La primitividad lógica del concepto de persona

POR

WENCESLAO J. GONZALEZ FERNANDEZ

Una de las preocupaciones más frecuentes entre los diversos pensadores es dar una explicación de qué es el hombre. Este problema ha sido abordado desde perspectivas muy diferentes, muchas de las cuales coinciden en adoptar una actitud metafísica. La filosofía analítica contemporánea no es ajena al problema, y en una de sus direcciones —representada por P. F. Strawson— parece admitir la posibilidad de un estudio metafísico del mismo.

El planteamiento de Strawson no se circunscribe a la mera exposición de qué entiende por persona. Su intento es mucho más ambicioso, pues pretende mostrar que son inaceptables dos influyentes teorías acerca del yo: el dualismo cartesiano y la doctrina según la cual «yo» no denota un posesor (defendida por Wittgenstein durante el período de transición (1) y Schlick (2)). Strawson presta la máxima atención al hecho de que cada una de estas teorías, además de prescindir de aspectos presentes en el concepto ordinario de persona, se excluyen mutuamente, pues propugnan dos usos del término «yo» completamente distintos, de forma que la referencia en un caso difiere de la del otro (3).

(1) La afirmación de que el término «yo» no denota un posesor fue recogida por Moore en sus notas de las clases dadas por Wittgenstein tras su vuelta a la filosofía, abandonada después de la publicación del *Tractatus*. Cfr. G. E. MOORE, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», *Mind*, vol. 64 (1955), págs. 1314, compilado en R. R. AMMERMAN (ed.), *Classics of Analytic Philosophy*, McGraw Hill, New York, 1965, pág. 274.

(2) Schlick desarrolla un planteamiento semejante al de Wittgenstein en su «Meaning and Verification», *The Philosophical Reuiew*, vol. 45 (1936); compilado en H. FEIGL y W. SELLARS (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton Century Crofts, New York, 1949, págs. 146-170, especialmente en págs. 163-166.

(3) Cfr. P. F. STRASWON, *Indiuiduals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres, 1959, pág. 98. Cfr. P. F. STRAWSON, «Persons», en H. FEIGL, M. SCRIVEN y G. MAXWELL (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, University of Minnesota Press, Minnesota, 1958, pág. 337. (Este artículo, con ligeras modificaciones y ampliado, fue reproducido en *Indiuiduals* como capítulo 3.)

Strawson sitúa los argumentos dentro de un programa de «metafísica descriptica». En él, las personas son consideradas como elementos ontológicamente prioritarios por ser particulares básicos. Ocupan un puesto privilegiado dentro de su sistema. Pero sus argumentos, vistos desde una posición estrictamente metafísica, tienen un campo forzosamente restringido al considerar a las personas sólo en cuanto ***conceptos.***

En efecto, su metafísica descriptiva está dirigida hacia el estudio de la persona como concepto primitivo dentro de la estructura de ***pensamiento*** acerca del mundo (4).En este sentido, él subraya que es un concepto anterior al de conciencia individual y al de cuerpo, planteando las relaciones entre los conceptos de persona y de conciencia individual en términos ***lógicos (5).*** ¿Estamos, por tanto, ante una teoría lógica, y no frente a un enfoque metafísico de la persona?

Esta contraposición sólo puede ser resuelta atendiendo al uso que él hace del término «lógica». A este respecto, se puede afirmar que, cuando Strawson habla de prirnitividad lógica del concepto de persona, no emplea el término «lógica» de igual modo que quienes se ocupan del saber acerca de las inferencias válidas. El lleva a cabo una investigación de cuño completamente distinto, ya que prescinde de todo lo relativo a los aspectos formales del razonamiento, así como de cualquier reflexión sobre las inferencias en el lenguaje ordinario. Indaga, en cambio, las relaciones conceptuales presentes en el lenguaje que expresa la ***experiencia*** humana. Es, pues, en un sentido amplio del término, una lógica que versa sobre la experiencia humana, cuyo eje central es la descripción del tipo de predicados que adscribimos a los demás y a nosotros mismos en cuanto ***sujetos de experiencias (6).*** Por eso, la primitividad que le atribuye al concepto de persona es de carácter ***epistémico*** (7).

No obstante, este estudio originariamente lógico puede arrojar luz para una visión metafísica del hombre, en cuanto que busca los rasgos que subyacen al uso común del lenguaje; puede aportar algunos ***supuestos*** presentes en el concepto de persona, mediante los cuales .se contribuye a la metafísica como saber que se ocupa del pensamiento y acción humana. En última instancia, permiten delimitar de alguna manera una teoría ontológica de la persona, porque da razones para excluir como incoherentes a ciertas visiones de la persona y proporciona algunos rasgos constitutivos de la persona humana.

---

(4) Cfr. P. F. STRAWSON, *Individuals,* pág. 11.

(5) «The mncept of a person is logicaliy prior ot that of an individual consciousness», *Indiuiduals,* pág. 103. «It is irnportant realize the full extent of the acknowledgement one is making in acknowledging the logical prirnitiveness of the concept of a person», *Individuals,* págs. 103-104. (Cfr. «Persons», pág. 432). Tarea esta última de la que se ocupa en las páginas 104-110 de *Indiuiduals,* habiéndolo hecha ya en «Persons», págs. 342-348.

(6) Cfr. *Indiuiduals,* págs. 88-89. Cfr. «Persons», págs. 330-331.

(7) Cfr. H. ISHIGURO, «The Prirnitiveness of the Concept of a Person», en Z. VAN STRAATEN (ed.), *Philosophical Subjects. Essays Presented to P. F. Strawson,* Clarendon Press, Oxford, 1980, pág. 64.

1. EL CONCEPTO ORDINARIO DE PERSONA

Cuando Strawson inicia en *Individuals* su capítulo sobre las personas lo hace con una afirmación propia de un naturalismo doctrinal: «Cada uno de nosotros distingue entre sí mismo y los estados de sí mismo, por una parte, y lo que no es uno mismo o los estados de uno mismo, por otra» (8). Esta aceptación de la experiencia ordinaria no es algo casual. Previamente, ha resaltado la existencia del «pensamiento *identificante*», gracias al cual distinguimos entre aquellos procesos que son experiencias o estados de conciencia de nosotros mismos, y aquellos particulares que no son experiencias o estados de conciencia nuestros o de cualquier otro, pero pueden ser objeto de tales experiencias (9).

Sin embargo, ese naturalismo doctrinal - que encaja perfectamente con una postura realista o empirista y toma el lenguaje ordinario como punto esencial de contacto con la realidad— aparece combinado con una cuestión de claro sesgo kantiano: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del pensamiento identificante acerca de particulares? (10). Esta pregunta perfila un cierto *antinaturalismo* metodológico, pues introduce un tipo de indagación originariamente distante del uso lingüístico ordinario (11). Surge así una tensión entre el interés por atenerse al pensamiento y habla ordinarios y el alejamiento metodológico para fundamentar la explicación.

Con todo, su postura no es incoherente. En efecto, el desarrollo de su estudio acerca de las personas tiene una indudable unidad temática. Se ocupa, en primer lugar, del concepto de persona tal como se presenta en el lenguaje ordinario, en los modos en los que hablamos de nosotros mismos. Después, ese concepto ordinario de persona es contrastado con la noción cartesiana del «yo» y con la doctrina del «yo» sin sujeto posesor. Finalmente, establece la primitividad lógica del concepto de persona con respecto a los conceptos de conciencia individual y cuerpo material, una vez que ha cuestionado los anteriores puntos de vista acerca de la persona humana.

Su planteamiento se articula desde el rechazo del solipsismo, porque considera que no es fiel al uso lingüístico ordinario e impide la distinción entre el

---

(8) ***Individuals,*** pág. 87. Una de las constantes de la filosofía de Strawson es el «naturalismo lingüístico»: la aceptación de que el lenguaje ordinario está bien tal como está, de modo que no requiere una reconstrucción racional para ser filosóficamente correcto. Cfr. R. CARNAP, «P. F. Strawson on Linguistic Naturalism», en P. A. SCHILPP (ed.), The *Philosophy of* R. *Carnap,* Open Court, la Salle. Illinois. **1963,** págs. 933-940. Consecuencia directa de esta postura es el «naturalismo doctrinal)), es decir, la conformidad con las consecuencias filosóficas extraídas desde el lenguaje ordinario.

(9) Individuals, pág. 61.

(10) Cfr. ***Individuals*** págs. 61, 87.

(11) La aceptación de un uantinaturalismo metodológico» por parte de Strawson aparece con claridad en el capítulo «Sounds» de ***Individuals.*** En él señala que la ruptura con el uso lingüístico real da un mayor margen de maniobra para profundizar en la investigación acerca del pensamiento identificante de particulares otros que los cuerpos materiales (Cfr. Op. ***cit.,*** pág. 60). ***A*** su juicio, la iluminación de rasgos generales de nuestro esquema conceptual real puede producirse investigando un mundo construido artificialmente (Cfr. Op. ***cit.,*** pág. ***64).***

yo y los particulares objetivos (los *objetos* reales o posibles de experiencia). De ahí que insista Strawson en que la experiencia humana —y, por ello, la noción de persona como *sujeto de experiencia* — sólo es compatible con una conciencia no-solipsista (12).

Pues bien, al hablar de *concepto ordinario de persona* Strawson muestra un naturalismo doctrinal, que acepta el lenguaje ordinario como vía segura para hacer filosofía, y cuenta con una conciencia no solipsista. Se detiene primeramente en el *uso lingüístico,* proponiendo que pensemos acerca de los modos en que hablamos ordinariamente de nosotros mismos. A este respecto, resalta que nos adscribimos «una serie de características tales como *acciones* e *intenciones* (yo estoy haciendo, hice, haré esto); *sensaciones* (yo tengo calor, dolor); *pensamientos* y *sentimientos* (yo pienso, admiro, quiero esto, estoy enfadado, desilusionado, contento); *percepciones* y *recuerdos* (yo veo esto, oigo lo otro, recuerdo aquello). Nos lo adscribimos a nosotros mismos en dos sentidos: en el de *localización* (yo estoy en el sofá) y el de *actitud* (yo estoy acostado). Y, por supuesto, nos adscribimos no sólo características, estados, situaciones temporales como ésas, sino también características relativamente duraderas, incluyendo características como altura, color, figura y peso» (13).

De este modo, entre las cosas que nos adscribimos figuran algunas de un mismo tipo que las que adscribimos a los cuerpos materiales. Podríamos decir que estamos ante dos clases distintas de referentes: en un caso, se puede identificar el referente mediante un proceso de selección *(pick out)* basado en criterios físicos, lo cual hace posible su descripción con términos físicos ordinarios; en el otro, en cambio, no cabe esa clase de identificación, ya que no podemos emplear criterios físicos para los estados de conciencia, pensamientos y sensaciones. Sin embargo, para Strawson, «los estados de conciencia de uno mismo, los pensamientos y las sensaciones, son adscritos a exactamente la misma cosa que adscriben aquellas características físicas)) (14).

Tenemos, pues, que el concepto de persona del uso lingüístico ordinario admite la *copresencia* de aspectos materiales junto a otros no materiales; más aún, parece que esa copresencia es indisoluble. Para poder fundamentar esta conclusión, hace falta plantearse un doble interrogante: ¿por qué los estados de conciencia de uno mismo pueden ser adscritos en su totalidad a *algo?,* ¿por qué se adscriben a esa *misma* cosa ciertas características físicas?

Para resolver estos interrogantes podemos acudir a la experiencia personal de índole *perceptual.* Al hacerlo así se subraya el papel que el cuerpo juega en

---

(12) Cfr. *Individuals,* **pág. 88; cfr. ibídem, págs. 69, 72-72, 81-85.**

(13) P. F. STRAWSON, «Persons», **págs.** 330-331.

(14) «Persons», **pág. 331. «We can and do adcribe to one and the same individual hurnan being things as various as actions, intentions, sensations, thoughts,** feelings, **perceptions, rnernories, physical position, corporal characteristics, skills or abilities, traits of character and so on. A person or human being, as a subject of discourse, typically collects predicates of all these** kinds», **P. F.** STRAWSON, «Self, **Mind and** Body», *Common Factor,* **n. 4 (1966); compilado en P. F.** STRAWSON, *Freedom and Resentment and Other Essays,* **Methuen, Londres, 1974, pág. 169.**

la experiencia personal, pero no *se* logra explicar el concepto de «yo» que cada uno posee, ni tampoco el porqué se adscriben mis pensamientos y experiencias a «algo» (15). Con la experiencia perceptual sólo se consigue dar razón de un cuerpo como «mío», o de «este cuerpo» como mío; de forma que deja sin explicar por qué las características corporales se adscriben a la *misma* cosa a la que adscribimos pensamientos y sentimientos. No sirve, por tanto, para responder las preguntas que antes hemos planteado.

En efecto, dentro del ámbito de la experiencia corporal nos encontramos con frases del lenguaje ordinario tales como 'yo tengo frío', 'yo veo una araña en el techo', 'yo oigo un portazo', 'yo toco una mesa', etc., que si bien expresan una experiencia, no por ello nos dan una adecuada visión del sujeto de tal experiencia. Con esas frases sólo se constata que un sujeto puede identificar un cuerpo que está junto a otros, pero no explican por qué esas experiencias se han de adscribir a un *sujeto*. De este modo, «los hechos en cuestión no explican el uso que nosotros hacemos de la palabra "yo", ...no explican el concepto que tenemos de persona» (16).

Así pues, con ellos no se puede dar cuenta del concepto de persona, porque no permite hablar de un sujeto de experiencias *persistente*. Y es precisamente este concepto el que «suministra una base absolutamente firme para el uso, genuinamente referido a un objeto, de los nombres y pronombres personales en oraciones en las que los estados de conciencia, las experiencias internas, se adscriben a los objetos que se refieren por medio de los nombres y los pronombres» (17). Porque un hombre es algo permanente (por lo menos relativamente), un objeto de intuición persistente e identificable, un posible sujeto de una biografía o autobiografía. Por eso, en lugar de hablar dubitativamente acerca de una ruta experimental a través del mundo, de una serie de experiencias que constituyen esa ruta, se debe hablar confiadamente de un objeto persistente.

La incompatibilidad con el concepto ordinario de persona no es el único motivo que Strawson puede aducir frente a la primacía de la experiencia perceptual. Hay otra poderosa razón, que es al mismo tiempo el núcleo de su rechazo del solipismo. Esta segunda razón es la crítica al enfoque *egocéntrico,* que él no acepta en modo alguno.

Según el enfoque egocéntrico, puedo partir de mi *propio caso* para explicar tanto mis experiencias y estados de conciencia como las de los demás, porque los únicos hechos que realmente conocemos son nuestras propias experiencias. De este modo, lo que se puede conocer del mundo y de las otras personas está basado en el conocimiento de nuestro propio caso. Desde él se lleva a cabo el proceso cognoscitivo, de forma que las experiencias privadas son los fundamentos sobre los que se apoya el conocimiento.

Strawson mantiene a este respecto una postura libre de ambigüedades: por

---

(15) Cfr. «Persons», págs. 331-332.
(16) *Individuals,* pág. 94.
(17) P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason',* Methuen, Londres, 1966, pág. 164.

un lado, critica abiertamente la postura ***empirista*** que concibe el conocimiento como un edificio cuyo fundamento son las experiencias perceptuales inmediatas (18); y, por otro, advierte que el intento de basar en «mi propio caso» el conocimiento acerca de las otras personas incurre en una petición de principio, pues incluye en su propio razonamiento aquello que debe alcanzar, a saber: el concepto de las ***otras personas*** como sujetos de experiencia distintos de mí. Ese concepto es —a su juicio— indispensable para que me pueda tomar a mí mismo como punto de partida, porque quien adscribe estados de conciencia ***a alguien*** debe saber antes cómo adscribir estados de conciencia a otros distintos de sí mismo. Por eso, en general, no cabe argumentar desde «el propio caso» para llegar a conclusiones acerca de otras personas; porque, «a no ser que ya sepa cómo hacer esto, no tiene aún el concepto de su ***propio caso,*** o de cualquier ***caso,*** es decir, de cualquier sujeto de experiencia. Tiene, en cambio, la evidencia de que se puede esperar que haya dolor cuando el cuerpo es afectado de ciertas formas» (19). Pero esto último es insuficiente para formar un concepto de persona como sujeto de experiencias, ya que dentro de éstas se incluyen también aspectos como los estados de conciencia, que no son describibles en términos físicos o fisiológicos.

Por tanto, la razón más importante que Strawson da para obviar la primacía del cuerpo y de la experiencia perceptual, no reside propiamente en el concepto ordinario de persona (es decir, en concepto de persona tal como aparece en el uso lingüístico común), sino en el argumento acerca de la ***experiencia,*** mediante el cual se desacredita el intento de partir desde «el propio caso». Con ello, y siguiendo una línea ya perfilada por Wittgenstein (20), Strawson ataca el enfoque egocéntrico, esto es, la raíz del solipismo y del empirismo escéptico. Al mismo tiempo, sostiene una tesis que está en armonía con el pensamiento identificante, uno de sus principios metodológicos centrales, mediante el cual admite la existencia de particulares ***objetivos,*** que todo sujeto pensante distingue de sí mismo y de sus estados de conciencia y experiencias.

A su juicio, la creencia compartida por Locke y Hume de que hemos de partir desde la experiencia privada, por ser lo único que podemos conocer sin mediación, es errónea. Se desliga así de la tradición ***empirista*** que concibe las personas como seres cuyo cuerpo recibe pasivamente las impresiones del mundo externo; porque —para Strawson— la idea de la experiencia del mundo externo como una síntesis de impresiones sensoriales no puede dar cuenta

---

(18) Cfr. P. F. STRAWSON, «Does Knowledge Have Foundations?», en AA.VV., «Conocimiento y Creencia. Actas del IV Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia», *Teorema,* número monográfico, Valencia, 1974, págs. 99-110.

(19) *Individuals,* pág. 106.

(20) Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* traducida al [illegible]s por G. E. M. ANSCOMBE, *Philosophical I[illegible]igations,* B. Blackwell, Oxford, 1976 (1.ª ed. 1953) n. 398. Cfr. A. GARCÍA SUÁREZ, La *lógica de la experiencia. Wittgenstein y el'problema del lenguaje privado,* Tecnos, Madrid, 1976, pág. 101. Acerca del concepto wittgensteiniano de «ser humano viviente* en relación con el argumento sobre las otras mentes puede verse J. W. COOK, «Human Beings», en P. WINCH (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* Roudedge and Kegan Paul, Londres, 1969, págs. 127-128, 140-144.

del concepto de ***yo*** que tenemos: sólo explica que esas impresiones son poseídas por un cuerpo (21). Asimismo, le resulta inaceptable cualquier tipo de argumentación acerca de la experiencia y del lenguaje que, como la de Hume (22), conlleve un corolario escéptico, pues el escepticismo prescinde deliberadamente de elementos que aparecen en nuestro ***esquema conceptual*** ordinario. No obstante, el motivo principal del rechazo strawsoniano de la experiencia perceptual como base de una teoría de la persona es su profunda discrepancia con el enfoque egocéntrico. Por tanto, su distanciamiento de la tradición empirista se cifra en el abandono de su punto de partida característico.

Sin embargo, el planteamiento de Strawson acerca de términos como «yo», al igual que sus tesis sobre la experiencia de las personas, es compatible con un programa de carácter ***empirista.*** Porque, aun cuando inicia sus reflexiones desde una cuestión de corte kantiano (la pregunta por las condiciones de posibilidad del pensamiento identificante acerca de los particulares que el pensador distingue de sí mismo y de sus contenidos mentales y experiencias), que lo separan de la tradición empirista, llega a conclusiones que están muy distantes de la antropología ***a priori*** propuesta por Kant, y re aproximan a las posiciones del empirismo.

Ante el planteamiento kantiano, Strawson adopta una postura que combina dos aspectos bien distintos: por un lado, admite que la ***unidad*** trascendental de la apercepción suministra el fundamento básico para el concepto empírico de un sujeto de experiencias; pero, por otro, lo que le interesa no es el «yo permanente» de la apercepción trascendental, sino el hombre permanente (al menos relativamente), es decir, aquél al que le adscribimos experiencias y al que se aplican ***criterios empíricos*** de identidad personal (24). De este modo, «uno de los puntos débiles de la exposición de Kant es que apenas alude al hecho de que nuestro concepto ordinario de identidad ***personal*** lleva consigo criterios empíricamente aplicables de identidad numérica a través del tiempo de un sujeto de experiencias (un hombre o un ser humano) y que estos criterios, aunque no sean los mismos que para la identidad corporal, conllevan una referencia esencial al cuerpo humano» (25). Por eso, las disposiciones de Kant para que sea posible la autoadscripción de experiencias no puede dar cuenta de algunos hechos, como, por ejemplo, que los pronombres personales, incluyendo el pro-

(21) Cfr. *Individuals,* págs. 92-93.

(22) Cfr. «Persons», pág. 341. La crítica a la teoría del yo de Hume es frontal: «So, then, problem that does *not* exist is *the* problem that seems to have perplexed Hume: the problem of unity, of identity, of the particular consciousness, of the particular subject of "perceptions" (experiences) considered as a primary particular. There is no such problem and no such principle. If there were such a principle, then each of us would have to apply it in order to decide whether any contemporary experience of his were his own or someone else's; and there is no sense in this suggestion», *Individuals*, pág. 133.

(23) Cfr. *Individuals,* pág. 106. Una crítica de los argumentos de Strawson contra el escepticismo se encuentra en M. C. BRADLEY, «Mr. Strawson and Skepticism», *Analysis,* vol. 20 (1969), págs. 14-19; y en S. C. COVAL, «Persons and Criteria in Strawson», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 24 (1964), págs. 406-409.

(24) Cfr. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense,* págs. 102-103.

(25) The Bounds of Sense, pág. 164.

nombre «yo», tengan una referencia empírica (26). La postura kantiana difiere, por tanto, del concepto de persona presente en el lenguaje ordinario, aquél que constituye el tema de reflexión de Strawson.

En suma, el concepto strawsoniano de persona no es introducido a *priori,* pues es obtenido desde un análisis del uso lingüístico ordinario y se apoya sobre el reconocimiento de que cada uno sabe distinguir entre sí mismo y los estados de sí mismo, por un lado, y lo que no es él mismo, por el otro. De este modo, aunque metodológicamente cuenta con una pregunta de tipo kantiano, y sigue un método de investigación fundado en Kant para examinar las características estructurales de nuestro sistema conceptual (27), la doctrina que mantiene no es kantiana, sino más bien empirista. Su planteamiento, al menos hasta este punto, presenta indudables paralelismos con el concepto de persona de Ayer (28), pues ambas rechazan el fisicismo (29), critican a Hume (30) y prescinden de cualquier idea de soporte óntico como sustrato oculto en el interior de la persona. Al mismo tiempo, consideran que existen criterios de identidad empíricamente aplicables para sujetos de experiencia, los cuales se fundan en que cada uno de nosotros es un objeto corpóreo entre otros objetos corpóreos (31).

No obstante, Strawson y Ayer difieren en puntos de especial relevancia,

---

(26) Cfr. *The Bounds of Sense,* págs. 102-103. Para Strawson, si ha de tener sentido la noción general de adscribir experiencias a un sujeto, esa referencia empírica debe asegurarse de alguna manera.

(27) Cfr. A. J. AYER, «Philosophy and Language», en A. J. AYER, *The Concept of a Person,* Macmillan, Londres, 1966. Vers. cast. de R. ALBISU, «Filosofía y Lenguaje)), en A. J. AYER, *El concepto de persona,* Seix Barral, Barcelona, 1966, págs. 48-49.

(28) Cfr. A. J. AYER, «El concepto de persona», en A. J. AYER, *Op. cit.,* págs. 109-162.

(29) Ayer considera que existen serias objeciones contra la visión fisicirta, pero que no es una postura incoherente. Cfr. Ibídem, págs. 118, 131, 144.

(30) La teoría de Hume, en cuanto que hace depender la identidad de la persona de simples relaciones entre experiencias y prescinde del cuerpo con el que estas últimas están asociadas, no le parece sostenible a Ayer, cfr. «El concepto de persona», pág. 161.

(31) Para Ayer, «la identidad personal depende de la identidad del cuerpo, y (...) la posesión de estados de conciencia por parte de una persona consiste en que aquéllos tienen una relación causal con el cuerpo por el que dicha persona es identificada. No estoy afirmando, por supuesto, que así es como uno adquiere conciencia de sus propias experiencias, sino sólo que el hecho de que sean suyas, o mejor dicho, el hecho de que sean las experiencias de la persona que uno es, depende de que estén ligadas con este cuerpo particular)), en «El concepto de persona», pág. 148.

La postura de Strawson es menos radical, aunque relaciona la identidad personal con la corporal. Cfr., *The Bounds of Sense,* pág. 102. Strawson aborda directamente el tema de la identidad personal en su «Chrisholm on Identity Through Time», en H. E. KIEFER y M. K. MUNITZ (eds.), *Language, Belief and Metaphysics,* State University of New York Press, Albany, 1970, págs. 183-186.

El problema de la identidad personal ha preocupado a diversos filósofos analíticos, buena muestra de ello son los libros de S. SHOEMAKER, *Self-Knowledge and Self-Identity,* Cornell University Press, Ithaca, 1963; D. WIGGINS, *Sameness and Substance,* B. Blackwell, Oxford, 1980; en especial, págs. 149-189. Ese tema es el hilo argumental de libros como dos de N. S. CARE y R. H. GRIMM (eds.), *Perception and Personal Identity,* The Press of Case Western Reserve University, Cleveland, 1969; J. PERRY (ed.), *The Identities of Persons,* University of California Press, Berkeley, 1975, y A. O. RORTY (ed.), *The Identities of Persons,* University of California Press, Berkeley, 1976.

como, por ejemplo, en lo que atañe a la posibilidad de que el concepto de persona sea *primitivo* (esto es, que la «persona», en cuanto concepto, sea anterior al de «cuerpo» y al de «conciencia»), pues Strawson defiende esa posibilidad, mientras que Ayer no la admite. Discrepan también en lo relativo al argumento analógico sobre las otras mentes, ya que Strawson, radicalizando las tesis del último Wittgenstein, lo rechaza; y Ayer, en cambio, lo acepta, aproximándose a la doctrina *no posesiva* del yo.

2. CRITICA A LA VISION CARTESIANA DEL YO Y A LA TEORIA DE LA «NO POSESION»

Hasta el momento, hemos visto que el concepto ordinario de persona es considerado por Strawson como el punto de contraste para la validez de las diferentes posturas acerca del yo. Su nota característica es la copresencia de aspectos materiales relativos al cuerpo junto con otros no materiales (estados de conciencia, pensamientos...) en la misma entidad. Mediante este concepto, queda abierto el camino para resolver las preguntas que indagan acerca de por qué se adscriben los estados de conciencia a *algo* y por qué se adscriben a la *misma* cosa que posee características corporales.

Pero ese concepto, que permite excluir a la experiencia perceptual como punto de partida y lleva a un sujeto persistente de experiencias, podría ser erróneo, en cuyo caso quedaría descalificada la teoría strawsoniana del yo, pues se apoya directamente sobre él. De hecho, históricamente no ha sido siempre aceptada; más aún: existen importantes concepciones del yo, como la de Descadtes o la de Schlick y Wittgenstein, que discrepan abiertamente de la postura defendida por Strawson. En efecto, en ellas ni siquiera se plantea una de esas preguntas, porque consideren que hablar de adscribir estados de conciencia a la *misma* cosa que tiene características corporales es una ilusión lingüística: no hay un sujeto común al que se puedan adscribir estados de conciencia y características corporales. Por su parte, la segunda postura —la teoría del «no sujeto» o de la «no posesión»— no puede preguntarse acerca de por qué se adscriben los estados de conciencia a *algo,* pues considera que es sólo una ilusión lingüística el hecho de que cada uno se autoadscribe estados de conciencia.

Sus objeciones a la concepción cartesiana y a la teoría no posesiva del yo ponen de manifiesto que Strawson perfila su propia postura desde posiciones muy distantes del *monismo* fisicista y del *dualismo* propugnado por Descartes. Intenta aprovechar las ventajas de uno y otro enfoque, buscando a la vez la eliminación de las dificultades. Con ello, Strawson se sitúa en un puesto acorde con el «pensamiento identificante», pues éste impide que se acepte como referente el cuerpo solo, o que exista un doble sujeto —el cuerpo y la mente—. Para él, hay un único referente, pero se le adscriben predicados de tipos distintos: los propios de las características corporales y los específicos de los estados de conciencia.

Para estar en condiciones de defender su concepto de persona, Strawson necesita criticar aquellos enfoques que, como la teoría de la «no posesión)) y la cartesiana, rechazan la idea de un concepto de persona lógicamente primitivo que aúna estados de conciencia y características corporales. La teoría de la «no posesión)) excluye la pregunta acerca de por qué se adscriben estados de conciencia a *algo*. De este modo, cierra el paso previo para poder responder al interrogante que más le interesa a Strawron, a saber: ¿por qué esos estados de conciencia se adscriben a la ***misma*** cosa que tiene ciertas características corporales? Por eso, él critica primero la teoría no posesiva del yo.

2.1. La incoherencia de la doctrina de la «no posesión»

En su período de transición, Wittgenstein había mantenido explícitamente esta doctrina, considerando que «yo» no denota un poseedor (32). En efecto, llevado por su empeño de rechazar la idea de un *ego* cartesiano que habita en el cuerpo (33), defendió dos usos diferentes del término «yo», uno de los cuales es reemplazable por «este cuerpo)), mientras que el otro no.

Wittgenstein sostenía que hay una profunda *disimilitud* entre los pronombres de primera y tercera persona, de forma que si hablamos del dolor de cabeza: 'yo tengo dolor de cabeza' y 'él tiene dolor de cabeza' no son valores de una función proposicional 'X tiene dolor de cabeza'. A su juicio, se encuentran en un nivel gramatical distinto, pues carece de sentido decir 'no sé si tengo dolor de cabeza', mientras que, por el contrario, es plenamente correcto decir 'no sé si tiene dolor de cabeza'. Podemos hablar de la verificación de 'él tiene', pero no cabe una verificación de 'yo tengo', ya que la pregunta '¿cómo sabes que tienes dolor de cabeza?' carece de sentido (34).

Sin embargo, cuando el pronombre de primera persona es reemplazable por «este cuerpo», entonces «yo» y «él» están en el mismo nivel gramatical, como acontece en el caso de 'yo tengo una caja de cerillas' y 'él tiene una caja de cerillas'. Pero ese nivel gramatical es distinto al anterior, pues el «yo» presente en 'yo tengo dolor de cabeza' no denota un posesor, no identifica un sujeto de experiencias, una persona; porque, para Wittgenstein, de igual modo que el ojo no está incluido en el ver, así tampoco se incluye un *ego* en el hecho de tener un dolor de cabeza. Hay, por tanto, dos usos diferentes del término «yo»; en uno de ellos «yo» está al mismo nivel que las otras personas, mientras que el otro uso no lo está (35).

---

(32) Cfr. G. E. Moore, «Wittgensteins Lectures in 1930-33», en R. R. Ammerman (ed.), *Op. cit.*, pág. 274.

(33) Cfr. L. Wittgenstein, «Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense data'», *Philosophical Review*, vol. 77 (1968), en O. R. Jones (ed.), *Private Language Argument*, Macmillan, Londres, 1971, pág. 239. Vers. Cast. de E. Villanueva, «Notas para las conferencias sobre experiencias sobre 'experiencia privada' y 'datos sensibles'», en E. Villanueva (ed.), *El argumento del Lenguaje Privado*, UNAM, México, 1979, pág. 42.

(34) Cfr. G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», págs. 273.

(35) Cfr. G. E. Moore, *Loc. cit.*, pág. 274.

Así pues, por un lado, parece que Wittgenstein mantiene una postura dualista al defender dos usos diferentes de «yo», uno de los cuales *se* puede sustituir por «este cuerpo»; pero, por otro, da la impresión de que se aleja radicalmente del dualismo, pues el segundo uso de «yo» no denota un poseedor, de forma que en lugar de «yo pienso» sugiere que debemos decir «se piensa»: su idea de persona prescinde de un *ego* pensante (36).

Para Strawson, este planteamiento wittgensteiniano corresponde a una teoría no posesiva del yo, porque prescinde del concepto de persona para la descripción de expresiones que puedan adscribir experiencias a un sujeto empírico. Pero lo que le interesa a Strawson no es el Wittgenstein histórico, sino la *doctrina* según la cual podemos emplear el término «yo» sin denotar un posesor. En este sentido, resulta equívoco llamarla teoría de la «no posesión», pues en ella, al hablar de los usos del «yo», *se* admite una cierta forma de posesión: se acepta que las experiencias son causalmente dependientes del estado de un determinado cuerpo (37).

El teórico de la «no posesión» admite el hecho contingentz de que las experiencias sean poseídas por un cuerpo individual y excluye la posibilidad de que las experiencias sean de una *persona,* es decir, que sean poseídas por un «yo». De este modo, al aceptar lo que está ligado al cuerpo y eliminar el concepto de persona como sujeto de experiencias, sólo cabe una posesión de lo *lógicamente transferible:* de aquello que puede pertenecer a diversos cuerpos; pues nunca reconocerá la existencia de un «yo» cuya posesión no sea lógicamente transferible, no reemplazable por «este cuerpo».

Strawson considera que esa teoría recoge algunos hechos, pero no es coherente. La *incoherencia* es debida a que el partidario de la teoría no posesiva del yo hace uso de un sentido de *posesión* al cual le niega la existencia ; de forma que no puede enunciar su teoría sin admitir aquello que rechaza. Porque, ante cualquier proposición sobre las experiencias de una persona, lo único que puede afirmar es que dependen *contigentemente* de su cuerpo; pero entonces carece de un principio que permita clasificar las experiencias como *mías,* ya que ha renunciado a la existencia de un poseedor de tales experiencias.

En efecto, si tomamos la proposición 'todas mis experiencias son tenidas por el cuerpo B' (o su equivalente 'todas *mis* experiencias dependen únicamente del estado del cuerpo B') y eliminamos la expresión posesiva *mi,* entonces se produciría algo que no es contingente en absoluto: estaríamos afirmando que todas las experiencias dependen causalmente del estado del cuerpo B; lo cual —según Strawson— es falso (38). Por otro lado, no sirve como criterio para *identificar* las experiencias, porque si el principio por el cual se clasifican mis experiencias como mías es que dependen cuasalmente de este cuerpo, entonces

---

(36) «. . **and he** quoted.. «Instead **of 'I think' we ought co say 'It thinks'» («it» being used, as he said, as «Es» is used in «Es blitzet»); and by saying this he meant, I think, something similar to what he said of «the eye of visual field» when he said that it is not anything which is *in* the visual field», cfr. G. E.** MOORE, Ibídem.

(37) Cfr. A. J. AYER, «El concepto de personan, pdg. 117. Cfr., «Persons», págs. 334-335

(38) Cfr. *Individuals,* **pág. 97.**

la proposición 'todas las experiencias dependen causalmente de mi cuerpo' se convierte en analítica: sólo reitera que las experiencias de este cuerpo son experiencias de este cuerpo; pero lo que la teoría no posesiva requiere es una proposición contingente, y no una analítica.

Por tanto, el teórico de la «no posesión)) se ve abocado a admitir, para poder hablar de que alguna clase de experiencias depende contingentemente del cuerpo, la existencia de aquello que cuestiona, a saber: la ***posesión personal;*** de lo contrario, adopta una postura incoherente, pues niega aquello que aparece a primera vista: que cada uno se adscribe estados de conciencia a sí mismo (39). Y, en último término, niega también la posibilidad de referirnos a estados de conciencia o experiencias particulares (40), lo cual no es aceptable en modo alguno.

La teoría de la no posesión se encamina hacia una ruta sin salida, porque cuando señala que el único medio para ***identificar*** las experiencias de una persona es la experiencia corporal contingente sólo logra las proposiciones analíticas, en vez de proposiciones contingentes. Strawson, en cambio, consigue obviar esa dificultad al admitir un «yo permanente», pues éste hace posible que podamos adscribirnos predicados corporales y predicados relativos a estados de conciencia. Con ello, él desarrolla un aspecto implícito en el pensamiento identificante (41), al tiempo que viene a reiterar la postura clásica de que nadie puede pensar con asentimiento que él no existe, aunque lo pueda decir (42). Sin embargo, el hilo conductor de su planteamiento frente a los teóricos de la no posesión parece estar tomado de Kant.

Hay un claro paralelismo entre la argumentación strawsoniana y el «yo pienso» kantiano (43). Strawson se centra en el término «mi» y en la determinación de qué experiencias pueden ser consideradas como «mías», como medio para resaltar que la posesión ***necesaria*** y no transferible lógicamente es una condición para poder definir la posesión contingente y lógicamente transferible. Y Kant, para llegar a la posesión lógicamente necesaria, se detiene primero en la definición de «mi» y en la determinación de qué experiencias son «mis» experiencias: «el ***yo pienso*** tiene que poder acompañar todas mis representaciones... Llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia... En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición

---

(39) Cfr. «Persons», pág. 336.

(40) «If they can be identified as particular states of experiences at all, they must be possessed or adscribable in just that way which the no-ownership theorist ridicules, i.e., in such a way that it is logically impossible that a particular state or experience in fact possessed by someone should have been possessed by anyone else. The requirements of identity rule out logical transferability of ownership. So the theorist could mantain his position only by denying that we could ever refer to particular states or experiences at aii. And this position is ridiculousu, «Persons», pág. 336.

(41) Cfr. *Individuals,* pág. 61.

(42) Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, «La persona humana», *Anuario Filosófico,* vol. 9 (1976), pág. 165.

(43) Cfr. J. A. DRISCOLL, «Strawson and the No-Owenrship Theory» en J. K. RYAN (ed.), *Ancient and Moderns,* CUA Press, Washington, 1970, pág. 356.

no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente» (44).

Pero ese paralelismo es sólo parcial, porque a Strawson le interesa el «yo pienso» de Kant exclusivamente en cuanto que es capaz de acompañar todas las percepciones de un único sujeto de experiencias y sirve para garantizar la necesaria objetividad de la experiencia (45). Es decir, sólo le interesa el «yo pienso» de carácter «analítico», de forma que prescinde completamente de la teoría de la síntesis, de la tesis de la psicología trascendental. Al mismo tiempo, Strawson insiste en que «es evidente que el análisis de Kant necesita complementarse (...) con un reconocimiento mucho más explícito que el que él pueda hacer del papel de criterios empíricamente aplicables de identidad del sujeto» (46).

En este sentido, Strawson es coherente con su idea de que mediante el «pensamiento identificante» cada uno distingue, aceptándose a sí mismo como sujeto, los estados de conciencia y las características corporales, de un lado; y, por otro, su propio yo y los particulares objetivos que conoce. Tal postura motiva un rechazo del yo como «haz de percepciones» (a *bundle of perceptions)* propuesto por Hume (47), que hace depender la identidad de la persona de simples relaciones entre experiencias, y no logra su propósito de aclarar el concepto ordinario de «yo» (48).

Aunque Strawson cuestiona el núcleo germinal de la teoría de la «no posesión))y su desarrollo posterior, acepta elementos de ella. En efecto, él admite que de la teoría no posesiva del yo se deriva una conclusión correcta, a saber: el papel único que tiene el cuerpo en la propia experiencia no explicita suficientemente

(44) 1. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft,* edición al cuidado de Raymund Schmidt. F. Meiner. Hamburgo, 1956. B. 132. Vers. cast. de PEDRO RIBAS. *Crítica de la Razón Pura.* Ed. Alfaguara, Madrid, **1978,** págs. 153-154.

(45) Cfr. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense,* pág. **102.** Previamente, y como comentario del texto citado, había escrito: «Unity of the consciousness to which a series of experiencies belong implies, then, the *possibility* of self-ascription of experiences on the part of a subject of those experience; it implies the *possibility of consciousness,* on the part of subject, of the numerical identity of that to which those experiences are by him adscribed», *The Bounds of Sense,* pág. **98.** Cabe advertir que ese aspecto hace que el «yo pienso» de Kant sea una doctrina más perspicaz que la teoría humana del yo (Cfr. *Individuals,* pág. **103).**

(46) *The Bounds of Sense,* pág. **170.**

(47) «Siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mi mismo* tropiezo en todo momento con una y otra percepción particular (...). Nunca puedo atraparme a mí *mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción». D. HUME, *Treatise on Human Nature,* edición al cuidado de L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, **1967,** I, **4, 6.** Vers. cast. de F. DUQUE, *Tratado de la naturaleza humana,* Ed. Nacional, Madrid, **1977,** vol. I, pág. **339.**

(48) Strawson resalta que el concepto de persona de Hume es incompatible con el concepto ordinario de persona: «His attempt is to give an adecuate explanation of the vulgar conception of the self as subject of experience; but the terms in which he conceives of such an explanation make it impossible for the attemp to succeed», *The Bounds of Sense,* pág. **170.**

el hecho de que la propia experiencia, o los estados de conciencia, se adscriban a algo que la tiene (49); la posesión no transferible lógicamente no puede ser explicada atendiendo sólo al papel del cuerpo.

Ahora bien, esta coincidencia con la teoría no posesiva del yo es bastante limitada, pues Strawson considera que esto es parte necesaria de la explicación, pero no suficiente: no da razón de por qué nos pensamos a nosotros mismos como *sujetos* de experiencia. De ahí que resulte sumamente problemático defender —tal como hace Driscoll (50)— que Strawson, en última instancia, mantiene una teoría de la no posesión. En cambio, acierta este autor cuando señala que en el planteamiento strawsoniano hay un uso demasiado amplio del término «experiencia», ya que se pone tanto énfasis en la idea de experiencia como pone el solipsista en el «acceso privilegiado» desde el propio caso.

Así pues, Strawson sigue considerando incoherente la teoría de la «no posesión)), aun cuando reconozca que explica algunos hechos. Advierte además que esa teoría desconoce un *punto central,* a saber: «que es una condición necesaria para adscribirse estados de conciencia, experiencias, a uno mismo, del modo en que uno lo hace, que pueda también adscribirse (o esté preparado para adscribírselos) a otros que no son uno mismo» (51). Los predicados que nos adscribimos y los que adscribimos a los demás tienen el *mismo sentido.*

Ese punto central difiere radicalmente de la teoría no posesiva, ya que ésta primaba las *experiencias inmediatas* y las expresiones de quien habla, mientras que Strawson establece la habilidad para adscribir a otros como la condición para adscribirse experiencias y estados de conciencia. Esa discrepancia se acentúa aún más si tenemos en cuenta que, para Strawson, no cabe una referencia identificante en el habla a un estado de conciencia específico o a una experiencia privada, a no ser que haya sido identificada *la persona* que posee esa experiencia o al estado de conciencia; porque los estados de conciencia o las experiencias «deben su identidad como particulares a la identidad de la persona de quien son los estados o experiencias>>(52).

La crítica a la teoría de la «no posesión))ha puesto de relieve que la persona es la primera realidad a identificar desde el pensamiento. También ha permitido resaltar que los predicados que adscriben experiencias, a uno mismo o a otros, tienen siempre el *mismo sentido* (53), a diferencia de lo que sostenía el partidario de que «yo» no denota un posesor. Para éste, un predicado, por ejemplo 'dolor', es verificable —posee sentido— en mi caso, mientras que del otro únicamente puedo decir: 'B se comporta como yo cuando tiene dolores' (54).

(49) Cfr. «Persons», pág. 337.

(50) Cfr. J. A. DRISCOLL, *Loc. cit.,* pág. 362. Driscoll sostiene también que Wittgenstein mantuvo una teoría de la no posesión en la última etapa de su filosofía. Cfr. íbídem, págs. 353-354.

(51) «Persons», págs. 337-338.

(52) «Persons», pág. 336.

(53) «The adscribing phrases are used in just the same sense when the subject is another as when subject is one self», *Individuals,* pág. 99.

(54) Cfr. F. WAISMANN, *Ludwig Wittgenstein y el Circulo de Viena, F.C.E.,* México, 1373, págs. 44-45 y 44 nota. Al final del período de transición, Wittgenstein criticó el

Pero esa crítica strawsoniana, aunque ha dado una respuesta a la pregunta acerca de por qué se adcriben los estados de conciencia a *algo,* ha dejado abierto un problema: ¿cómo es posible que uno pueda adscribir estados de conciencia y experiencias a otros? Este problema reviste indudable importancia, pues Strawson considera que es una condición necesaria para la adscripción de estados de conciencia a uno mismo el que se puedan adscribir a otros. La postura cartesiana acerca del yo es una respuesta a ese interrogante.

2.2. Objeciones a la postura cartesiana

Con Descartes se introduce un claro *dualismo:* hay dos sujetos, uno de los cuales se identifica con su pensar (55). Los estados de conciencia sólo pueden pertenecer a una cosa que piensa, pues el pensamiento es el que atiende a todo lo que se produce en nosotros estando conscientes, en tanto que hay en nosotros conciencia de ello *(56).* En cambio, la extensión únicamente se da en la sustancia corporal. Existe una neta separación entre ambos —estados de conciencia y características corporales—, hasta el punto que no duda en afirmar que, al examinarse atentamente, comprendió que «era una sustancia cuya naturaleza o esencia consiste en pensar; sustancia que no necesita ningún lugar para ser, ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este *yo* —o lo que es lo mismo, el alma—, por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él» *(57).*

Podría concebirse a los otros distintos de mí mismo como unos *egos* cartesiano~;pero a estos *egos,* dentro de una correcta gramática lógica, sólo se le pueden adscribir *experiencias privadas.* De este modo, si los estados de conciencia han de adscribirse a sujetos que sólo admiten experiencias privadas, entonces la pregunta acerca de cómo es posible que uno adscriba estados de conciencia a los demás queda sin responder, y el problema aparece como insoluble.

---

principio de verificación, y parecía completamente decidido a abandonar el *conductismo,* poniendo así las bases para desechar la teoría no posesiva del yo. Con ello, Wittgenstein se acerca notablemente a las posiciones de 'Strawson, hasta tal punto que —según escribe Moore— consideraba que «The world 'tootache' is used in the same sense when we say that he has it (o 'you have it') as when we say that I have it, though he (Wittgenstein) never expressly said so», G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», pág. 273.

(55) «Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio», R. Descarttes, *Meditationes,* II, en *Oeuvres de Descartes,* edición al cuidado de Ch. Adam y P. Tannery, Cerf, París, 1904, vol. VII, pág. 27.

(56) Cfr. R. Descartes, *Principia Philosophiae,* prima pars, 9, en *Oeuvres de Descartes,* vol. VIII, pág. 7. A este respecto, Anscombe ha señalado que «Descartes enlarged the application of the notion of "cogitare" or "penser" so that even a tootache is for him a *cogitatio* —so long as "tootache" is so undertood that one have tootache withouth having any teath; or, to take a more extreme (but actual) case, one can have pain in a limb that isn't there: pain, dissociated from any physical reality (because physical realities cannot resist the corrosion of the method of doubt), is *cogitatio.* The notion of *cogitatio,* that is, has turned into that of *consciousness* or *experience*», «Events in Mind», en G. E. M. Anscombe, *Metaphysics and Philosophy of Mind, B.* Blackwell, Oxford, 1981, pág. 60.

(57) R. Descartes, *Discours de la Méthode,* IV, en *Oeuvres de Descartes,* vol. VI, págs. 32-33.

A juicio de Strawson, la solución sólo puede venir a través del rechaw de los supuestos cartesianos, porque lo primero que se identifica es el tipo de entidad —las personas— a las que se adscriben los estados de conciencia. Y mis experiencias privadas, aunque sean mías, no por eso son únicas; de forma que puedo aceptar que *otro* también tiene esa experiencia privada. Dicho de otro modo: «uno puede adscribir estados de conciencia a uno mismo sólo si puede identificar otros sujetos de experiencia. Y uno no puede identificar a otros si *únicamente* puede identificarlos como sujetos de experiencia, poseedores de estados de conciencia» (58).

El cartesiano necesita que esto último sea posible, pues se apoya sobre la identificación de los otros como poseedores de estados de conciencia. Esta posibilidad es rechazada por Strawson, porque, si sólo tenemos certeza de nuestra *experiencia priuada,* el intento de identificar aquello a lo cual se le adscriben estados de conciencia resulta infructuoso. A su juicio, por el mismo motivo por el cual carece de sentido preguntarse, desde el propio caso, si una experiencia privada es de uno mismo, también carece de sentido la pregunta acerca de si una experiencia privada es de otro (59).

Para evitar esa confusión, y como alternativa a la postura cartesiana, Strawson mantiene que «el concepto de conciencia individual pura —*el ego* puro— es un concepto que no puede existir; o, al menos, no puede existir como concepto primario a partir del cual se puede explicar o analizar el concepto de persona. Sólo puede existir, en todo caso, como un concepto secundario, no primitivo, que ha de ser explicado, analizado, en términos del concepto de persona)) (60). Pero este planteamiento no sólo afecta a la postura cartesiana, sino también a quien concibt el sujeto consciente como una *colección de experiencias.* Porque, como advierte Ayer (61), las razones que Strawson da para negar que pueda existir un concepto primario del *ego* puro pueden aplicarse igualmente a cualquier sujeto de conciencia no material. En ambos casos, lo que rechaza es la primacía del *enfoque egocéntrico.*

Ahora bien, la crítica de Strawson a la postura cartesiana ha pasado por alto —tal como señala Mundle (62)— un punto importante que había introducido previamente: que la idea de un predicado es correlativa con la de una serie de individuos distinguibles, de los cuales el predicado se puede afirmar con *significado,* aunque no necesariamente con *verdad* (63). Teniendo presente esta idea, su argumentación sufriría varias modificaciones, que la harían perder parte de su fuerza frente a las tesis cartesianas, pues estaría defendiendo: «uno

(58) *Individuals,* pág. 100.
(59) Cfr. «Persons», pág. 339.
(60) *Individuals,* págs. 102-103.
(61) Cfr. A. J. AYER, «El concepto de persona», pág. 114.
(62) Cfr. C. W. K. MUNDLE, *A Critique of Linguistic Philosophy,* Oxford University Press, Oxford, 1970. Vers. cast. de MARÍA MARTÍNEZ PEÑALOZA, *Una crítica de la filosofía lingüística,* F.C.E., México, 1975, pág. 191.
(63) «The main point here is a purely logical one: the idea of a predicate is correlative with that of a *range* of distinguishable individuals of which the predicate can be significantly, though not necessarily truly, affirmed», «Persons», pág. 338, nota.

puede adscribir estados de conciencia a sí mismo sólo si puede adscribirlos a otros con significado, pero no necesariamente con verdad. Uno puede adscribirlos a otros sólo si puede identificar lo que uno cree que son otros sujetos de experiencias. Y uno puede identificar lo que cree que son otros sujetos de experiencia si puede identificarlos sólo como sujetos de experiencia, poseedores de estados de conciencia)).

Por su parte, el dualista cartesiano podría proponer como alternativa la identificación de los otros sujetos de experiencia *vía* sus cuerpos. En tal caso, se entendería que uno puede identificar a otro sujeto de experiencia como «el sujeto que está con respecto a ese cuerpo en la misma relación espacial que yo estoy con éste». Pero Strawson juzga que esta propuesta no sirve, porque «requiere que yo haya notado que mis experiencias están en una relación especial con el cuerpo M, cuando es precisamente el derecho a hablar de mis experiencias lo que está en cuestión» (64). El cartesiano estaría extrapolando desde el propio caso, habiendo asumido ya la noción de sus experiencias, pero es esta noción la que está siendo cuestionada.

En suma, Strawson rechaza cualquier intento de partir desde el propio caso —*ego* cartesiano o cuerpo— para identificar los otros como sujetos de experiencia. Su idea central es clara: la adscripción de experiencias a otros depende de su previa identificación como sujetos de experiencias (65). Pero sólo es posible identificar a los otros como tales sujetos en cuanto que son también portadores de características corporales, de modo que no son «egos» cartesianos. Esta conclusión queda reforzada cuando se observa que, para Strawson, uno se puede autoadscribir experiencias sólo si las puede adscribir a otros.

No hay en este planteamiento incompatibilidad alguna con respecto al «pensamiento *identificante*» del cual arranca Strawson. Porque, por un lado, uno adscribe experiencias a los demás en el mismo sentido en que se las adscribe a sí mismo (66); y, por otro, la noción de «pensamiento identificante» no supone la primacía del propio caso, sino el reconocimiento de que, cuando nos atenemos a nuestro pensamiento identificante —el de cada uno—, advertimos la distinción entre los sucesos o procesos particulares que son experiencias o estados de conciencia de uno mismo, y aquellos particulares que no son experiencias o estados de conciencia de uno mismo, pero que pueden ser objeto de tales experiencias (como, por ejemplo, las personas) (67).

---

(64) *Individuals,* pág. 101. «It requieres me to have noted that *my* experiences stand in a especial relation to body M; but it requieres me to have noted this as a condition of being able to identify other subjects of experience, i.e, as a condition of thinking of any experience as *mine»,* «Persons», pág. **339.**

(65) «For when a *man says* "1", then there speaks *one* idcntifiable man: he can be *distinguished as one* by ordinary criteria and identified by ordinary criteria as, perhaps Profesor X, the Cartesian», P. F. STRAWSON, «Self, Mind and Body», en P. F. STRAWSON, *Freedom and Resentment,* pág. 176.

(66) Con este planteamiento, Strawson abandona cualquier paralelismo con el período de transición de Wittgenstein, especialmente en lo que respecta a que los predicados de experiencia no son unívocos. Cfr. *Individuals,* págs. 107-108.

(67) Cfr. *Individuals,* pág. 61.

Con sus objeciones a la postura cartesiana, Strawson no sólo muestra su rechazo ante cualquier intento de defender que podemos identificar al otro como pura conciencia, sino que presenta también las bases para prescindir del *argumento analógico* sobre las otras mentes. Su planteamiento es más radical que el de Wittgenstein, pues éste, cuando se ocupa del *significado* de las experiencias, considera la posibilidad de generalizaciones desde «mi caso» **(68);** mientras que Strawson, analizando el problema de los *estados de conciencia* —las experiencias— de los otros, considera que el razonamiento analógico está viciado de origen: no cabe la formulación de generalizaciones desde *mi* experiencia, desde mis estados de conciencia.

Los partidarios de este argumento fundaban la posibilidad de hablar de las *otras mentes* en dos supuestos: 1) cada uno adquiere la idea de los propios estados de conciencia mediante un proceso esencialmente privado —la introspección—, al que acompaña frecuentemente una forma de comportamiento externo que está asociada a aquéllos; 2) existe un comportamiento externo similar por parte de otras personas. A partir de ellos, podría inferirse que cuando el comportamiento de las otras personas es semejante al mío, están teniendo procesos mentales análogos a los míos; de modo que se atribuye a los demás aquello que sé que es verdadero en mi caso.

Strawson cuestiona el argumento analógico por considerar que incluye de entrada aquello a lo que pretende llegar, lo que quiere justificar: los otros como sujetos de experiencia, poseedores de estados de conciencia semejantes a los míos. Porque al tomar como punto de partida radical su propio caso, posee ya el concepto de *sí mismo* como sujeto de experiencias, y como saber adscribir experiencias a los demás es un requisito indispensable para poder adscribírmelos a mí (69), entonces el defensor del argumento analógico tiene inicialmente el concepto de *los otros* como sujetos de experiencia. Por tanto, admite desde el comienzo aquello que quiere probar. Para Strawson. su error consiste en primar su propio caso: la introspección y la observación de la conducta de uno mismo no son las experiencias básicas desde un punto de virta lógico.

---

(68) Aunque admite la posibilidad de formulación de generalizaciones desde el propio caso cuando habla del dolor. Wittgenstein considera que son *problemáticas*: «If I say of myself that it is only from my own case that I know what the word "pain" means —must I not say the same of other people too? And how generalize the *one* case so irresponsibly?», *Philosophical Investigations,* n. 293. A este respecto, Kenny observa que si, en el caso de la experiencia de dolor, el *contacto* inmediato con el propio dolor es lo que da el significado a la palabra «dolor», y cada hombre sabe lo que es dolor únicamente a partir del propio caso, «entonces nadie podría enseñar a ningún otro el significado de la palabra «dolor»; cada usuario tendría que nombrar la sensación para sí mismo mediante una definición ostensiva privada),, en «El principio de verificación y el argumento del lenguaje privado)), en E. VILLANUEVA (ed.), *Op. cit.,* pág. 238.

(69) Cfr. «Persons», págs. 337-338. Ayer, en «El concepto de persona», señala que la idea según la cual únicamente tiene sentido hablar de *mis* experiencias en contraste con las otras personas, fue anticipada por Moore, cfr. «The Nature and Reality of Objects of Perception», en *G.* E. MOORE, *Philosophical Studies,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1970 (1.ª edición 1922), págs. 58-59.

Frente al argumento analógico, y como alternativa a la teoría de la «no posesión» y a la postura cartesiana, Strawson propone el concepto de persona como lógicamente primitivo. Ese concepto nos libera de las dificultades que acompañan al dualismo cartesiano y a la teoría que intenta prescindir del sujeto. Al mismo tiempo, y a diferencia de los anteriores, es un concepto compatible con el concepto ordinario de persona. Veamos cómo lo entiende.

3. EL CONCEPTO DE PERSONA COMO PRIMITIVO

Para solucionar los problemas planteados por las otras concepciones del yo, se ha de acudir —a juicio de Strawson— al concepto de persona como un tipo de entidad al que «tanto los predicados que adscriben estados de conciencia como los predicados que adscriben características corporales... son igualmente aplicables* (70). No es analizable según las pautas propuestas por los otros filósofos, pues es necesario con anterioridad al concepto de conciencia (71) y al de cuerpo; en una palabra: es lógicamente primitivo. No es un compuesto de dos sujetos —la conciencia pura y las características corporales—, sino un único sujeto al que se le adscriben predicados personales («P-predicados») y predicados materiales («M-predicados»). De este modo, sólo se pueden identificar estados de conciencia y características corporales si previamente ha sido posible el pensamiento identificante acerca de las personas.

Según Strawson, con ese concepto de persona no sólo se da cumplida respuesta a la pregunta ¿por qué se adscriben los estados de conciencia a algo?, sino también al interrogante de por qué se adscriben esos estados de conciencia a la *misma* cosa que tiene características corporales. En efecto, por un lado, permite la existencia de una posesión necesaria y no transferible lógicamente como fundamento para la posesión contingente y lógicamente transferible; y, por otro, admite la coexistencia de estados de conciencia junto con características corporales. Más aún, los estados de conciencia sólo son admisibles en las entidades —las personas— que tienen también características corporales; de forma que si no hubiese tales personas, no podría haber adscr pción alguna de estados de conciencia (72).

Las personas son particulares básicos dentro del esquema conceptual strawsoniano, ya que podemos referirnos a ellas sin necesidad de acudir a otros tipos de entidad. Sin embargo, pertenecen a la categoría de los particulares básicos por un motivo diferente al de los cuerpos materiales, pues éstos lo son desde

---

(70) «Persons», pág. 340.

(71) «The concept of a person is logically prior to that of an individual consciosness. The concept of a person is not to be analysed as that of an animated body or of an embodied animan, *Individuals,* pág. 103. Cfr. P. F. STRAWSON, «Self, Mind and Body», pág. 174.

(72) «... a necessary condition of states of consciousness being ascribed at all is that they should be ascribed to the very *same thing* as certain corporeal characteristics, a certain physical situation, etc. That is to say, states of consciousness could not be adscribed at all, *unless* they were ascribed to persons», «Persons», pág. 340.

el punto de vista de la identificación en el habla (73), mientras que las personas lo son desde la perspectiva del *pensamiento identificante*. Este segundo motivo está, no obstante, emparentado con el anterior; porque, para Strawson, las personas, al igual que la categoría de las cosas materiales, ocupan un lugar central entre los particulares: constituyen una condición necesaria de un mundo no-solipsista (74).

Pese a la consideración que Strawson hace de las personas como categoría ontológica básica, su concepto de persona es sólo *epistémico,* es decir, no propiamente ontológico, sino gnoseológico. Las razones que da para considerar a las personas como concepto primitivo se apoyan, casi exclusivamente, sobre la descripción del tipo de predicados que adscribimos a los demás y a nosotros mismos, en cuanto *sujetos de experiencia.* Así, su argumentación no se dirige en modo alguno hacia un soporte óntico de la persona; se encamina, en cambio, hacia el esclarecimiento de los modos de adscripción de los predicados que pueden aplicarse a los individuos de este tipo (75). Por eso, en lugar de indagar la estructura de la persona, se ocupa de las clases de *predicados* que pueden aplicarse a las personas y de los modos de adscripción propios de primera y tercera persona.

Con todo, ese análisis del lenguaje experiencial puede proporcionarnos algunos elementos para el concepto ontológico de persona. De hecho, ha servido para rechazar dos importantes teorías, a saber: la que intenta prescindir del sujeto metafísico y la que propugna un doble sujeto. Junto con esto, él considera que su planteamiento permite eludir el *conductismo* y superar el *escepticismo* sobre las otras mentes.

El enfoque de Strawson descansa sobre la idea de que el concepto de persona representa un «universal de clase» *(sortal universal).* Así, en la medida en que es un universal de clase, proporciona un principio para distinguir y contar individuos particulares **(76).** No es, por tanto, un «universal caracterizador», pues éste proporciona principios de agrupación para particulares ya distinguidos o distinguibles de acuerdo con un principio o método anterior. Ello es importante en cuanto que, como universal de clase, permite diferenciar los individuos que son personas de los que no lo son.

Pero, como observa Ishiguro (77), no es suficiente para individuar las personas, ya que una y la misma cosa puede ser una instancia de distintos universales de clase. Por ello, se ha de atender a los universales caracterizadores, pues proporcionan elementos para la *individuación.* Además, es preciso también ocu-

(73) Cfr. *Individuals,* pág. 59.

(74) Cfr. *Indiuiduals,* pág. 246. Strawson emplea el término «particular» de una forma muy amplia. Siguiendo una terminología más depurada, en vez de hablar de las personas como «particulares», debería mencionarlas corno «individuos», pues el término «individuo» resalta más el carácter de unidad, de singularidad, propio de las personas.

(75) u... all I have said about the meaning of saying that this concept is primitive is that it is not be analyzed in certain way o way», «Persons», pág. 343.

(76) Cfr. *Individuals,* pág. 168.

(77) Cfr. H. ISHIGURO, «The Primitiveness of the Concept of a Persons», pág. 65.

parse de *cómo se adscriben* esos universales caracterizadores a las personas, porque no es suficiente decir que la persona es un tipo de entidad a la que se adscriben predicados personales y materiales; hace falta explicar el modo de adscripción.

3.1. La adscripción de experiencias: los «M-predicados» y los «P-predicados»

Las clases de predicados que Strawson admite son dos: por un lado, los «M-predicados», es decir, el tipo de predicados que también se aplica a cuerpos materiales a los que nunca aplicaríamos predicados que adscriben estados de conciencia; y, por otro, los «P-predicados», esto es, los otros predicados que aplicamos a las personas. En el primer caso, hablamos de 'pesa 63 kilos' o de 'está en la habitación'; en el segundo supuesto habría una mayor diversidad, pues puede hablarse de cosas como 'está sonriendo', 'va de paseo', pero también de cosas como 'siente dolor', 'piensa profundamente', 'cree en Dios', etcétera (78).

Entre los universales caracterizadores de las personas, los P-predicados ocupan un puesto relevante. La razón es clara: son los únicos que sólo se adscriben a las personas, ya que los M-predicados los podemos adscribir a otros particulares que no son personas. Sin embargo, Strawson presenta la distinción entre ambos tipos de predicados de forma bastante opaca, hasta el punto de que podría objetarse que confunde dos cosas, a saber: los predicados que pueden ser adscritos bien a personas o a objetos materiales, y predicados que pueden incluso ser adscritos sólo a personas, pero a las personas únicamente en cuanto *seres corpóreos.* Esta objeción, no obstante, no podría plantearse a este nivel del concepto de persona como primitivo, pues --como apunta Williams (79)— sería necesario definir previamente la idea de «persona como algo más que ser corpóreo» —o incluso la de «ser incorpóreo»— en cuanto opuesta al concepto de «persona como mero rer corporal».

Lo que sí cabe señalar es que la postura de Strawson acerca de los P-predicados adolece de falta de *claridad,* tanto en lo que concierne a las diferentes clases de P-predicados que se han de aceptar, como también en lo que atañe a la distinción entre P-predicados y M-predicados. En efecto, si, por un lado, habla de que «no todos los P-predicados son lo que llamaríamos predicados que adscriben estados de conciencia» (80); por otro, en cambio, parece como si los predicados propios de los estados de conciencia fuesen los únicos genuinos P-predicados que reconoce (81). Al mismo tiempo, incluye entre los M-predicados algunos que habrían de ser considerados como P-predicados. como. por ejemplo, aque-

---

(78) Cfr. «Persons», pág. 342.

(79) B. Williams, «Strawson on Individuals», en B. Williams, *Problems of the self,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pág. 123.

(80) «Persons», pág. 343.

(81) Cfr. *Indiuiduals,* pág. 102.

llos que expresan «actitud» (82) o «estado de salud» (83), que difícilmente pueden predicarse de meras cosas, pero pueden aplicarse perfectamente a las personas.

Esa falta de claridad en la distinción strawsoniana entre las dos clases de predicados no se debe a una mera imprecisión a la hora de describirlos, sino que – como señala Williams — tiene su origen en la ausencia de criterios ***necesarios*** para decidir cuando se aplica ***el mismo predicado*** a las personas y cuándo se aplica a los meros objetos materiales (84). La condición que Strawson considera suficiente es que las mismas ***palabras*** se apliquen a las personas y a los objetos materiales. Pero esto resulta insuficiente, como también lo es el decir que las palabras (por ejemplo, 'camina') no se aplican a las personas y a las máquinas en el mismo sentido, pues se requiere un criterio para decidir cuándo el mismo predicado ha de ser aplicado y cuándo no debe serlo.

3.2. «CRITERIOS LÓGICAMENTE ADECUADOS* PARA LA ADSCRIPCIÓN DE PREDICADOS

Advierte Strawson la necesidad de criterios para la adscripción de predicados. Más aún, defiende que, para poder identificar una persona, se necesita tener ***«criterios lógicamente adecuados»*** para la adscripción de P-predicados, de forma que ha de ser posible decir, en el caso de cada individuo y cada predicado, si ese individuo posee ese P-predicado (85). Así, señala que «uno les adscribe P-predicados a otros basándose en la observación de su conducta; y los criterios de conducta de los que uno se sirve no son signos de la presencia de lo que se expresa mediante el P-predicado, sino que son criterios de un tipo lógicamente adecuado para la adscripción de P-predicados* (86).

Sin embargo, resulta insuficiente ese planteamiento para poder hablar de que se adscribe ***el mismo predicado*** cuando estamos ante diferentes casos. Porque cierta conducta puede ser el criterio lógicamente adecuado para decir qué pensamientos, sentimientos e intenciones están presentes; pero parece problemático que esto pueda tener validez general, puesto que – como reconoce Strawson — el significado adscriptivo de los P-predicados no viene dado exclusivamente por esos criterios (87).

Strawson admite que la ***autoadscripción*** de P-predicados puede apoyarse en algo ***distinto*** de la observación de la propia conducta. De este modo, «al menos

(82) Cfr. «Persons», pág. 331.
(83) Cfr. *Individuals,* pág. 93.
(84) Cfr. B. WILLIAMS, *Loc. cit.,* págs. 123-124. El tema de la ambigüedad de los P-predicados motivó la publicación de varios artículos en *Analysis,* en los años 1961-1963. R. B. Freed y J. A. Fodor afirmaron que los «P-predicantes are systematically ambiguous», en «Pains, Puns, Persons, and Pronouns», *Analysis,* vol. 22 (1961), pág. 8. Como réplica, apareció el artículo de D. S. Mannison titulado: «On the Alleged Ambiguity of Strawson's P-predicates», *Analysis,* vol. 23 (1962), págs. 3-5. Finalmente, G. Iseminger terció en la polémica con su «Meaning, Criteria, and P-predicates», *Analysis,* vol. 24 (1963), págs. 11-18.
(85) Cfr. *Individuals,* pág. 105.
(86) «Persons», pág. 334.
(87) Cfr. *Individuals,* pág. 110.

en algunas clases importantes de P-predicados, cuando uno se los adscribe a sí mismo, uno no lo hace basándose en la observación de aquellos criterios sobre los que uno se basa para adscribírselos a otros» (88).

Establece, por tanto, una neta *diferencia* entre los predicados relativos a la primera persona —autoadscripción— y los que versan sobre las otras personas —alioadscripción—, pues, como señala Vera, la alioadscripción se realiza «sobre la base de criterios de conducta que son lógicamente adecuados para al menos algunos predicados de conciencia, mientras que se los autoadscribe sobre bases enteramente adecuadas para hacerlo, pero distintas de aquellas sobre las que uno los adscribe a otros» (89). Pero ¿cómo puede hacerse compatible la doctrina basada en criterios de conducta con la que se funda sobre *bases distintas?*

Un modo de hacer compatible ambos aspectos sería el conceder la primacía a las adscripciones a otros con respecto a las autoadscripciones. Así, se podría *asimilar* las adscripciones en primera persona de estados de conciencia a aquellas otras formas de conducta que constituyen criterios para que una persona adscriba P-predicados a otra. Pero este mecanismo —según Strawson— oscurece los hechos, y no da cuenta del carácter especial de los P-predicados. «Porque del mismo modo que no hay, en general, en un proceso básico de aprendizaje, o de enseñanza a uno mismo, un significado esencialmente privado para los predicados de esta clase, y luego otro proceso de aprendizaje para aplicar tales predicados a los otros basándose en una correlación, observada desde el propio caso, con ciertas formas de conducta; así, de igual modo, no hay en general un proceso básico de aprendizaje para aplicar tales predicados basándose en criterios de conducta, y luego otro proceso de adquisición de la técnica secundaria para exhibir una nueva forma de conducta, es decir, las emisiones? de primera persona. Ambas visiones se niegan a reconocer el carácter lógico y único de los predicados que tratan» (90).

Así pues, Strawson rechaza no sólo la postura *cartesiana* centrada en la autoadscripción, sino también la perspectiva diametralmente opuesta a la de Descartes (que hacía descansar todo el peso de la argumentación sobre la alioadscripción). Esta segunda perspectiva —el *conductismo*— es también errónea. En ambos casos se desconoce que «es esencial para el carácter de estos predicados el que ellos tengan los dos usos adscriptivos en primera y en tercera persona, que sean autoadscribibles de modo diferente de sobre la base de la observación de la conducta del sujeto de los mismos, y adscribibles a otros sobre la base de criterios de conducta. Aprender su uso es aprender los dos aspectos de su uso» (91).

Con la separación de los criterios alioadscriptivos y autoadscriptivos, quiere Strawson eludir el *escepticismo* acerca de las otras mentes, y, al mismo tiempo,

---

(88) «Persons», pág. 344.
(89) F. VERA, «El esquema conceptual de Strawson», *Teorema*. vol. 2 (1971), pág. 48.
(90) *Individuals*, págs. 107-108.
(91) «Persons», pág. 346.

intenta no incurrir en una postura conductista. Así, ante un concepto típicamente personal como el de «depresión», él escribe: «el concepto debe cubrir tanto lo que X siente, pero no observa, como lo que otros distintos de X pueden observar, pero no sentir (para todos los valores de X). Pero tal vez sea mejor decir: la depresión de X es algo, una y la misma cosa, que X siente, pero no observa, y que otros distintos de X observan, pero no sienten (...). Rehusar aceptar esto es rehusar a aceptar la ***estructura*** del lenguaje en el que hablamos acerca de la depresión» (92).

En definitiva, los <<criterios lógicamente adecuados» para adscribir experiencias a los demás, aunque basados en su conducta, no se reducen a ella. Dicho de otro modo: el ***significado*** de tales predicados no equivale a los criterios en base a los cuales los adscribimos. Pensar esto sería, por un lado, olvidar el uso autoadscriptivo de tales predicados; y, por otro, sería desconocer que el significado no puede ser distinto en la autoadscripción al de la alioadscripción.

Pero, con todo, no parece que ese análisis sea suficiente para decidir cuándo se debe aplicar el ***mismo predicado*** y cuándo no debe ser aplicado (93). El propio Strawson reconoce, en una famosa analogía, que los tipos lógicamente adecuados no se reducen a los criterios de los que venimos hablando, y apela genéricamente a las ***estructuras del lenguaje*** para solventar el problema: «si uno se encuentra jugando una partida de cartas, las marcas distintivas de una carta determinada constituyen un criterio lógicamente adecuado para denominarla, por ejemplo, la Reina de Corazones; pero al llamarla así, según sea el contexto del juego, le estamos atribuyendo simultáneamente unas propiedades adicionales a la posesión de dichas marcas. El predicado adquiere su significado a partir de la estructura completa del juego del que se trate. Y así con el lenguaje que adscribe P-predicados. Decir que los criterios desde los cuales le adscribimos P-predicados a los demás son de un tipo lógicamente adecuado para esta adscripción, no es decir que todo lo que hay con respecto al significado adscriptivo de estos predicados son estos criterios. Decir esto es olvidar qué son P-predicados, es olvidar el resto de estructuras del lenguaje al que pertenecen» (94).

3.3. La autoadscripción de experiencias

La autoadscripción presenta mayores dificultades que las adscripciones a otros, porque, además de no apoyarse en criterios de conducta, tiene que ser

---

(92) Indiuiduals, pág. 109.

(93) «Apenas es discutible afirmar 1) que el comportamiento de Juan pueda proporcionar 'criterios lógicamente adecuados' para concluir que Juan *está* cansado o *está* deprimido. Pero *es* muy discutible afirmar 2) que el comportamiento de Juan pueda proporcionar a otros 'criterios lógicamente adecuados' de que Juan ***se siente*** cansado, ***se siente*** deprimido o ***siente*** dolor. Y a buen seguro son los predicados implicados en la afirmación 2) más que en la 1) los que Strawson debería discutir, ya que son estos los que sin *ambigüedades* cumplen la condición para ser miembros de la clase que adjudica estados de conciencia*, C. W. K. Mundle, *Op. cit.,* pág. 196.

(94) «Persons», págs. 347-348.

compatible con dos aspectos que Strawson defiende claramente, y que, al menos a primera vista, parece que contrapone, a saber: la idea de que es una condición necesaria de la adscripción de estados de conciencia, experiencias, a uno mismo, en el modo en que lo hace, el que pueda también adscribírselos, o esté preparado para adscribírselos a otros que no son uno mismo; y la idea según la cual no pueden primarse las adscripciones a otros mediante la asimilación de adscripciones de primera persona a las de tercera persona. Strawson logra superar esta aparente contraposición porque sostiene que los predicados han de tener, indistintamente, *usos adscriptivos* en primera y tercera persona.

Aunque elude esa dificultad, deja abierto un importante interrogante: ¿cómo se adscribe uno mismo los P-predicados? La pregunta es de indudable interés, porque Strawson quiere evitar tanto la postura cartesiana como la diametralmente opuesta a Descartes. La autoadscripción ha de estar abierta necesariamente a la alioadscripción (los predicados tienen el mismo sentido), pero las bases sobre las que se apoya la autoadscripción son claramente distintas a la alioadscripción, pues aquélla prescinde de criterios de conducta.

Para Strawson, la solución a ese nuevo problema, la pregunta acerca de cómo podemos adscribirnos los predicados personales sin basarnos en la observación, ha de retrotraerse hacia unos interrogantes previos: ¿cómo son posibles los P-predicados?, ¿cómo es posible el concepto de persona? Ante ellos, la única respuesta que —a su juicio— cabe es aceptar la *primitividad* del concepto de persona y, desde ahí, el carácter único de los P-predicados. Reconoce, no obstante, que en los *hechos naturales* está el fundamento que hace inteligible que tengamos ese concepto (95); lo cual está en plena armonía con el naturalismo doctrinal que admite.

Pues bien, entre los P-predicados conectados con los hechos naturales, destacan aquellos que incluyen la idea de actividad —hacer algo—, que implican atención o estado de la mente o, al menos, conciencia en general, y que conllevan un movimiento corporal, pero que no indican de forma precisa cada sensación o experiencia (por ejemplo, 'voy a pasear', 'juego con el balón', 'escribo una carta'). «Tales predicados tienen la interesante característica de muchos P-predicados que, en general, uno no se los describe a sí mismo sobre la base de la observación, mientras que uno se los adscribe a otros basándose en la observación» (96). En ambos casos se adscribe lo mismo, pero de dos maneras diferentes.

Al aceptar como legítima la autoadscripción de P-predicados, Strawson admite la experiencia individual como legítima. Pero lo hace de una forma peculiar, estableciendo una cierta *escisión* en el concepto de persona como sujeto de experiencias. En efecto, da a entender que, para la autoadscripción de algunos predicados personales, no hace falta identificarse como algo dotado de cuerpo material. Así, por ejemplo, mis acciones podría interpretarlas en térmi-

(95) Cfr. «Persons», pág. 348.
(96) Cfr. *Individuals,* pág. 111.

nos de intenciones sin necesidad de acudir a la observación de mi cuerpo (97). En tal caso, Strawson parece separar tajantemente «estados de conciencia» y «características corporales», propiciando con ello un ***dualismo*** de tipo ***cartesiano*** que, sin embargo, rechaza explícitamente.

Aun cuando existen similitudes entre la postura de Descartes y la de Strawson, no puede decirse que él adopte una posición inequívocamente cartesiana. Sólo hay, como ha señalado Williams (98), algunos paralelismos. Estos, en última instancia, hunden sus raíces en la clara separación de estados de conciencia y de características corporales, y en la escisión que Strawson establece entre los P-predicados y los M-predicados (99). Ambos aspectos dan pie para afirmar que está asumiendo algunos elementos del problema cartesiano, al cual había criticado previamente.

Strawson no llega a defender una posición incoherente de la propia experiencia y de la autoadscripción de predicados, porque considera que cuando nos adscribimos estados de conciencia, a pesar de que no necesitamos criterios de conducta, no por ello son excluidos lógicamente (100). De este modo, admite para el propio caso aquello que parecía exclusivo de los otros casos. Con ello, se abre la posibilidad de identificarme como cosa material, porque soy también una persona y me puedo adscribir predicados de conducta. Ahí reside la coherencia del planteamiento de Strawson: en que concede primacía al concepto de persona, esto es, a la compresión de mí mismo como una entidad del ***mismo tipo*** que las otras personas; de forma que, primero he de pensarme como persona, para después poder verme como cosa material.

El concepto de persona no se ve privado de su carácter primitivo, pese a las concomitancias con Descartes, ya que -como escribe Ishiguro— precisamente 'porque «yo puedo adscribir P-predicados al individuo que soy yo mismo, sin ***identificar una clase particular de cuerpo material,*** el concepto de clase "persona" se dice que el primitivo respecto del concepto de cuerpo» (101).

¿Cómo es posible el concepto de persona? ,¿qué hecho natural hace que resulte inteligible? Para Strawson, ese hecho es la existencia de una ***naturaleza humana*** común: «es más fácil comprender cómo nos vemos unos a otros (y a nosotros mismos) como personas, si pensamos primero en el hecho de que actuamos, y actuamos unos con otros, y actuamos de acuerdo con una naturaleza humana común» (102). Esa ***naturaleza*** humana es una condición de existencia

(97) Cfr. «Persons», pág. 349.

(98) Cfr. B. WILLIAMS, *Loc. cit.*, págs. 123-126. Descartes defendía que «tout ce qui est en nous, et que ne concevos en auncune façon pouvoir appartener à un corps, doit être attnbué à âme», ***Les Passions de L'âme,*** art. 3, en R. DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*, edición al cuidado de F. Alquié, Ed. Garnies Freres. vol. III, París, 1973. pág. 953.

(99) Ishiguro observa certeramente que, para Strawson, «M-predicates do not involve any assumptions of consciousness on the part of the thing to which they are adscribed», H. ISHIGURO, *loc. cit.*, pág. 66. nota.

(100) Cfr. ***Individuals,*** pág. 134.

(101) H. ISHIGURO, *Loc. cit*, pág 66.

(102) «Persons», pág. 350.

del esquema conceptual real (103), de nuestra estructura del pensamiento acerca del mundo. A tenor de esa naturaleza, nos vemos los unos a los otros como personas y no como un conjunto separado y disconexo de cosas.

De este modo, Strawson toma el concepto de persona como un elemento básico dentro del esquema conceptual y lo relaciona con el hecho natural de la existencia de una naturaleza humana. Al considerarlo lógicamente primitivo —anterior al concepto de conciencia individual—, excluye que la conciencia individual pueda ser el punto de partida. En este aspecto es anticartesiano, pues mantiene que «carece de sentido hablar de conciencia individual como tal, del sujeto individual de experiencia como tal: porque no hay modo alguno para identificar entidades puras» (104); la única forma de identificación que cabe pasa a través de la previa identificación de las personas.

Además de rechazar el punto de partida de Descartes, Strawson no admite que la propia experiencia corporal, tal como la propusieron los empiristas escépticos, pueda ser el inicio de la reflexión filosófica. En ambos casos, el ***enfoque egocéntrico,*** bien sea desde la conciencia o desde la corporalidad, ocupa el primer plano. Frente a ellos, al igual que Wittgenstein, no acepta que la filosofía pueda comenzar desde un enfoque egocéntrico: mi propio caso no es lo primordial para realizar referencias a las experiencias privadas de los demás.

En definitiva, su planteamiento de la primitividad del concepto de persona aparece dentro del marco de unas reflexiones lógicas acerca del lenguaje de la experiencia y configura un concepto epistémico de persona como sujeto de experiencias. Es un universal de clase *(sortal universal)* que apunta hacia un género natural: a las entidades reales dotadas de estados de conciencia y características corporales. Resulta inteligible en virtud de que existe una naturaleza humana común, y puede ser caracterizado mediante los P-predicados y los M-predicados.

Pero, tal como es expuesto por Strawson, falta claridad en la distinción entre los predicados propios de las personas en cuanto portadoras de estados de conciencia y los predicados relativos al cuerpo material: no expone los criterios necesarios para decidir cuándo se aplica ***el mismo predicado*** a las personas y a otras realidades sin estados de conciencia. Esta falta de claridad adquiere mayor relieve cuando se observa que no excluye la posibilidad de hablar de identificación de experiencias en el caso de los animales (105). De este modo, si caben las referencias identificantes a las experiencias particulares de los animales, también habría de ser posible su admisión como ***sujetos*** de adscripcio-

(103) Cfr. *Individuals,* pág. 112.
(104) «Persons», pág. 35. Para Strawson, las nociones de singularidad e identidad dependen conceptualmente de la singularidad e identidad de las personas, cfr. «Self, Mind and Body», pág. 177.
(105) Cfr. ***Individuals,*** pág. 41.

nes de experiencias; lo cual haría muy difícil su distinción con respecto a las personas (106).

Su enfoque de los «criterios lógicamente adecuados», aunque logra eludir el escepticismo acerca de las otras mentes y el conductismo, requiere una fundamentación más sólida, pues acaba apelando a las estructuras del lenguaje para establecer la correcta adscripción de predicados, y resulta dudoso que tales estructuras sean la instancia última para hablar de «adecuación lógica».

4. STRAWSON Y WITTGENSTEIN: «PERSONA» Y «SER HUMANO»

A través del análisis del concepto strawsoniano de persona, se ha puesto de relieve un doble hecho: por un lado, que es una postura *coherente,* en cuanto que desde el pensamiento identificante y la atención al uso lingüístico ordinario se puede acceder al concepto de persona como primitivo, anterior al concepto de cuerpo y de conciencia individual; pero, por otro lado, presenta un concepto de persona que está insuficientemente descrito, lo cual hace posible que Strawson incorpore elementos de los programas que critica, apareciendo así una tendencia hacia el *eclecticismo.* A este respecto, se han señalado los elementos que acepta de las posturas que critica, en los que se pueden ver paralelismos con Descartes, como también similitudes con la posición de Ayer, uno de los principales defensores de la coherencia de la teoría «no posesiva* del yo.

No obstante, los *paralelismos* más fuertes se encuentran en el caso del concepto wittgenteiniano de «ser humano*. Con él, Wittgenstein perfiló un planteamiento similar al de Strawson en una serie de puntos importantes, entre los que cabe destacar, en primer lugar, la tesis de que el concepto de ser humano tiene lo que hemos llamado «primitividad lógica»: es un concepto previo al de alma y cuerpo, pero no es un cuerpo animado ni un alma encarnada. De este modo, ambos filósofos rechazan la idea de que no sea la misma cosa aquella a la que yo refiero cuando digo 'Jones está gordo' y 'Jones está pensando acerca de su casa' (107).

Junto con esta coincidencia entre ambos pensadores, aparecen otros dos importantes puntos de acuerdo en el estudio del «yo»: 1) se alejan de las posturas *conductistas* y convienen en señalar la insuficiencia del cuerpo para dar cuenta de las diferentes experiencias personales; 2) no admiten la existencia de un *ego* cartesiano.

Tales acuerdos se apoyan sobre un hecho relevante: los objetivos de la filosofía en Wittgenstein y Strawson corren paralelos. En las *Philosophical Investigations* se proporcionan anotaciones sobre la historia natural de los se-

(106) S. Chandra sostiene, a este respecto, una tesis mis radical: «Strawson distinguishes persons from animals, and also dissolves the distinction between two», en «Wittgenstein and Strawson on the Ascription of Experiences», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 91 (1981), pág. 285.

(107) L. A. REINHARDT, «Wittgenstein and Strawson on Other Minds», en P. WINCH (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein,* págs. 152-153.

res humanos, partiendo de la descripción del lenguaje ordinario; de forma que se rechaza el intento de introducir «curiosidades»: sólo caben las observaciones acerca de lo que no hay duda porque está siempre delante de los ojos (108). En *Individuals* también se busca un elemento común donde la duda esté excluida, ya que se encamina la reflexión filosófica hacia ese núcleo central de pensamiento que no tiene historia —o ninguna que esté recogida en las historias del pensamiento—, pero que cuenta con conceptos y categorías que en su carácter más fundamental no cambia, al ser los lugares comunes del pensar menos refinado (109).

La postura ***conductista*** es descartada por Strawson. tal como se pone de manifiesto en el ejemplo de las cartas, en donde resalta que el predicado obtiene su ***significado*** en la estructura total del juego y, paralelamente, señala que los predicados personales lo adquieren dentro de las estructuras del lenguaje al que pertenecen. De esta forma, el significado adscriptivo de esos predicados no se reduce a los criterios lógicamente adecuados: adscribimos predicados personales basándonos en la conducta, pero el significado de esos predicados no es lo mismo que los ***criterios*** sobre los que nos apoyamos (110). Al plantear la cuestión así, excluye Strawson la angosta puerta del conductismo, que ciertamente establece una correlación directa entre el significado de los términos (por ejemplo, 'piensa profundamente') y los criterios de conducta ('actúa de esta y la otra manera').

También Wittgenstein rompe con el conductismo, aproximándose con ello a la posición de Strawson. En efecto, para él, los criterios para la aplicación de predicados no expresan todo lo contenido en sus significados, de modo que no hay una estricta equivalencia entre ambos. Así, sería posible, por ejemplo, que niños de una tribu que no conoce los trenes reales jueguen a trenes, por haber aprendido este juego de otros, ignorando que están copiando de algo. En este caso, admite Wittgenstein, cabe decir que la actividad de aquellos niños tiene diferente sentido (111). Por este motivo, tal como acontecía en el símil de las cartas de Strawson, habría que acudir a la estructura total del juego, ya que los criterios originales —basados en la actividad de los trenes reales— resultan insuficientes para dar cuenta del significado de los predicados. Pues bien, en el caso de una experiencia como 'dolor' —y su consiguiente 'conducta de

(108) «What we are supplying are really remarks on the natural history of human beings; we are not contributing curiosities however, but observations which no one has doubted, but which hace escaped remark only because they are always before our eyes», *Philosophical Investigations,* 1, 415. «Philosophy may in no way interfere with the use of language; it can in the end only described it... It leaves averything as it is», *Philosophical Investigations,* 1. 124. «Our interest certainly includes the correspondence between concepts and very general facts of nature», *Ibidem,* pág. 230.

(109) Cfr. *Individuals,* pág. 10.

(110) Cfr. «Persons», pág. 348.

(111) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. *282.* Cfr. L. R. REINHARDT, *Loc. cit.,* páginas 162-163. Este autor ha señalado que «The tendency to persist in interpretating criteria as observable features with justify rnaking statements is a persistence of the Humean tendecy to see ourselves in the world as onlookers... Wittgenstein in trying to break us of this philosophical habits», L. R. REINHARDT. *Loc, cit* . pág. 159.

dolor — estamos en una situación *análoga* a la descrita en el juego de los trenes, toda vez que Wittgenstein acepta la posibilidad de hablar del dolor de un juguete como una muñeca (112), aun cuando matice su postura señalando que este uso del concepto de dolor es sólo secundario, y que el uso primario únicamente es legítimo con respecto a seres humanos.

Witgenstein, sin embargo, acentúa mucho el papel de la conducta, hasta el punto de que el uso primario del concepto de dolor concierne propiamente a aquello que se *comporta como* un ser humano (113). Pero, con ello, no llega Wittgenstein a defender una postura conductista, pese a poner más énfasis que Strawson en la conducta. Porque, por un lado, considera que tendríamos ningún uso alioadscriptivo si la aplicación de predicados como 'tiene dolor' se separa del criterio de conducta; al tiempo que, por otro, insiste en que el dolor no puede identificarse con la conducta de dolor, de forma que 'Pedro tiene dolor' no significa exactamente lo mismo que 'Pedro se comporta de esta y aquella manera', pues la expresión verbal del dolor sólo toma el lugar de la manifestación natural del dolor, sin llegar a describir esta última (114). Así, frente a la interpretación strawsoniana de las *Philosophical Investigations* (115), habría que decir que Wittgenstein no opera con el viejo horror verificacionista hacia lo que no puede ser comprobado, pues Wittgenstein reconoce que podemos admitir la existencia de una conducta de dolor sin dolor (116), como dolor sin conducta de dolor (117). Aspectos ambos perfectamente compatibles con el planteamiento de Strawson acerca de las personas y la adscripción de experiencias.

Además de distanciarse del intento conductista de *unir* la adscripción de experiencias con la conducta correspondiente, Strawson y Wittgenstein coinciden en señalar que el *cuerpo* no puede dar cuenta de las diferentes experiencias personales. Los dos pensadores están de acuerdo en que las características corpóreas, tales como su perceptibilidad en el espacio y en el tiempo, no son suficientes para explicar la realidad de la persona. Por eso, Strawson advierte que los criterios para reidentificar las personas no son los mismos que para reidentificar los cuerpos materiales (118). De este modo, aun cuando mantiene que los cuerpos materiales son básicos desde el punto de vista de la identifica-

(112) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 282.

(113) «Only of what behaves like a human being can one say that it *has* pains». *Philosophical investigations,* n. 283. Anscombe observa que quienes no le han seguido de cerca suelen clasificarle como conductista, mientras que el propio Wittgenstein y los que intentan seguirle de cerca niegan que lo sea. Cfr. «La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre», *Anuario filosófico,* vol. 13 (1980), págs. 30-31.

(114) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 224. Kenny resalta el hecho de que en Wittgenstein, «dolor» y «conducta de dolor» son separables. Cfr. A. KENNY, «El principio de verificación y el argumento del lenguaje privado», págs. 239-241.

(115) Cfr. P. F. STRAWSON, «Wittgenstein's 'Philosophical Investigations')), *Mind,* vol. 63 (1954); compilado en P. F. STRAWSON, *Freedom and Resentment and Other Essays,* páginas 158-159.

(116) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 304.

(117) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 281.

(118) Cfr. *Individuals,* pág. 133.

ción en el habla, no argumenta que los cuerpos tienen una preferencia *epistemológica* con respecto a los estados de conciencia, sino sólo que los cuerpos tienen una prioridad *referencial* (119). Al mismo tiempo, considera que ambos elementos —estados de conciencia y características corporales— son lógicamente secundarios, dependientes de la identificación del particular persona desde el pensamiento identificante. No obstante, los cuerpos tienen un papel destacado, ya que deciden la *individuación,* puesto que las personas manifiestan su individualidad sobre la base de la corporeidad que les es esencial (120).

Por su parte, Wittgenstein adopta una posición semejante a la de Strawson. El distingue entre el cuerpo y lo más genuino del ser humano: el alma, que no es independiente de lo perceptible, en cuanto que se muestra a través de la conducta (121). Esa distinción, englobada dentro del concepto de «ser humano* como primitivo, explica la diferente actitud de Wittgenstein frente a lo que está vivo y a lo que está muerto (122); porque, para Wittgenstein —tal como destaca Chandra (123)— la referencia a una persona muerta o a una persona viva difiere en que en este último caso estamos ante algo que porta un alma: «mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma» (124). La conducta corporal —lo perceptible— de ese ser viviente es lo que le lleva a ver su alma: no son dos realidades ajenas, sino una sola realidad, de la que no cabe dudar o tener la mera *opinión* de que posee un alma (125).

Aquí aparece un nuevo paralelismo con Strawson, pues Wittgenstein no concibe el alma al modo de un *ego* real cartesiano que habita en un cuerpo: considera que tal *ego* no forma parte de los hechos naturales que hacen inteligible el concepto de persona que tenemos. Así, los criterios de identidad personal, es decir, aquello que nos permite hablar de «la misma persona*, no se apoyan sobre un yo cartesiano —con sus consiguientes estados de conciencia—, sino más bien sobre características corporales: por lo general, dice Wittgenstein,

---

(119) Strawson «does not argue that bodies are epistemologically prior to mental states, but that they are *refentially* prior», A. QUINTON, *The Nature of Things,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, pág. 246.

(120) Cfr. F. MONTERO MOLINER, «La identidad de la persona». *Aporía,* vol. 3 (1981), pág. 33. Cfr. *Individuals,* pág. 124.

(121) «If one see the behaviour of a living thing, one sees its soul», *Philosophical Investigations,* n. 357. «The human body is the best picture of the human soul», Ibídem, pág. 178.

(122) Cfr. *Philosophical Investigations,* pág. 284.

(123) Cfr. S. CHANDRA, «Wittgenstein and Strawson on the Adscription of Experiences», pág. 285.

(124) *Philosophical Investigations,* n. 178.

(125) «I am not of the *opinion* that he has a soul», *Philosophical Investigations* n. 178. Según Chandra, este concepto de alma «is quite unusual. The soul of a man is supposed to be hidden behind his body. But Wittgenstein has removed the curtain from the soul. If Wittgensten allows the soul to remain hidden, then his soul would have been just like the Cartesian ego, and his arguments again Descartes would have been pointeless. The Wittgenstein has allowed the soul to perform the function of the Cartesian ego, but no the mechanism of the later. To see the soul of the man it is not required that you should develop the sixth sense... In seeing the bodily behaviour of a living being one sees its soul», en «Wittgenstein and Strawson on the Ascription of Experiences», 294.

«soy reconocido por la apariencia de mi cuerpo (... que) sólo cambia gradualmente y relativamente poco, y, de modo análogo, mi voz, mis hábitos característicos, etc., cambian sólo lentamente y dentro de un ámbito reducido* (126). Strawson también resalta el papel de las características corporales como criterio para la *identidad personal,* pero reconoce que no es el único posible, pues «los criterios de identidad personal son ciertamente múltiples* (127), si bien no se detiene a decir cuáles son los otros criterios posibles.

Esas coincidencias entre ambos pensadores hunden sus raíces en el rechazo del enfoque egocéntrico, aquél que origina la postura cartesiana. De ahí que, pese a las críticas de Strawson a las tesis de Wittgenstein en el período de transición, los dos tienen fuertes lazos en común, que les hace incluso prescindir de los criterios de identidad personal para justificar el empleo del pronombre 'yo' en la referencia a sí mismo. En efecto, para Wittgenstein, ninguno de los criterios de identidad personal que se puedan dar —incluyendo el *ego* del *cogito*— determina cuál es el «yo» presente al decir 'yo tengo dolor', porque cuando se dice esto no se está nombrando a ninguna persona, al igual que tampoco yo nombro a ninguna persona cuando gimo de dolor, aunque alguien puede ver quién tiene dolor a tenor del gemido (128). Y Strawson, con respecto a la postura cartesiana, estima que falla claramente, y que su fallo puede expresarse diciendo que «cuando un hombre (un sujeto de experiencias) se adscribe a sí mismo un estado de conciencia en curso o directamente recordado, no se requiere en absoluto el uso de ningún criterio de identidad personal para justificar el empleo del pronombre 'yo' para referirse al sujeto de esa experiencia~(129); de modo que no tendría sentido pensar o decir 'esta experiencia interna está teniendo lugar, pero ¿me está ocurriendo a mí?'.

Sus objeciones a Descartes coinciden con las de Wittgenstein en un punto importante: como él, se apoya en argumentos de tipo *kantiano* (130). Para

---

(126) L. WITTGENSTEIN, *Blue Book,* en: *The Blue and Brown Books. Preliminary studies for the 'Philosophical Investigations',* Basil Blackwell, Oxford, 2." ed., 1969, pág. 61.

(127) *Individuals,* pág. 133. Antes que él, Wittgenstein escribió: «There is a great variety of criteria for personal 'identity'», *Philosophical Investigations,* n. 404.

(128) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 404. Hay en la última etapa de su filosofía un uso «objetivo» y otro «subjetivo» del término «yo»: «The subjetive use is not based on observation, and it siinply *expresses* how things are with speaker, much as a dumb animal's whines express how things are with it. It is this use which fails to be referencial. But there is another use of 'I' as well the 'objetive' one: this use *is* based on observation, and would normally be exemplified in an utterance like 'I have a bump on my forehead'», CH. M. LEICH y S. H. HOLTZMAN, «Communal Agreement and objetivity», en S. H. HOLTZMAN y CH. M. LEICH (eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981, pág. 12.

(129) *The Bounds of Sense,* pág. 165. Por su parte, Wittgenstein observa lo siguiente: «it is... impossible that in making the statement 'I have toothache' I should have mistaken another person for myself, as it is to moan with pain by mistake, having rnistaken someone else for me», *Blue Book,* pág. 67.

(130) García Suárez ha señalado el carácter kantiano de la crírica de Wittgenstein a la pretensión cartesiana de fundamentar la identidad numérica del sujeto en la identidad de la conciencia, cfr. *La lógica de la experiencia,* pág. 121. Kant había escrito: «La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de inis pensamientos y de su cohesión. Pero no demuestra en absoluto la identidad

Wittgenstein, el intento cartesiano de trazar su propia identidad desde la mente no es válido, en cuanto que no permite llegar a la identidad numérica del sujeto. Porque, «¿cómo soy difinido yo?, ¿quién es el que tiene el privilegio? Yo. ¿Pero puedo levantar mi mano para indicar quién es? Suponiendo que yo constantemente cambio y que mi alrededor también cambia: ¿puede aún haber alguna continuidad que me permita afirmar que yo soy y mi alrededor es lo que cambia?» (131).

El propio Strawson reconoce explícitamente que la crítica al cartesianismo se puede realizar desde Kant. Más aún: considera que se puede avanzar en mayor medida que Kant en el ataque a la postura cartesiana (132). Así, ante la pretensión cartesiana de la primacía de la conciencia y de su suficiencia para explicar la identidad numérica del yo, Strawson observa lo siguiente: cuando un hombre habla, «podríamos sugerir que hay quizá mil almas que piensan simultáneamente los pensamientos que expresan sus palabras, teniendo experiencias cualitativamente indistinguibles como las que él, el hombre, pudiera decir que tiene. ¿Cómo podría el hombre convencernos de que sólo hay un alma así asociada con su cuerpo? (¿cómo podría el alma —o cada alma— convencernos de que es única?)» (133). A su juicio, el cartesiano no puede argumentar válidamente que el alma —la conciencia— es única y, por tanto, no consigue demostrar la identidad numérica de la persona.

Frente al planteamiento de Descartes, Strawson sólo ve una salida posible, a saber: la afirmación de que «*tenemos* criterios de singularidad e identidad para sujetos de experiencia (personas, hombres). Si hemos de hablar también de almas o conciencias individuales, necesitamos criterios de singularidad e identidad para ellas. La única manera de garantizar una consecuencia que debe, con seguridad, contar como condición de adecuación para un concepto admisible de una alma o una conciencia individuales —es decir, que un hombre normal, en curso de una vida normal, tiene en todo momento un alma o conciencia que le dura todo el tiempo— es permitir que las nociones de singularidad e identidad de las almas o conciencias estén en dependencia conceptual, o se deriven conceptualmente, de las nociones de singularidad e identidad de los hombres o las personas. La regla para derivar los criterios que necesitarnos de los criterios que tenemos es muy simple: una persona, una conciencia; la misma persona, la misma conciencia» (134).

---

numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque si se pueda seguir atribuyéndole el homónimo 'yo', el cual podría, en cualquier estado, incluido el que supusiera transformación del sujeto, conservar el pensamiento de sujeto precedente, así como transmitirlo al siguiente)}, *Crítica de la Razón Pura, A.* 363.

(131) L. WITTGENSTEIN, «Notas para las conferencias sobre 'experiencias privadas' y 'datos sensibles'», en E. VILLANUEVA, *Op cit.,* pág. 61.

(132) Para Strawson es de todo punto insuficiente la objeción al psicólogo racional desarrollada en la *Crítica de la Razón Pura, A.* 363-364, nota.

(133) *The Bounds of Sense,* pág. 168.

(134) Ibídem, págs. 168-169.

Por tanto, la conciencia de una persona es algo identificable, pero no como particular básico —siendo ésta la diferencia más importante con respecto a las personas—, ya que, según Strawson, el concepto de un particular conciencia sólo puede existir como concepto de un particular no-básico (135). Su carácter no-básico no es impedimento para la identificación, pero depende de un particular básico: las personas. En definitiva, considera que la identificación de una conciencia no presenta una dificultad mayor que la que aparece cuando se trata de identificar a una persona (136).

Ahora bien, la salida que Strawson ve al problema de la singularidad e identidad de la conciencia no coincide con la genuina concepción kantiana del sujeto. Hay entre ambos enfoques notables diferencias. El propio Strawson señala la raíz de esas diferencias: Kant se olvida del concepto *empírico* de un sujeto de experiencias (137). De este modo, Strawson, aunque adopta principios kantianos (tanto en el planteamiento general acerca del pensamiento identificante, como en su crítica específica a la concesión cartesiana de la persona), llega a conclusiones que no son de esa índole. Sus posiciones finales no son las de un fiel seguidor de Kant, sino más bien las de un pensador que asume elementos realistas que un empirista no escéptico puede aceptar plenamente.

La principal *diferencia* entre los planteamientos de Strawson y Wittgenstein relativos a las otras mentes —otras conciencias— reside, a juicio de Reinhardt (138), en que los criterios de Wittgenstein acerca de la adscripción de experiencias no se corresponden con los «criterios lógicamente adecuados» de Strawson; si bien ambos coinciden en que la relación que cada uno de ellos incluye no es algo relativo a la búsqueda de una *evidencia,* ni una cuestión de *implicaciones* entre proposiciones. Pero, en cualquier caso, sería una diferencia relevante, pues tanto los «criterios» en Wittgenstein, como los «criterios lógicamente adecuados» en Strawson, juegan un papel destacado.

Para Wittgenstein, los «criterios» son necesarios para que los predicados psicológicos puedan tener significado, pues la ausencia de criterios que justifiquen la adscripción hace que aquellos predicados pierdan la posibilidad de ser adscribibles a otros. El considera que podemos adscribirnos experiencias a nosotros mismos *sin* acudir a criterios de conducta, mientras que las adscripciones a otros se realizan siguiendo criterios fundados en la conducta. De este modo, los predicados en oraciones de primera persona no requieren la existencia de otros criterios, pero el término empleado (por ejemplo, 'dolor') sólo tiene sen-

(135) Cfr. *Individuals,* pág. 133.
(136) Cfr. «Self, Mind and Body», pág. 174.
(137) «Kant's failure to press this point home is but an aspect of his neglect of empirical concept of a subject of experience», *The Bounds of Sense,* pág. 169. Desde esa crítica a Kant, se comprende mejor la afirmación de Strawson, según la cual, «Kant's doctrine that the analytic unity of consciousness neither requires nor admits of any principle of unity is not as clear as one would wish», *Individuals,* pág. 134; «Persons», pág. 353.
(138) L. R. REINHARDT, *Loc.* cit., pág. 152.

tido si está conectado con algo real (el dolor) a través de la expresión natural o preverbal (139).

Strawson, tal como hemos visto, plantea este tema de una forma que —al menos a primera vista— se presenta como netamente distinta. Porque, para él, aprender el uso de un predicado es llegar a dominar *tanto* los usos adscriptivos en primera persona, *como* los propios de la tercera persona; si bien son autoadscribibles sin apoyarse sobre la base de la observación de la conducta, y alioadscribibles en base a los criterios de conducta (140). La diferencia con Wittgenstein se incrementaría si tenemos en cuenta que, para Strawson, cada usuario del lenguaje puede autoadscribirse estados de conciencia sin necesidad de utilizar criterios de observación de la conducta, pero el hecho de que él no los necesita de modo estricto no implica que no los *use* (141); mientras que, en Wittgenstein, esos criterios no parecen contar para la autoadscripción.

Cuando se analiza con detenimiento el enfoque wittgensteiniano de la alioadscripción, se ve que no incluye la autosuficiencia o primacía de los predicados usados en relación a otros, es decir, los alioadscriptivos (142). De la dualidad alioadscripción-autoadscripción, según se sigan o dejen de utilizarse criterios de conducta, no puede derivarse una dicotomía tal —que iría frontalmente contra la postura de Strawson— que impida a los predicados tener tantos *usos* alioadscriptivos como autoadscriptivos. Wittgenstein no defiende esa dicotomía, puesto que, aun cuando la autoadscripción prescinda de esos criterios, no por ello desaparecen: las autoadscripciones de experiencias suponen la capacidad de utilizar tales criterios en las alioadscripciones; de lo contrario, no podría hablarse propiamente de «criterios», ya que los conceptos que incluyen (de experiencias como 'dolor', o de sucesos mentales como 'piensa profundamente') quedarían completamente indeterminados. Por tanto, Wittgenstein, de modo semejante a como lo hace Strawson, establece el doble uso de predicados sin conceder la autosuficiencia a los usos aliadscriptivos (143).

---

(139) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 256, 257, 271. Cfr. A. KENNY, «El principio de verificación y el argumento del lenguaje privado», pág. 240. Para Wittgenstein, necesitamos algo externo para hablar de la actividad interna: «An 'inner process' stands in need of outward criteria», *Philosophical Investigations,* n. 580. «An inner experience cannot shew me that I *know* something», *L.* WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit,* traducido al inglés por D. PAUL y G. E. M. ANSCOMBE, *On Certainty,* B. Blackwell, Oxford, 1969, n. 569.

(140) Cfr. «Persons», pág. 346.

(141) Cfr. *Individuals,* pág. 134.

(142) Cfr. A. GARCÍA SUÁREZ, *Op. cit.*, pág. 167.

(143) El propio Strawson, en su artículo sobre la *Philosophzcal Investigations* se mueve dentro de la interpretación de Wittgenstein que estamos defendiendo. Así, con respecto a las autoadscripciones de estados de conciencia, escribe que Wittgenstein trazó «an admirable distinction between those first person utterances which are correctly called reports of the results of introspection, or description of states of mind, on the one hand, and those which are only rnisleadingly so cailed (and only so cailed by phiiosophers), on the other. We can *carne to conclusions* about our own hopes, fears, expectations, even believes; and in doing so me use much the *same criteria* as me use in coming to conclusions about others», P. F. STRAWSON, «Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'», pág. 160 (el segundo subrayado es mío).

Así pues, no hay diferencia sustancial entre Strawson y Wittgenstein en lo relativo al papel de los «criterios». En cambio, sí parece existir una discrepancia entre ambos cuando se aborda la *posesión de los datos de conciencia.* El propio Strawson resalta este punto de desacuerdo con Wittgenstein, pues sostiene un planteamiento que se presenta como claramente distinto.

En efecto, Wittgenstein ha hecho observaciones en el sentido de que los datos de conciencia no son poseídos, de forma que el pronombre «yo», cuando es usado por un individuo N al hablar, por ejemplo, de sus propios sentimientos, no se refiere a lo que se refiere el nombre 'N' cuando es usado por otro. La palabra 'yo' y el nombre propio 'N' son *instrumentos diferentes* de nuestro lenguaje, pues «la palabra 'yo' —según Wittgenstein— no significa lo mismo que 'L. W.', incluso si yo soy L. W., ni significa lo mismo que la expresión la persona que está hablando ahora» (144). Strawson no puede aceptar tal postura, que descalifica porque «hace caso omiso al esquema conceptual que realmente empleamos» (145).

Wittgenstein, por un lado, permite que la persona funcione como *sujeto* para la adscripción de experiencias; pero, por otro, priva al 'yo' gramatical de la referencia a tal sujeto (146). De ahí que, ante quien defiende que «cuando digo 'yo tengo dolor', no señalo a una persona que tiene dolor, puesto que en cierto sentido desconozco *quién lo tiene*,* Wittgenstein sostiene que «esto puede justificarse. Porque el punto principal es: yo no digo que tal y cuál persona tiene dolor, sino 'yo tengo'... Ahora bien, al decir esto yo no nombro persona alguna, de igual modo no lo hago cuando *gimo* de dolor, aunque el otro ve quién tiene dolor a partir del gemido» (147).

Pero Strawson considera improcedente negar que «cuando alguien (M) dice 'N tiene dolor' y N dice 'yo tengo dolor', ellos estén hablando de la misma entidad y estén diciendo lo mismo acerca de él; porque el individuo N, a través del pronombre personal 'yo', puede *confirmar* que él tiene dolor» (148), que es precisamente lo que niega Wittgenstein. En otras palabras, Strawson critica la postura de Wittgenstein según la cual «yo» no nombra o refiere una persona, de forma que el nombre propio y el pronombre personal son instrumentos diferentes de nuestro lenguaje, aun cuando no signifiquen cosas distintas (149). Porque, para Strawson, el pronombre 'yo' puede servir para confirmar lo dicho mediante el nombre: permite el *reconocimiento* de una persona determinada, aunque no sea un nombre propio. De este modo, el hecho de que «yo» no pueda ser el nombre de una persona no es razón suficiente —a juicio de Staw-

(144) *Blue Book,* pág. **67.** «'I' is not the name of a person», *Philosophical Investigotions,* n. **410.**

(145) *Individuals,* pág. **134.**

(146) Cfr. S CHANDRA, *Loc. cit.,* pág. **294.** Este autor observa lo siguiente: «Neither in the *Blue and Brown Books* nor in the *Investigations* has he shown any simpathy for the grammatical "I"; perhaps because he finds it a loyal representative of the Cartesian ego in the Language-game», ibídem.

(147) *Philosophical Investigations,* n. **404.**

(148) *Individuals,* pág. **134.**

(149) Cfr. *Blue Book,* pág. **67.**

son — para negar que esa palabra, cuando es emitida por el hablante, se esté refiriendo a su persona, la misma a la que también nos referimos mediante nombre propio.

Por tanto, Strawson critica la postura de Wittgenstein en cuanto que aún conserva elementos de la teoría no posesiva del yo, aquella que había defendido durante su período de transición. Porque Wittgenstein, en su etapa madura, no niega que las personas sean *sujetos* genuinos para la adscripción de experiencias, pero sigue cuestionando que «yo» pueda denotar un *posesor:* su uso queda reducido a una práctica lingüística (150). De ahí que Strawson rechace el planteamiento wittgensteniano, pues estima que 'yo' en 'yo tengo dolor' identifica una *persona* determinada, y lo hace sin necesidad de acudir a una conducta de dolor.

Sin embargo, en sus comentarios acerca de las *Philosophical Investigations,* Strawson parece admitir aspectos de la postura que critica. En efecto, propone un análisis de la experiencia que lleva a un modo impersonal de describir los fenómenos de dolor, como vía para comprender en parte su propia posición. Así, siguiendo un caso *imaginado* por Wittgenstein (151), propone que supongamos posibilidades no realizadas, a saber: que sólo sentimos dolor cuando nuestra piel está en contacto con la superficie de ciertos cuerpos. En tal caso, «nuestro lenguaje podría tener una lógica completamente distinta de la que tiene. En lugar de adscribir dolores a los que sufren, podemos adscribir lo doloroso a las superficies, de modo semejante a como ahora las llamamos, ásperas, lisas, duras, blandas, etc.» (152). Con ello, se estaría aceptando un modo *impersonal* de describir los fenómenos de dolor, equiparable al que tenemos para describir los fenómenos de color, porque, de modo análogo a la visión del color, «el dolor comienza y acaba con el contacto» (153). Por tanto, nos veríamos abocados a cuestionar la existencia de un yo personal, posesor de las experiencias de dolor, que es exactamente lo que pretendía el partidario de la teoría no posesiva del yo; pues —para éste— las experiencias no son poseídas, salvo en el dudoso sentido de ser causalmente dependiente de un estado de un cuerpo particular.

Aunque Strawson desarrolla ese análisis para considerar los modos diferentes en que los colores y los dolores entran en nuestras *vidas,* no llega a la incoherencia de aceptarlo en plenitud; más aún, lo critica explícitamente, al observar que un lenguaje de dolor común e impersonal es imposible (154). Su

(150) Cfr. *Blue Book,* pág. *69.*

(151) «Let us image the following: The surfaces of the things around us (stones, plants, etc.) have patches and regions which produce pain in our skin when we touch them (Perhaps through the chemical composition of these surfaces. But we need not know what). In this case we should speak of pain-patches on the leaf of a particular plant just as at present we speak of red patches», *Philosophicd Investigations,* n. 312. «I can exhibit pain, as I exhibit red, and as I exhibit straight and crooked and trees and stones». Ibídem, n. 313.

(152) «Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'», pág. 153.

(153) Ibídem, pág. 153.

(154) Cfr. ibídem, pág. 154.

postura no es la de un partidario de la teoría posesiva del yo, en cuanto que supone la existencia de una *persona* cuya experiencia no se reduce a lo causalmente dependiente del cuerpo (155). Sin embargo, admite algún elemento de esta teoría, pues considera que planteamientos propios de esa teoría —el dolor reducido al contacto con la superficie de los objetos— sirven para comprender, al menos en parte, su concepto de persona como sujeto de experiencia.

Esa *aceptación* parcial de la propuesta del teórico de la no posesión tiene una doble vertiente: por un lado, muestra la tendencia strawsoniana hacia posiciones *eclécticas,* pero, por otro, resulta plenamente coherente con los tipos de análisis filosóficos que admite, puesto que es un caso de *imaginación filosófica* —así lo concibe Wittgenstein (156)— que, para Strawson, está al servicio del análisis descriptivo; y, en definitiva, resulta útil para la «metafísica descriptiva» que él quiere elaborar. Esto es así, porque los diferentes tipos de análisis están subordinados al descriptivo, y éste, a su vez, se asemeja a la metafísica descriptiva en cuanto que quiere establecer el funcionamiento efectivo de nuestros *conceptos* y no cambiarlos, si bien difieren en lo que concierne a su alcance y generalidad (157). Por eso, incluso planteamientos ajenos al suyo, le sirven a Strawson para desarrollar su propia posición; y, en el caso que nos ocupa, hacen posible el esclarecimiento del concepto de persona que realmente tenemos. La filosofía, al igual que acontecía en la última etapa de Wittgenstein (158), deja todo tal como está: sólo describe.

Ambos pensadores coinciden, en último término, en que la filosofía tiene como tarea prioritaria la descripción de los usos lingüísticos ordinarios. Así, aun cuando parezca que con la aceptación explícita de la *metafístca* por parte de Strawson éste llega mucho más lejos que Wittgenstein —que cuestiona toda ansia de generalización—, en realidad está siguiendo líneas que básicamente ya han sido trazadas por él. De hecho, cuando Strawson profundiza en el lenguaje de la experiencia para llegar el concepto de persona como lógicamente primitivo, está aceptando un aspecto básico en el análisis wittgensteiniano: la actitud crítica ante la primacía del *propio caso* (el enfoque egocéntrico). Desde ella, al igual que Wittgenstein, cuestiona el concepto cartesiano de «yo» y las tendencias solipsistas derivadas de una concepción empirista radical.

En resumen, Strawson combina el interés por el lenguaje ordinario con la noción de «pensamiento identificante», mediante el cual distinguimos dos grandes grupos de particulares muy diferentes: de una parte, los procesos, estados o sucesos de carácter privado; y, de otra, los particulares que no son experiencias privadas ni estados de conciencia, pero que pueden ser objeto de tales ex-

(155) «The causes of pain are often internal and organic. Even when pain is caused by contact, it generally requieres a special kind of contact rather than contact with any special kind of thing; and it generally does not cease when contact ceases», en «Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'», pág. 154.

(156) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 312.

(157) Cfr. P. F. STRAWSON, «Analysis, Science and Metaphysics», R. RORTY (ed.), *The Linguistic Turn,* The Chicago University Press, Chicago, 1967, pág. 318.

(158) Cfr. *Philosophical Investigations,* n. 124.

periencias: las personas. Esa distinción entraña la exigencia de una conciencia no solipsista.

La importancia del pensamiento identificante reside en que es el medio por el cual llegamos a unos componentes ontológicos básicos: las personas. Estas, junto con los cuerpos materiales, son los particulares básicos de la metafísica descriptiva strawsoniana; pero, a diferencia de los cuerpos, no acceden al *status* de particular básico desde la identificación, sino desde el pensamiento identificante. Ahora bien, las notas que acompañan el concepto de «pensamiento identificante» no son *explicitadas* por Strawson. De sus textos sólo se deduce que es un tipo de identificación distinta a la que tiene lugar en el habla, en la relación oyente-hablante, y cuyo punto de apoyo no es el dominio del lenguaje, sino el pensamiento.

Desde ese «pensamiento identificante» arranca su indagación sobre el concepto de persona, bajo una pregunta de sesgo kantiano: {cuáles son las condiciones de posibilidad del pensamiento identificante acerca de los particulares?, pero cuya respuesta no es en modo alguno un concepto *a priori* de persona (159), sino un concepto que está en armonía con el uso lingüístico ordinario. Más **aún,** su deliberado propósito de desacreditar la concepción cartesiana del hombre y la teoría no posesiva del yo — propuesta por Wittgenstein durante su período de transición, y admitida por Schlick —, se apoya en que son incompatibles con el concepto de persona tal como aparece en el lenguaje ordinario. Por eso, se detiene primero en los predicados que nos adscribimos a nosotros mismos, resaltando que son de dos tipos distintos: «predicados personales* (que versan sobre sentimientos, recuerdos, intenciones, etc.) y «predicados materiales» (que se ocupan de características físicas, tales como altura, color, figura, peso, etc.); para después destacar que se adscriben a *la misma cosa.* Pero la postura cartesiana y la teoría no posesiva del yo precinden de este aspecto central, de ahí que Strawson refute ambas posiciones ateniéndose a esa idea, dentro de un *naturalismo doctrinal.*

Ahora bien, pese a la contundencia de las críticas a esas posturas, Strawson parece adoptar elementos de ellas; porque, por un lado, separa tajantemente los «estados de conciencia* de las «características corporales», lo cual le aproxima a Descartes; y, por otro, admite que elementos propios de la teoría no posesiva del yo — por ejemplo, el dolor reducido al contacto con la superficie de los objetos — sirven para comprender, al menos en parte, su concepto de persona como sujeto de experiencias.

No obstante, los paralelismos más fuertes son con el concepto wittgensteiniano de «ser humano». En efecto, hay una serie de coincidencias de fondo entre Strawson y Wittgenstein que hunden sus raíces en el rechazo de la expe-

(159) En este sentido. resulta incorrecta la interpretación de D. Sievert en «How well can one get to know a Strawsonian Person?», *Philosophy* and *Phenomenological Research,* vol. 34 (1974), págs. 515-518. Porque el rechazo strawsoniano de la experiencia propia como punto de partida para explicar la idea de «yo» no le lleva a la separación entre el concepto de persona y los sujetos empíricos de experiencia: no es un concepto *a priori.*

riencia privada como punto inicial del quehacer filosófico: ambos están de acuerdo en que el estudio de la adscripción de experiencias permite eludir el «ego» cartesiano. Consideran, asimismo, que el cuerpo y la conducta corporal son insuficientes para dar cuenta de las diferentes experiencias personales, lo cual les lleva al abandono de posturas conductistas.

Con su concepto de persona *lógicamente primitivo* —anterior al de conciencia y al de cuerpo—, Strawson da algunos elementos para una explicación cabal de qué es el hombre. En primer lugar —y frente a la teoría no posesiva del yo—, defiende la necesidad de un sujeto metafísico, al cual se le adscriben las diversas experiencias. Estas pueden ser poseídas por otros —son lógicamente transferibles—, pero cada uno de ellos es una persona, es decir, *algo* que po*see* necesariamente estados de conciencia y características corporales. En segundo término, la persona strawsoniana intenta superar el dualismo cartesiano, para afirmar la existencia de una *única* entidad —identificada por un universal de clase— que queda individuada por el cuerpo y que reúne en torno a sí universales caracterizadores (los «P-predicados» y los «M-predicados»), los cuales nos los adscribimos a nosotros mismos y a los demás con el mismo sentido. Finalmente, reconoce que los *hechos naturales* —la existencia de una «naturaleza humana común»— son quienes hacen inteligible el concepto de persona que tenemos.

Pero su planteamiento, además de dar razones para excluir como coherentes a algunas visiones de la persona y proporcionar ciertos rasgos constitutivos del «yo», contiene serias *deficiencias,* debidas principalmente a la ambigüedad presente a la hora de exponer su propia postura. Entre ellas, cabe resaltar las siguientes: 1) en cuanto concepto, no queda del todo clara su *intensión* y su *extensión,* pues deja abierta la posibilidad para hablar de identificación de experiencias en el caso de los animales, lo cual llevaría a que también éstos puedan ser «sujetos de experiencias». 2) No da los criterios necesarios para decidir cuándo se aplica *el mismo predicado* a las personas y a los objetos materiales (sean máquinas o meros cuerpos), notándose la ausencia de una definición de «estados de conciencia», que le lleva a no establecer con claridad qué entiende por «predicados personales». *3)* Su estructuración dual del sujeto humano -estados de conciencia y características corporales— no aparece *sólidamente* sustentada, fruto tal vez de la inexistencia de un claro soporte óntico del yo.