postulación semejante. No tengo experiencia alguna de ese yo, ese X. Si oriento introspectivamente

mi atención y examino todas las experiencias que tengo en este momento, no daría el nombre de "yo" a ninguna de ellas. Siento la tela de la camisa en la espalda, el regusto del café en la boca y una leve resaca por lo que bebí anoche y capto la vista de los árboles a través de la ventana, pero nada de esto es un yo ni podría considerarse como tal. Entonces, ¿en qué consiste ese yo? Creo que Hume tiene toda la razón: no hay experiencia de esa entidad, pero esto no significa que no debamos postularla o proponer algún principio formal; ahora examinaré con mayor profundidad qué tipo de razones nos obligan a ello y qué tipo de entidad podría ser el yo en cuestión.

Una manera de pensar estas cuestiones es concebirlas como problemas de ingeniería. Si estuviéramos diseñando un robot consciente y quisiéramos que reprodujera toda la gama de capacidades racionales humanas, es decir que fuese capaz de reflexionar sobre las razones para la acción, tomar decisiones y actuar bajo el supuesto de su propia libertad, ¿qué elementos tendríamos que incorporarle?

El primer requisito evidente de cualquier robot de esas características es que debería ser consciente. Por otra parte, la forma de su conciencia tendría que ser cognitiva, en el sentido de que debería tomar los estímulos perceptivos, procesar conscientemente la información recibida de la percepción y razonar sobre esa base en procura de llevar a cabo una acción.

Su segunda característica sería la capacidad de poner en marcha una acción, una capacidad a veces llamada "agencia". Se trata de una aptitud adicional a las percepciones conscientes, presente en los seres humanos y muchos animales. Es un rasgo de ciertos tipos de conciencia, pero no de todos. El paso crucial es, a mi

juicio, el tercero. El agente racional consciente que hemos creado debe ser capaz de embarcarse en algo que en inglés denominamos *acting on reasons* [actuar sobre la base de razones]. Ahora bien, esto es importante porque la noción de actuar sobre la base de una razón difiere de la idea de hacer que algo nos suceda causalmente. Ése era el sentido de la ilustración que presenté antes sobre la diferencia entre la afirmación de que me dio dolor de estómago porque quería votar por Bush y la de que realicé una acción libre, actué sobre la base de mi deseo de votar por Bush. La noción de "actuar sobre la base de" presupone el intervalo de libre albedrío descrito anteriormente. Hasta aquí, entonces, en nuestro robot hemos puesto conciencia, junto con experiencias perceptivas conscientes y otros estados intencionales, la capacidad de reflexionar sobre esos estados y la agencia racional, que es la capacidad peculiar de emprender acciones bajo un supuesto de libertad. Pero si hemos hecho todo eso, ya tenemos un yo. El yo que describo es un concepto puramente formal; no implica ningún tipo específico de razón o de percepción. Se trata, antes bien, de una noción formal que incluye la capacidad de organizar su intencionalidad bajo coacciones de racionalidad, de tal manera que sea posible realizar acciones voluntarias intencionales, cuyas razones no son causalmente suficientes para determinarlas.

¿Por qué esa noción del yo es "formal" y no "sustantiva"? Para responder a esta pregunta, me gustaría recurrir a una analogía entre el yo y otra noción formal. A fin de entender mis percepciones visuales, debo concebir que ocurren *desde un punto de vista*, pero por sí mismo este no es algo que veo o percibo de alguna otra manera. Es un requisito puramente formal necesario

para hacer inteligible el carácter de mis experiencias. El punto de vista no tiene rasgos sustantivos al margen de esta restricción formal, a saber, que debe ser el punto desde el cual se producen mis experiencias. Ahora bien, la noción de yo que postulo es, de manera similar, puramente formal, pero más compleja. Debe ser una entidad tal que, en su singularidad, tenga conciencia, percepción, racionalidad, la capacidad de lanzarse a la acción y la de organizar percepciones y razones a fin de llevar a cabo acciones voluntarias bajo un supuesto de libertad. Si tenemos todo eso, tenemos un yo.

Ahora podemos explicar muchas otras características, dos de las cuales tienen un papel central en nuestro concepto de yo humano. Una es la responsabilidad. Cuando me embarco en acciones comprometo mi responsabilidad, y de ese modo cuestiones como el merecimiento, la culpa, la recompensa, la justicia, el elogio y la condena incorporan un tipo de sentido que en otras circunstancias no tendrían. Segundo, ahora estamos en condiciones de explicar las relaciones peculiares que los animales racionales tienen con el tiempo. Si puedo organizar el tiempo y planificar para el día de mañana, es porque el mismo yo que hace los planes existirá en el futuro para llevarlos a la práctica.

VI. Conclusión

En este capítulo me he ocupado sobre todo de dos problemas, en primer lugar los criterios de la identidad personal o, en otras palabras, qué hay en una persona que hace de ella la misma a través del tiempo y los cambios. En segundo lugar, traté de exponer un argumento para demostrar que, si bien Hume tenía razón al sostener que no hay yo alguno como objeto de nuestras

experiencias, existe, no obstante, una exigencia formal o lógica de postular un yo como algo sumado a ellas con el objeto de entender su carácter. En lo concerniente al planteamiento del argumento, no estoy insatisfecho. Pero sí lo estoy, y mucho, por el hecho de que a mi juicio no va lo bastante lejos y realmente no sé cómo completarlo. Tengo dos preocupaciones conexas. Primero, la dificultad subyacente con respecto a Hume era su concepción atomista de la experiencia. El filósofo creía que las experiencias siempre llegaban a nosotros en unidades discretas que llamaba "impresiones" e "ideas". Sabemos, sin embargo, que no es así. Como he tratado de poner de relieve, sabemos que tenemos un campo consciente total y unificado y que en él nuestras experiencias se organizan tanto en cualquier momento dado como a lo largo del tiempo en estructuras muy ordenadas y complejas. Los psicólogos *gestálticos* nos proporcionaron una multitud de pruebas del carácter holista y no atomista de nuestras experiencias perceptivas. La segunda preocupación es que no sé cómo explicar el hecho de que un importante rasgo de nuestras experiencias sea lo que podríamos denominar "sentido del yo". Una manera de expresarlo es decir que existe decididamente algo consistente en sentir que uno es uno mismo. Y un modo de verlo es tratar de imaginar cómo será ser alguien totalmente diferente. Imagine el lector que es Adolf Hitler, Napoleón o George Washington. Y al realizar este ejercicio imaginativo es importante no hacer trampas y no imaginarse en la situación de Adolf Hitler, etc.; no hay que pensarse en el papel de Hitler, sino tratar de imaginar cómo es ser Hitler. Si el lector lo hace, creo que advertirá que imagina una experiencia muy diferente de la experiencia habitual en la que tiene una idea de su yo como este yo y no otro. Pero

la existencia del sentido del yo no resuelve, desde luego, el problema de la identidad personal. Admitiendo la existencia de algo consistente en sentirse uno mismo, eso no basta para garantizar que quienquiera que tenga la experiencia debe ser idéntico a mí, porque es muy posible que muchas otras personas vivan esta misma experiencia de idéntico tipo que yo llamo "sentido de lo que es ser yo". Mi sentido del yo existe sin lugar a dudas, pero no resuelve el problema de la identidad personal y hasta ahora tampoco da carnadura al requisito puramente formal que juzgué necesario para complementar la descripción de Hume a fin de explicar la posibilidad de la acción libre racional. Por lo tanto, aunque este capítulo es un comienzo de la discusión del yo, no es más que eso: un comienzo.

