

El problema de la identidad personal en la filosofía analítica*

JOSÉ ÓSCAR BENITO VICENTE**

Resumen: El presente artículo pretende exponer críticamente los principales intentos de solución al problema de la identidad personal, dentro del ámbito de la filosofía analítica contemporánea, dedicando una especial atención a la propuesta ofrecida por Derek Parfit en *Reasons and Persons*. Finalmente, y tras mostrar las dificultades que se derivan de dichas propuestas, defenderé la inadecuación de las premisas naturalistas y reduccionistas que subyacen a ellas, y propondré un análisis alternativo que, sin renunciar a los presupuestos analíticos, incluya los factores culturales que contribuyen a la determinación de nuestra identidad.

Palabras clave: Identidad Personal, Persona, Parfit, Reduccionismo, Experimentos Mentales.

Abstract: This paper examines critically the main attempts of solution of the problem of Personal Identity, within Analytical Philosophy. Special attention will be paid to the proposal of Derek Parfit, offered in *Reasons and Persons*. After showing the difficulties derived of these proposals, I will defend the inadequacy of their naturalistic and reductionist assumptions; and propose, on the other hand, an alternative —but analytical— approach in which cultural factors are also considered in the determination of our identity.

Key words: Personal Identity, Person, Parfit, Reductionism, Thought Experiments.

Me parezco a aquel que llevaba el ladrillo consigo
para mostrar al mundo cómo era su casa

BERTOLT BRECHT

1. Introducción

Desde que en 1690 John Locke publicara su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el de la identidad personal se ha venido considerando como uno de los problemas más destacados, a la vez que controvertidos, dentro del ámbito de la filosofía anglosajona. Qué es lo que hace que una persona pueda ser considerada una y la misma a lo largo del tiempo y a través de todos sus cambios físicos y psicológicos, en qué consiste este peculiar tipo de identidad, qué diferencias y similitudes podemos encontrar entre la identidad personal y otras identidades, o de qué tipo es la relación de un mismo

Fecha de recepción: 12 de julio de 2002. Fecha de aprobación: 5 de diciembre de 2002

* Quisiera agradecer a Juan de Dios Bares, Marta Campdelacreu, Néstor Casado, Josep Corbí, Vicente Sanfélix y a dos «referees» anónimos, sus sugerencias y comentarios a versiones previas de este trabajo.

** Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento. Facultad de Filosofía y CC. de la Educación. Avda. Blasco Ibáñez, 30. 46010 Valencia.

«yo» que persevera a lo largo de toda una vida con un cuerpo siempre cambiante, serán algunas de las cuestiones que típicamente se han venido abordando al considerar este tema; unas cuestiones que, en definitiva, podrían ser sintetizadas, al modo kantiano en una sola; a saber, qué es el hombre.

El presente trabajo se propone efectuar un breve recorrido histórico que presente algunas de las concepciones clásicas de la persona en el ámbito anglosajón, y de cómo estas han intentado dar solución al problema de la identidad personal, así como el estado de la cuestión en el debate contemporáneo, introduciendo los principales criterios de identidad propuestos, y señalando sus virtudes y deficiencias. Especial énfasis merecerá la solución presentada por Derek Parfit, no sólo porque su obra *Reasons and Persons* se haya convertido en un punto de referencia obligado en las discusiones actuales sobre identidad personal, sino por la radicalidad de su propuesta, que le lleva a defender la conveniencia de sustituir la noción clásica de «identidad personal» por otra menos restrictiva de «continuidad o conectividad psicológica» que, sin embargo, preserve todo aquello «que importa» de nuestro concepto ordinario de identidad personal.

Pero partamos desde un principio: ¿por qué es el de la identidad personal verdaderamente un problema? ¿Por qué es tan importante establecer un criterio que determine las condiciones necesarias y suficientes para que una persona en un tiempo t_1 sea la misma persona que otra en un tiempo t_2 ? ¿Necesitamos acaso dicho criterio en nuestra vida diaria para reconocer a nuestros amigos o a nuestros vecinos? Ante esta pregunta, habría que señalar la siguiente distinción: el tema que nos ocupa es la búsqueda de un criterio constitutivo, no sólo evidencial, de la identidad personal. El problema, por tanto, no sería epistemológico, sino ontológico; no consistiría tanto en averiguar cómo podemos saber que una persona sigue siendo la misma que era en el pasado, sino qué es lo que hace que sea la misma. Y la importancia de esta cuestión no se circunscribe a un ámbito local de índole metafísica, sino que se extiende al terreno de la filosofía práctica: cuestiones como la responsabilidad, los sentimientos de satisfacción o vergüenza por nuestras acciones pasadas, gran parte de nuestras emociones y actitudes respecto al futuro, y aún la inteligibilidad de creencias sobre la supervivencia personal después de la muerte, son directamente tributarias de la concepción que ordinariamente tenemos de las personas, y de la confianza en una identidad que, desprovista de un soporte substancialista (ya sea como «res cogitans» cartesiana o como alma inmortal cristiana) se vuelve problemática. Veamos entonces las posibles soluciones que se han ensayado en el ámbito anglosajón para hallar la salida del «laberinto filosófico» que representa el problema de la identidad personal.

2. Los criterios «físicos»

Posiblemente, si a una persona no familiarizada con estos temas le preguntáramos por un criterio de identidad personal, nos contestaría algo parecido a lo que se ha dado en llamar el «criterio corporal»: P2 en el tiempo t_2 es la misma persona que P1 en el tiempo t_1 si y sólo si P2 tiene el mismo cuerpo que tenía P1. En realidad, según el criterio corporal, el requisito no es que ambos cuerpos sean materialmente idénticos, sino que la materia de la que está constituido el cuerpo de P2 sea el resultado de una serie de cambios más o menos graduales de la que constituía el cuerpo de P1. De acuerdo con esta postura, la identidad personal no sería esencialmente diferente de la identidad de los objetos materiales en general.

Pero consideremos el siguiente caso, propuesto por Shoemaker¹: supongamos que tenemos los avances técnicos necesarios para realizar con éxito un trasplante de cerebros. El cerebro de una per-

1 En Shoemaker, S.: *Self-knowledge and Self-identity*; Ithaca; Cornell University Press: 1963.

sona, llamémosle Brown, es trasplantado a la cabeza de otra, que llamaremos Robinson. El resultado de esta operación sería una persona, llamémosla Brownson, con el cuerpo de Robinson, pero el carácter, recuerdos y personalidad de Brown. Podría haber problemas si Brown y Robinson son muy diferentes morfológicamente (por ejemplo, si el cerebro de un hombre adulto es trasplantado en el cuerpo de una niña de seis años), pero, para simplificar la situación, podemos imaginar un caso en que donante y receptor fueran físicamente muy parecidos; por ejemplo, en el caso de que fueran hermanos gemelos. En este caso, la mayoría de nosotros estaríamos dispuestos a aceptar que Brownson es en realidad Brown, y a rechazar, por tanto, el criterio corporal en favor de un criterio «cerebral»: lo que es necesario para que P2 en t2 sea la misma persona que P1 en t1 no es la continuidad de todo el cuerpo, sino sólo de una parte de él (que, contingentemente, es el cerebro), en tanto que portadora del carácter, recuerdos y personalidad de esa persona.

Sin embargo, como mostró Wiggins², aún se podría dar un paso más. Es sabido que cada uno de los hemisferios cerebrales realiza funciones diferentes. Sin embargo, cuando en una operación quirúrgica ha sido necesario extirpar parte de un hemisferio, se ha podido comprobar que el otro hemisferio puede empezar a hacerse cargo de las funciones de ambos. Y en ocasiones en que, debido a un golpe, uno de los hemisferios ha sido inutilizado, la persona ha sobrevivido al asumir el hemisferio no dañado las funciones de ambos. Podría ser posible un día extirpar un hemisferio entero sin matar al paciente y dejando al hemisferio restante como único responsable de todas las funciones. Si aceptamos esto, y lo combinamos con el caso de Brown y Brownson, tendremos el «criterio físico» de la identidad personal, según el cual lo que es necesario no es la persistencia de todo el cuerpo, ni siquiera de todo el cerebro: bastará con la parte del cerebro que sea suficiente para mantener viva a la persona. Así, P2 en t2 es la misma persona que P1 en t1 si P2 tiene la suficiente cantidad del cerebro de P1 como para seguir estando vivo.

Los tres criterios que hemos expuesto hasta ahora (el criterio corporal, el criterio cerebral y el criterio físico) han sido objeto de numerosas críticas, y deben hacer frente a objeciones que son difícilmente superables. Señalemos, en primer lugar, que el deslizamiento del «criterio cerebral» al «criterio físico» parece inevitable. Si aceptamos que la identidad personal depende de la persistencia de un solo órgano, que es privilegiado respecto del resto por su función de ser el portador (o al menos el controlador principal) de los rasgos psicológicos distintivos de una persona (a saber, sus recuerdos, su carácter y su personalidad), no hay ninguna razón para rechazar el criterio físico si, como se ha demostrado, sólo una parte de dicho órgano es capaz de desempeñar esa función.

El problema surge, tal y como señalan Wiggins³ y Parfit⁴, en el caso de que, para seguir vivo, me bastara sólo con la mitad del cerebro. Podríamos imaginar entonces la situación que se produciría si el trasplante de cerebro ideado por Shoemaker se convirtiera en un doble trasplante: esto es, imaginemos que mi cuerpo ha sufrido daños irreparables, al igual que los cerebros de mis dos hermanos gemelos. Mi cerebro es dividido y cada mitad es trasplantada con éxito en el cuerpo de cada uno de mis hermanos. Al recobrar la consciencia, habrá dos personas que creerán ser yo, tendrán todos mis recuerdos y mi carácter, y serán en cualquier otro aspecto psicológicamente continuos conmigo. Incluso su cuerpo será parecido al mío. Cualquiera de los dos podría reclamar con fundamento ser yo. Cualquiera cumpliría el criterio establecido para defender que soy yo. Y, puesto que son dos personas distintas, no podrían, a la vez, ser yo.

2 Wiggins, D.: *Identity and Spatio-Temporal Continuity*; Oxford: Blackwell; 1967.

3 Wiggins, D.: *op.cit.*, p. 50.

4 Parfit, D.: *Reasons and Persons*; Oxford: Clarendon Press; 1984; p. 254.

Parfit reconoce que este caso, hoy en día, es imposible que se produzca, y que quizá siga siendo imposible por siempre, pues aunque se ha conseguido dividir con éxito los hemisferios cerebrales superiores, no ocurre lo mismo con el cerebro inferior, y puede que nunca se pueda conseguir. Pero, argumenta Parfit, esta imposibilidad es meramente técnica, mientras que el único rasgo que podría convertir el ejemplo en «profundamente» imposible (la división de la conciencia de una persona en dos corrientes separadas) es un rasgo que ya se puede dar en la realidad. En algunos tratamientos de la epilepsia, la división de ambos hemisferios por el cuerpo calloso da lugar a que cada uno de ellos genere una corriente de conciencia independiente del otro⁵. Así pues, el caso imaginario del doble trasplante de cerebros puede presentarse como una objeción al criterio físico, del mismo modo que el «trasplante simple» podía serlo del criterio corporal.

Si bien, como hemos dicho, la adopción del criterio cerebral parece llevar necesariamente a la aceptación del criterio físico, no ocurre lo mismo con el tránsito del criterio corporal al cerebral, como parecía deducirse de la argumentación propuesta por Shoemaker. Una de las objeciones más interesantes corresponde a Bernard Williams⁶, que es uno de los pocos filósofos contemporáneos que niegan la conclusión de que, en el trasplante simple, Brownson sea necesariamente Brown. Para ello propone a su vez otro experimento mental. Supongamos, dice Williams, que depositamos toda la información que contiene el cerebro en un dispositivo de almacenamiento que hiciera la función de «copia de seguridad». Supongamos ahora que realizamos dicha «copia de seguridad» del cerebro de Robinson antes del trasplante. Realizamos la operación de Shoemaker, trasplantando el cerebro de Brown en el cuerpo de Robinson y, a continuación, borramos la información que contenía para regrabar la que pertenecía al cerebro de Robinson. El resultado sería una persona externamente idéntica a Robinson (pues su cuerpo es el de Robinson), psicológicamente idéntica a Robinson, pero con el cerebro (reprogramado) de Brown. Parecería lógico, en este caso, afirmar que ahora Brownson es Robinson, y resultaría contraintuitivo mantener que debe ser Brown, dado que la persistencia física del órgano que habíamos privilegiado (el cerebro) ya no es la garante de la continuidad psicológica.

¿Qué conclusión podría extraerse de este ejemplo? Para sus defensores, la única razón por la que debería ser preferido el criterio cerebral (o más bien, de una parte del cerebro) al corporal como el más conveniente para garantizar la identidad personal es que es el cerebro, y no el resto del cuerpo, el portador de la identidad psicológica, y sólo este hecho justificaría su estatus privilegiado. Es esta función la que le hace parecer especial, pero es una función que realiza habitualmente en un cuerpo concreto. Ahora bien, del mismo modo que es posible imaginar un caso en que la identidad psicológica se mantiene sin identidad corporal (como es el caso propuesto por Shoemaker), también es posible imaginar otro en que se mantiene sin identidad del cerebro: bastaría que el dispositivo del almacenamiento cumpliera temporalmente su función.

3. La solución lockeana: los criterios «psicológicos»

La consecuencia que podría extraerse de todos estos experimentos mentales es que, en definitiva, lo que nos lleva a pensar que, en el ejemplo de Shoemaker, Brownson es Brown, y, en el de Williams, Brownson es Robinson, no es un criterio que se funde en la persistencia de un órgano o de una entidad física. La continuidad psicológica (de la memoria, del carácter y de la personalidad), ya

5 Este caso aparece en Nagel, T.: «Brain bisection and the unity of consciousness», *Synthese* 22: 1971; pp. 396-413.

6 Williams, B.: «The self and the future», *Philosophical Review* 79: 1970; pp. 161-180.

sea o no causada por la persistencia de algún órgano corporal, parece ser la clave de la identidad personal. Asimismo, la ausencia de esta continuidad implicaría la ausencia de identidad personal, aun cuando persista la identidad del cuerpo o la identidad del cerebro.

La versión más simple de este criterio es la ofrecida por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En él define persona como «un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe»⁷. Así, dada la racionalidad y la autoconciencia, la memoria, «el poder considerarse a sí mismo como el mismo [...] en diferentes tiempos y lugares», se convierte en la condición necesaria y suficiente de la identidad personal. Ningún criterio basado en la persistencia de cualquier entidad física podría ser un buen criterio de identidad personal, pues aun en el caso de que fuera válido para los seres humanos, no lo sería para las personas. La definición que Locke hace de las personas es estrictamente funcional, y le permite afirmar explícitamente la posibilidad de que existieran personas (es decir, seres pensantes, autoconscientes y con memoria) no humanas. Esto incluiría no sólo la posibilidad de mantener la identidad personal como espíritu inmaterial (lo que permite «concebir sin dificultad la existencia de la misma persona en el momento de la resurrección»⁸) sino que abriría el concepto a un animal que demostrara ser lo suficientemente inteligente. De hecho, y sea esto dicho entre paréntesis, Locke asegura tener noticias de un loro brasileño que cumpliría este requisito⁹. De igual modo, afirma Locke, «si Sócrates y el actual alcalde de Quinborough participaran en esa identidad [la identidad de un tener conciencia], entonces son la misma persona. Pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates, despierto y dormido, no es la misma persona»¹⁰.

Hechas todas estas precisiones, analicemos de nuevo el criterio de identidad personal propuesto por Locke: la condición necesaria y suficiente para que una persona (en el sentido amplio en que Locke emplea este término) sea la misma a lo largo del tiempo es la persistencia de la memoria, y más concretamente de la memoria experiencial, el recuerdo de los hechos vividos u observados a lo largo de su existencia. Parece claro, y desde el principio así lo hicieron notar los críticos de Locke, que dicho criterio, si bien parece ser correcto en su idea esencial, debía ser matizado. En primer lugar, como tempranamente señaló Thomas Reid¹¹, este criterio puede entrar en conflicto con la ley de la transitividad de la identidad. En efecto, dado por supuesto que una persona P0 en un tiempo t0 es la misma persona P1 en el tiempo t1, y que dicha persona P1 es la misma que P2 en t2, debería poder deducirse que P0 tiene que ser la misma persona que P2. Y, sin embargo, ello no queda garantizado con el criterio de Locke: por ejemplo, es posible suponer que yo no recuerde nada de lo que me pasó el primer día que fui al instituto, pero que sí sea capaz de recordar lo que me pasó el primer día que fui a la Universidad, y que, además, el primer día que entré en la Universidad todavía recordara lo que me pasó en mi primer día de instituto. Así pues, aplicando el criterio de Locke, aunque yo soy la misma persona que hace unos años fue por primera vez a la Universidad, y que esa persona

7 Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*; México: FCE: 1956; libro II, cap. XXVII, § 9.

8 Locke, J.: Ed. cit.: libro II, cap. XXVII, § 15.

9 Locke, J.: Ed. cit.: libro II, cap. XXVII, § 8.

10 Locke, J.: Ed. cit.: libro II, cap. XXVII, § 19.

11 Reid, T.: «Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity», en su *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785); reimpreso en Perry, J.: *Personal Identity*; Berkeley: University of California Press: 1975; pp. 113-118.

era la misma que anteriormente había empezado a ir al instituto, yo no sería la persona que empezó a ir al instituto. Pero es que, de hecho, yo puedo haber olvidado alguna de las cosas que hice ayer, luego, según Locke, tampoco yo hoy sería la misma persona que ayer las hizo. Y ya hemos visto que el propio Locke afirma que si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia, entonces Sócrates dormido y Sócrates despierto no son la misma persona.

Por todo ello, parecía que el primitivo criterio mnemónico de Locke debía ser revisado en un doble sentido. Por un lado, la condición de la persistencia de la memoria experiencial debía ser suavizada, siendo exigible sólo una continuidad de dicha memoria. De esta forma, aunque no hubiera ninguna conexión mnemónica directa entre una persona P1 en un tiempo t1 y otra P0 en un tiempo t0, la identidad se mantendría si ha habido una continuidad de dicha memoria experiencial a lo largo del tiempo que va desde t0 a t1. Por otro lado, el número de factores a considerar debía ser ampliado, no haciendo depender la identidad personal únicamente de la memoria. Sería, por tanto, necesaria la continuidad de creencias, deseos y otros rasgos psicológicos relevantes.

De esta forma, a partir del «criterio mnemónico» de Locke, surgiría el «criterio de continuidad psicológica», según el cual P2 en t2 es la misma persona que P1 en t1 si y sólo si P2 en t2 es psicológicamente continuo con P1 en t1.

No obstante, este nuevo criterio, aunque más sofisticado que el de Locke, tampoco ha estado exento de críticas. Una de las primeras, presentada en realidad ya por Butler contra el criterio de Locke, pero que podría aplicarse igualmente al criterio de continuidad psicológica, es la objeción de circularidad. Para Butler, el criterio lockeano incurre en una circularidad viciosa: la memoria no puede ser el criterio que defina la identidad personal, porque la memoria ya presupone la identidad personal. No es que yo sea la misma persona que ayer caminaba por el parque porque pueda recordar que lo hice, sino al contrario: puedo recordar esto porque sigo siendo la misma persona. Que yo conserve ese recuerdo no permite, sino que presupone, que sea la misma persona.

Ya en nuestros días, se ha argumentado contra esta objeción introduciendo los conceptos de cuasi-memoria y cuasi-recuerdos, que deben su paternidad a Shoemaker¹². Shoemaker sostiene que el hecho de que sólo uno mismo pueda acceder a sus propios recuerdos, aunque sea verdadero en nuestro mundo, no es lógicamente necesario. Es lógicamente posible que pudiéramos tener conocimiento de hechos pasados de los que no fuimos testigos, o de experiencias que no tuvimos, o de acciones que no realizamos, y que este conocimiento se nos presentara con los mismos rasgos fenomenológicos con que se nos presentan habitualmente los recuerdos. La diferencia estribaría en que, mientras que en la memoria ordinaria se da la identidad entre la persona que experimenta la acción y la persona que la recuerda, en esta nueva facultad —la cuasi-memoria— no se requeriría tal identidad. Así, «mientras que el que alguien afirme recordar un hecho pasado implica que él mismo fue consciente de este hecho en el momento en que ocurrió, la afirmación de cuasi-recordar un hecho pasado solamente implica que alguien fue consciente de él»¹³. Para Shoemaker, el hecho de que actualmente todos nuestros cuasi-recuerdos sean recuerdos sería irrelevante: operar con el concepto de cuasi-memoria permitiría la reintroducción de un criterio de carácter psicológico que, por estar fundado en una facultad que no presupone la identidad personal, podría constituir la, evitando así la objeción de circularidad de Butler.

No es, sin embargo, la acusación de circularidad el único de los problemas a los que se tiene que enfrentar el criterio de la continuidad psicológica. Posiblemente, una de sus mayores dificul-

12 Shoemaker, S.: «Persons and their pasts», *American Philosophical Quarterly* 7; 1970; pp. 269-85.

13 Shoemaker, S.: *Op. cit.*; p. 271.

tades sea el hacer frente al llamado «argumento de la reduplicación» o «de Guy Fawkes», propuesto originalmente por Bernard Williams¹⁴. Williams imagina el caso de un hombre que, a finales del siglo XX, afirmara ser Guy Fawkes, un conspirador inglés del siglo XVII que intentó volar el Parlamento. No sólo sabe todo lo que los historiadores saben de Guy Fawkes, sino que tiene las mismas ideas y el mismo carácter que tenía Guy Fawkes; además, sabe cosas que sólo podría haber sabido Guy Fawkes, como hechos no conocidos de este personaje que explicaran el porqué de otros que sí se conocen. Si se produjera esta situación, el defensor del criterio de la continuidad psicológica debería aceptar que ese tipo *es* Guy Fawkes, y ver todo este caso como algo así como un ejemplo de reencarnación. Ahora bien, supongamos ahora que el hermano de este tipo afirma ser él también Guy Fawkes, y puede aportar tanta evidencia como aportó anteriormente su hermano. Tendríamos ahora dos candidatos igual de buenos a ser Guy Fawkes, y ya que dos personas no pueden ser una persona, ninguna podría ser Guy Fawkes. De ahí se concluye que tampoco en el caso inicial, donde no había aparecido el hermano rival, deberíamos identificar al primer candidato como Guy Fawkes, ya que la presencia o ausencia del hermano no altera la relación intrínseca del primer candidato con Guy Fawkes, y resultaría absurdo pensar que el hecho de que una persona P2 sea idéntica con una anterior P1 pueda depender de hechos relacionados con una tercera persona distinta de ambas.

No es difícil darse cuenta de que, si aceptamos la objeción de Williams, el criterio de continuidad psicológica se encuentra en dificultades similares a las que debía hacer frente, como ya señalábamos con anterioridad, el criterio cerebral. El caso de los dos medios cerebros trasplantados a mis hermanos gemelos se convierte aquí en el surgimiento no de uno, sino de varios candidatos, igualmente cualificados, a reclamar la identidad con una persona de otro tiempo. Esto nos puede llevar a pensar que la disputa entre los defensores de un criterio de tipo físico y los de uno psicológico haya llegado a una situación de «empate técnico». Pero lo cierto es que los defensores del criterio psicológico han desarrollado mejoras que pretenden superar el argumento de la reduplicación de Williams.

4. Desarrollos contemporáneos del criterio psicológico

El primero de estos intentos, que podría rotularse como «criterio revisado de la continuidad psicológica», y que ha sido desarrollado principalmente por Nozick¹⁵, mantiene lo esencial del criterio de continuidad psicológica, pero con la restricción al mejor candidato posible en un momento dado. Así pues, la persona P2 en t2 sería la misma que P1 en t1 si existe entre ambas una continuidad psicológica suficiente y no hay ningún candidato con igual o superior grado de continuidad. La objeción evidente a este criterio es que no resuelve el problema, ya señalado por Williams de que mi supervivencia dependa de la no existencia de alguien más. Por cierto que el problema es el mismo si este criterio del mejor candidato se aplica al ámbito físico: así, en el caso del doble trasplante de cerebros, yo no sobreviviría si ambos hemisferios fueran trasplantados con éxito. Como señala Parfit, si yo creyera en este criterio y tuviera interés en conservar mi identidad personal, lo más razonable sería sobornar a la enfermera para que se deshiciera de una de las mitades, eliminando así la pluralidad de candidatos, y garantizando de este modo mi supervivencia¹⁶.

14 Williams, B.: «Personal identity and individuation», *Proceedings of the Aristotelian Society* 57: 1956-57; pp. 229-252.

15 Nozick, R.: *Philosophical Explanations*; Oxford: Clarendon Press; 1981.

16 Las distintas consideraciones sobre el doble trasplante se hallan en Parfit, D.: *op. cit.*; pp. 254 y ssgg.

La segunda de las líneas de defensa la constituye la «tesis de la ocupación múltiple», planteada por D. Lewis¹⁷. La esencia de esta tesis sería que lo que determina que dos personas que existen en un cierto momento sean dos, pueden ser hechos que fueron el caso en otro momento; es decir, que su distinción se basa en hechos extrínsecos a ese momento. Si esto fuera así, no habría que aceptar la descripción propuesta por Williams en sus argumentos sobre la reduplicación, y los candidatos rivales a ser los portadores de la identidad personal no serían nuevos existentes, sino que habrían existido desde un comienzo, y sólo después de la fisión han llegado a ser espacialmente distintos. Consecuentemente, el principio según el cual el que «una persona P2 en t2 sea la misma que era P1 en t1 debe depender solamente de hechos relativos a P1 y P2, y de sus relaciones entre ambos, y no de hechos relativos a otras personas», quedaría a salvo. Y el estado en que se encontraban las dos personas resultantes antes de la fisión sería como el de dos mentes con un solo pensamiento.

Este argumento podría resolver así parte de las dificultades que se habían originado en el caso del doble trasplante de cerebros. Como hemos visto, al ser seccionado el cerebro por el cuerpo caloso, cada hemisferio cerebral puede originar una corriente de conciencia independientemente del otro. Al producirse el doble trasplante, cada hemisferio garantiza la permanencia de la información psicológica de la que era portador, y podría concluirse que los dos receptores son personas diferentes entre sí, aunque sólo después de la fisión pudieran llegar a ser espacialmente distinguibles. Los dos hemisferios, que, antes de la fisión, daban lugar a una sola conciencia, actúan ahora por separado, generando corrientes de conciencia independientes.

Sin embargo, y si mi interpretación de la tesis de la ocupación múltiple es correcta, los problemas no se resuelven en el caso de Guy Fawkes. Pues, de la misma manera que Williams postulaba la existencia de dos individuos que en la actualidad reclamaran ser Guy Fawkes, podríamos imaginar la existencia no de dos, sino de doscientos. La conciencia del Guy Fawkes original, en este caso, debería haber estado compartida por doscientas personas que, sólo varios siglos más tarde, habrían llegado a ser espacialmente distinguibles, lo que, sin duda alguna, constituye una consecuencia difícil de aceptar.

5. Criterios no reductivos

De carácter totalmente diferente es la propuesta presentada por Strawson en su obra central *Individuos*¹⁸. Para Strawson, todas las líneas de defensa anteriormente expuestas tienen en común que tratan de dar cuenta del concepto de persona desde una perspectiva reduccionista, pretendiendo situar el núcleo de la identidad personal en la relación entre entidades *infra-* (y por tanto también *im-*) personales. Frente a ellas, Strawson defiende la primacía conceptual del concepto de persona, irreductible a hechos como las continuidades física o psicológica; así, predicados como «continuo» o «consciente» sólo son inteligibles como el ángulo subjetivo de algo que consiste en algo más de lo que dicho ángulo revela, a saber, la persistencia de un continuo objetivo con el que se identifica el sujeto de la conciencia continua.

Así pues, el de «persona» sería, para Strawson, «el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto predicados que adscriben estados de conciencia, como predicados que adscriben características cor-

17 Lewis, D.: «Survival and Identity» (1976) en Rorty, A. (ed.): *The Identities of Persons*; Berkeley: University of California Press; 1976.

18 Strawson, P.F.: *Individuos*; Madrid: Taurus; 1989 (ed. inglesa en 1959). Véase principalmente el capítulo 3, «Personas», pp. 90-118.

póreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un sólo individuo de este tipo único»¹⁹. Y este concepto es primitivo porque es «lógicamente previo al de una conciencia individual. El concepto de persona no ha de analizarse como el de un cuerpo animado o el de un ánima encarnada»²⁰. Por ello resultaría erróneo elegir un criterio de identidad personal en función solamente de uno de los dos tipos de propiedades que una persona tiene.

Sin embargo, la postura de Strawson tampoco está exenta de problemas: él mismo acepta que, aun cuando una persona no sea un ego encarnado, «un ego pudiera ser una persona desencarnada que retiene el beneficio lógico de la individualidad [es decir, de mantener su identidad] del hecho de haber sido una persona»²¹. Por otra parte, como señala H. Frankfurt²², la definición que Strawson hace de «persona» (una entidad a la que se adscriben predicados tanto físicos como psicológicos) es excesivamente general, y podría ser aplicada no sólo a los seres humanos, sino a los miembros de otras especies biológicas, en particular a los animales superiores, obviando la peculiar complejidad psicológica necesaria que requiere un ser vivo para que pueda ser calificado de «persona». En definitiva, aun cuando el enfoque kantiano de Strawson supone una poderosa alternativa a los criterios de carácter reduccionista anteriormente citados, tampoco resuelve satisfactoriamente el problema, siendo vulnerable a objeciones que subrayan la primacía de la continuidad de los rasgos psicológicos a la hora de establecer un criterio de identidad personal.

No es de extrañar, por tanto, a la vista de todas estas dificultades, que en el propio seno de la tradición analítica surgieran voces que rechazaran conjuntamente todos estos criterios de identidad, y defendieran que no hay ningún criterio empírico posible de identidad personal, si es que entendemos este como criterio constitutivo. Tendríamos, por supuesto, criterios evidenciales de la identidad de una persona (y sólo eso serían los criterios de carácter físico y psicológico antes propuestos), pero, en tanto que empíricos, serían incapaces de mostrar aquello en lo que dicha identidad consiste. Y esto sería así, porque la identidad personal consistiría en un hecho último, que escapa al análisis, y que es distinto de cualquier otro hecho observable o analizable. Las personas serían, en realidad, entidades con existencia separada, distintas de sus cerebros, cuerpos y experiencias: en definitiva, sustancias espirituales al modo del sujeto teórico cartesiano. Swinburne²³ es el pensador contemporáneo que con mayor énfasis ha defendido esta posición, que se ha convenido en llamar el «enfoque simple».

El enfoque simple resuelve drásticamente todos los problemas que habían surgido en la confrontación de los criterios físicos y psicológicos. En primer lugar, garantiza la determinabilidad de la identidad personal: nuestra identidad se diferencia de la de los objetos físicos por no ser convencional, sino determinada, lo que tiene como consecuencia la eliminación de los casos-límite. La pregunta por la identidad no es nunca una cuestión vacía; la pregunta «¿es P2 en t2 la misma persona que P1 en t1?» siempre tiene una respuesta, ya sea esta afirmativa o negativa. Por eso mismo no se ve afectada por el argumento de la reduplicación de Williams, ni por ningún otro experimento mental que nos coloque ante el problema de elegir el candidato correcto entre dos igualmente buenos. Es más, como Swinburne se encarga de recalcar, argumentos como el de Williams muestran por qué la

19 Strawson, P.F.: *Op. cit.*; p. 104.

20 Strawson, P.F.: *Op. cit.*; p. 106.

21 Strawson, P.F.: *Op. cit.*; p. 106.

22 Frankfurt, H.: «Freedom of the Will and the Concept of a Person» en *The Importance of What We care about*; Cambridge; Cambridge University Press; 1988; pp. 11 y ssgg.

23 Shoemaker, S. y Swinburne, R.G.: *Personal Identity*; Oxford; Blackwell; 1984.

experiencia no es un buen criterio: «en uno de los casos, la evidencia es engañosa, aunque no podemos saber en cuál»²⁴.

Sin duda, parafraseando a Russell, tendríamos que admitir que el método empleado por los defensores del enfoque simple, a saber, «el método de postular lo que queremos, tiene indudables ventajas, las mismas que tiene el robo sobre el trabajo honrado»²⁵, pero también tiene inconvenientes, el menor de los cuales no sería el hacerse acreedor a todas las críticas que, sobre este punto, realizara Hume a Descartes. Ciertamente, no hay refutación concluyente posible al enfoque simple, pero ello se debe exclusivamente al hecho de que, como de forma más o menos explícita reconocen sus defensores, no es una teoría falsable. Quizás por ello se han seguido explorando caminos alternativos que permitieran superar las dificultades a las cuales habían conducido los criterios de carácter físico y psicológico antes mencionados. Uno de los más interesantes, a la vez que controvertidos, es el que, tomando como punto de referencia a Hume, ha expuesto en los últimos años Derek Parfit.

6. La «disolución» de Derek Parfit

Si hubiera que caracterizar brevemente las tesis fundamentales de la propuesta parfitiana, tendríamos los siguientes cuatro puntos²⁶:

1. No somos entidades que existan separadamente, con independencia de nuestros cuerpos y cerebros, y de una serie de hechos interrelacionados de carácter tanto físico como psicológico. Nuestra existencia se reduce a la existencia de nuestros cerebros y cuerpos, de nuestras acciones y pensamientos, y de otros sucesos físicos y mentales. Nuestra identidad solamente supone, en primer lugar, la relación R (es decir, la continuidad y/o conectividad psicológica, ya sea con la causa normal o con cualquier otra causa) y, finalmente, que no haya una persona diferente que esté R-relacionada con nosotros tal y como éramos antes.
2. No es verdad que nuestra identidad siempre esté determinada. Hay casos en los que la pregunta «¿voy a morir?» no tiene una respuesta que sea Sí o No. Es decir, hay casos en que esta sería una cuestión vacía.
3. Hay dos unidades que requieren ser explicadas: la unidad de la conciencia en cada momento, y la continuidad a lo largo de toda una vida. Estas dos unidades no pueden explicarse mediante la afirmación de que las diferentes experiencias son tenidas por la misma persona, sino que deben ser explicadas mediante la descripción de las relaciones de esas experiencias entre sí, y de su relación con el cerebro de esa persona. Y podemos referirnos a esas experiencias, y describir en su totalidad las relaciones entre ellas, sin afirmar que esas experiencias son tenidas por una persona.
4. La identidad no es lo que importa. Lo que fundamentalmente importa es la relación R, con cualquier causa. Es esta relación lo que importa incluso cuando, como en el caso donde una persona está R-relacionada con otras dos personas, la relación R no proporciona identidad personal. Y hay otras dos relaciones que podrían tener también alguna ligera importancia: la

24 Shoemaker, S. y Swinburne, R.G.: *Op. cit.*; p. 20.

25 Russell, B.: *Introduction to Mathematical Philosophy*; George Allen and Unwin; Londres: 1919; p. 71. [Hay traducción española: *Introducción a la Filosofía Matemática*; Paidós; Barcelona: 1988; p. 67].

26 Parfit, D.: *Reasons and Persons*; Oxford: Clarendon Press; 1984; p. 216.

continuidad física y la similaridad física (de hecho, precisa Parfit, para los pocos que son realmente guapos, la similaridad física podría tener gran importancia).

Quizá por lo abrupto de la presentación que hemos hecho de las tesis de Parfit, pueda ser difícil percibir en un primer momento la interconexión que existe entre ellas. Vamos, por tanto, a intentar mostrar la línea argumentativa que le lleva desde sus presupuestos (que son básicamente los mismos que los de los defensores del criterio psicológico) hasta sus, en ocasiones, paradójicas conclusiones.

En primer lugar, Parfit rechaza el enfoque simple, es decir, que la identidad personal se funde en la persistencia de una substancia espiritual, argumentando que no sólo no se dispone de ninguna evidencia en favor de la existencia de dicha substancia, sino que sí se cuenta con mucha evidencia en favor de su no existencia. Nuestra identidad consiste únicamente en la continuidad psicológica (que él rebautiza como relación R) y en la no existencia de candidatos rivales. El cómo se mantenga esa relación R, ya sea por la forma tradicional (continuidad del cerebro) o por cualquier otra forma (por ejemplo, mediante el aparato de Williams que recogía la información de la que el cerebro era portador) resultaría irrelevante.

Esta primera tesis (asunción del criterio psicológico, con ausencia de rivales) le conduce a la segunda, es decir, que nuestra identidad no está siempre determinada. Para ilustrar este punto propone el siguiente experimento mental²⁷: he caído en las garras de un malvado científico loco que pretende lavarme el cerebro para implantarme los recuerdos, el carácter y la personalidad de Napoleón. Ahora bien, dicha tarea no puede ser llevada a cabo instantáneamente, y en realidad el científico va a operar paso a paso, alterando primero alguno de mis recuerdos, después algún rasgo de mi carácter, y así progresivamente, hasta tener al final todos los rasgos psicológicos que tenía Napoleón en un determinado momento de su vida. Podemos considerar entonces que mi mente va variando a lo largo de un espectro psicológico, en el cual, el 0% de cambio supone el instante previo al inicio de la operación, y el 100 % representa mi estado psicológico al final de la misma. Parece claro que mi estado al 1% de cambio (cuando sólo he perdido alguno de mis recuerdos) permitiría afirmar que en ese momento aún mantengo mi identidad, y que al 99% yo ya no me podría considerar la misma persona. Pero, ¿qué ocurre en los casos intermedios? Podríamos decir, por ejemplo, que hasta el 50% sigo siendo yo, y que a partir de ahí ya sería otro (por defecto, Napoleón). Pero, responde Parfit, no resultaría lógico afirmar que yo sigo siendo la misma persona desde el 0 al 49'9%, con todos los cambios en mis estados mentales que eso supondría, y que no soy ya la misma persona al 50'1%, cuando, de hecho, esa persona es casi indistinguible de la que, con el 49'9% seguía siendo yo, y que, en cualquier caso, es mucho más próxima a ésta que a la resultante al 100% del cambio. Parece, de esta forma, que la persona que está siendo operada seguiría siendo yo al comienzo del espectro, y no sería yo hacia el final. En los casos intermedios, sin embargo, esta sería una cuestión vacía. Conocidos todos los hechos, cualquiera de las dos respuestas podría ser válida. Mi identidad, por tanto, no estaría determinada, porque no hay un límite claro, una frontera estricta que precisara cuándo mi continuidad psicológica es la suficiente como para aceptar que sigo manteniendo mi identidad. En definitiva, la identidad personal no sería inmune a la paradoja de la Sorites, y por ello no puede ser determinada.

La tercera tesis afirmaba que la unidad de la conciencia en cada momento, y la unidad a lo largo de toda una vida no requieren el concepto de persona para ser explicados. Es decir, la relación que guardan las diferentes experiencias entre sí, y ellas mismas con el cerebro de una persona admiten

27 Parfit, D.: *Reasons and Persons*; ed. cit.: p. 229.

una descripción impersonal. Con esta tesis, Parfit niega la objeción de circularidad que, como vimos anteriormente, presentara Butler a Locke, haciendo uso del argumento de la cuasi-memoria que ofreciera Shoemaker, según el cual, cuasi-recordar un hecho pasado no implica que uno mismo fuera consciente de ese hecho cuando ocurrió, sino solamente que alguien fue consciente de él.

De todo esto podría deducirse la cuarta tesis de Parfit: no es la identidad lo que importa, sino la relación R, la continuidad y/o conectividad psicológica, con cualquier causa, aun en los casos, como los de reduplicación, en que dicha relación no proporciona identidad personal. Quizá esto pueda verse con otro experimento mental: el famoso caso del teletransportador²⁸.

Estamos en el futuro, y la tecnología se ha desarrollado hasta límites comparables a los de Star Trek. Estoy planeando unas vacaciones a Marte y tengo dos opciones: sacar un billete para una nave espacial y llevar a cabo un viaje de varios días, o utilizar el teletransportador. En él, un escáner recogerá la información de todas mis células y, a continuación, destruirá mi cuerpo y cerebro. Seguidamente, la información será transmitida hasta Marte vía radio y, a los pocos minutos, el replicador de Marte creará, a partir de una nueva materia, un cuerpo y cerebro idénticos a los míos. Será en ese cuerpo en el que despertaré de nuevo y, en efecto, al llevar esto a cabo, compruebo que mi nuevo cuerpo sigue exactamente como estaba; hasta reconozco el corte que me hice esta mañana al afeitarme.

Para Parfit, este sería un caso que mostraría a la perfección qué es lo que importa en el problema de la identidad personal: mi Réplica sería alguien con todos mis rasgos físicos y psicológicos, que tendría motivos para pensar que él es yo, es decir, que es la misma persona que, en la Tierra, entró en la cámara del teletransportador y que, tras quedar allí inconsciente, ha despertado en Marte. En este caso vemos que lo que se ha mantenido constante es mi continuidad psicológica entre mi estado mental en la Tierra, registrado después en el escáner, transmitido a Marte, y finalmente en mi nuevo cerebro con el que he despertado en Marte. Y aunque la similitud física se mantiene, no ha habido continuidad física: mi cuerpo, en Marte, aun siendo idéntico al que tenía en la Tierra, está formado por distinta materia. El dato decisivo, para Parfit, es que la mayoría de nosotros admitiríamos que esta sería una forma posible de viajar; ciertamente, podemos sentir algo de miedo al apretar el botón del teletransportador en la Tierra: este podría fallar por algún motivo y no realizar bien la copia, o podría perderse la información, o podría haber un corte de corriente en medio del proceso. Pero no parece racional que afrontáramos la acción de apretar el botón como se afronta normalmente la muerte: de hecho, argumenta Parfit, mi esposa podría haber utilizado el teletransportador varias veces con anterioridad, y no me parecería que con ello le hubiera pasado nada malo. Habría que concluir, por tanto, que a pesar de no cumplirse el requisito de la continuidad física, el paso por el teletransportador debería ser considerado prácticamente tan bueno como la supervivencia ordinaria.

Pero sigamos con la historia: han pasado varios años en los que he sido frecuentemente teletransportado, pero esta vez, al entrar en la cámara y apretar el botón no quedo inconsciente: sólo se oye un ruido extraño, y después todo queda en silencio. Cuando salgo fuera y le pregunto al encargado qué ha pasado, me dice que éste es el nuevo teletransportador, que puede escanear a una persona como el anterior, pero sin necesidad de destruir su cuerpo. Y no sólo eso, sino que además, si me espero unos minutos, me dejarán utilizar el intercomunicador, y podré charlar con mi Réplica en Marte. Mientras trato de salir de mi asombro, aparece un hombre con bata blanca que me lleva a su oficina y me dice que, desgraciadamente, ha habido problemas con el nuevo escáner de forma que,

28 Parfit, D.: *Reasons and Persons*; ed. cit.: p. 199.

aunque la información se ha transmitido tan bien como siempre, ha dañado gravemente mi sistema cardiaco aquí en la Tierra, por lo que debo esperar sufrir un fatal infarto en los próximos días. Cuando, poco después, hablo con mi Réplica y le cuento lo que ha pasado, intenta consolarme (emplea las mismas palabras que yo utilizaría) y me asegura que él quiere a mi mujer tanto como yo, y que se encargará de cuidar a mis hijos y de terminar el libro que estaba escribiendo tan bien como yo lo haría. Esto, asegura Parfit, me consolaría un poco: morir sabiendo que tienes una réplica que se encargará de tus asuntos no es tan malo como, simplemente, morir. Aun así, sé que pronto perderé la consciencia para siempre.

Hay varias consecuencias que se podrían deducir de este ejemplo. En primer lugar, argumenta Parfit, parece claro que la réplica no es yo: yo voy a morir en unos pocos días, mientras él puede vivir otros cuarenta años. Somos dos personas distintas. Y sin embargo, la persona que despierta en Marte tendría tanto derecho como yo a considerarse la «original», es decir, a considerar mi pasado hasta que entré en el nuevo teletransportador como *su* pasado; al fin y al cabo, eso es lo que yo he hecho durante todos los años en que utilicé el antiguo teletransportador. Y es que, aunque somos dos personas distintas, ambas tenemos el mismo grado de continuidad psicológica con la persona que entró en el nuevo teletransportador. De todo ello cabría concluir que no es la identidad personal lo que importa, ya que esta no se mantiene en los casos de reduplicación, sino la relación R, la continuidad y/o conectividad psicológica. Si antes de entrar en el nuevo teletransportador me hubieran avisado de sus efectos, puede que me hubiera negado, pero esto no sería porque lo considerara tan malo como la muerte ordinaria, sino porque no me apeteciera tener una réplica. Pero, dadas las circunstancias de este ejemplo, tener una réplica sería prácticamente tan bueno como la supervivencia ordinaria, pues en dicha réplica sobreviviría todo lo que importa. Mi Réplica es ahora la portadora de la continuidad psicológica, y no hay nada más que quede fuera.

Sin duda, como el mismo Parfit reconoce, este es un resultado a primera vista paradójico, pues parece difícilmente compatible con la concepción que habitualmente tenemos de nosotros mismos. Ahora bien, el hecho de que esta propuesta resulte contraintuitiva no prueba que sea falsa; Parfit mismo se considera un revisionista y, en ese sentido, piensa que gran parte de nuestras creencias sobre ese punto son falsas, y por ello no sólo podemos, sino que deberíamos cambiarlas. Esta tarea, aunque difícil, no es en absoluto imposible: de hecho, millones de budistas creen que no hay una persona, un individuo detrás de nuestros actos y de sus consecuencias. El yo no es más que un nombre convencional dado a un conjunto de elementos; el nombre que se utiliza para designarlo es «santana», es decir, corriente. Para Parfit, Buda habría estado de acuerdo con él²⁹.

7. ¿Un punto final o un nuevo punto de partida?

Llegados a este punto, considero que ha llegado ya el momento de revelar que no comparto la postura defendida por Parfit, y que creo en la conveniencia del mantenimiento del concepto de «identidad personal» y en su irreductibilidad a los de continuidad y/o conectividad psicológica, por no contener estos todo «lo que importa», pese al dictamen de Parfit, de nuestra idea de persona.

Quizá el primero de los equívocos provenga de la propia expresión, utilizada por Parfit, de «lo que importa» (What matters). Afirmar que la identidad personal no es lo que importa (lo que constituía la cuarta tesis de Parfit), supone la objetivación, la impersonalización de un ámbito, el axiológico, que resulta difícilmente comprensible si no es entendido desde una perspectiva personal.

29 Parfit, D.: *Reasons and Persons*; ed. cit.; p. 273.

Propiamente hablando, no hay nada que constituya «lo que importa». Sí existe, sin embargo, lo que nos importa, aquellos a lo que nosotros, personas concretas de una cultura concreta, le damos valor. Ahora bien, los valores, por utilizar la expresión wittgensteniana, «residen fuera del mundo»³⁰ y no se identifican con hechos; pertenecen al ámbito de aquello que sólo puede ser mostrado. Por eso, no puede demostrarse que sea, ya la relación R o cualquier otra cosa, «lo que importa». Y parece que una de las cosas que me importarían en el ejemplo del nuevo teletransportador sería no sólo que alguien cuidara de mi mujer y de mis hijos como yo lo haría, o que alguien terminara el libro como yo lo haría, sino que ese alguien fuera yo, que yo sobreviviera y pudiera continuar con mi vida. Por ello, no consideraría la existencia de mi Réplica como algo «prácticamente tan bueno como la supervivencia ordinaria». Que sea yo, y no meramente alguien psicológicamente continuo a mí cuando entré en el nuevo teletransportador, el que sobreviva, es algo que me importa, aun cuando los hechos del mundo probaran que la identidad personal puede reducirse a la relación R.

Sin embargo, ni siquiera tendríamos por qué aceptar que esta reducción fuera inevitable. El punto de partida de Parfit, a saber, la imposibilidad, o al menos, las serias dificultades a las que se tenían que enfrentar los criterios tanto físicos como psicológicos a la hora de dar cuenta de la identidad personal no tienen por que llevar a la conclusión propuesta por Parfit; de hecho, aunque se demostrara que cualquier criterio físico o psicológico no pudiera, por sí solo, establecer las condiciones, recordémoslo, necesarias y suficientes del mantenimiento de la identidad personal, esto no implicaría que debiéramos abandonar dicha noción; cabe la posibilidad, mucho más simple, de que un criterio tal tuviera requerimientos de carácter tanto físico como psicológico, y que el fracaso de aquellos que sólo ponían el acento en uno de estos dos aspectos fuera no sólo comprensible, sino inevitable.

«Un momento —podríamos objetar— y, ¿qué hay de casos como el del antiguo teletransportador? Dándose en ese experimento un ejemplo claro de discontinuidad física, ¿tendríamos que afirmar que la persona que despierta en Marte no soy yo?». Para responder a esta pregunta sería pertinente recordar la distinción que establece el propio Parfit al proponer estos ejemplos: la que hay entre los experimentos mentales sólo técnicamente imposibles, y los profundamente imposibles³¹. Parfit considera útil hacer uso de experimentos que, sin ser profundamente imposibles, tengan sólo una imposibilidad técnica. Así, por ejemplo, en el caso del doble trasplante de cerebros, acepta que mientras que la división de los hemisferios superiores es algo ya posible, la del cerebro inferior es, hoy por hoy, imposible, y puede que lo siga siendo siempre. Sin embargo, para Parfit, esta imposibilidad es meramente técnica, y no invalida las conclusiones del experimento. Volvamos ahora al caso del teletransportador: el escáner recoge la información de todas y cada una de mis células posibilitando la creación de una réplica tanto física como psicológicamente idéntica a mí. ¿Es este experimento sólo técnico, o también profundamente imposible? Ciertamente, esta es una cuestión espinosa: afirmar que estos experimentos mentales son profundamente imposibles puede parecer demasiado rotundo. Sólo en el caso de encontrar una contradicción lógica o una incoherencia interna en ellos podríamos sentirnos legitimados a afirmar la imposibilidad profunda de estas situaciones. Pero, aunque no hubiera este tipo de «imposibilidad profunda» (que, en Parfit, viene a equivaler a una imposibilidad lógica), ello no implicaría que todo se redujera a una mera dificultad técnica: podríamos estar tratando con una imposibilidad de carácter empírico, que se derivara de los rasgos que, de hecho, tiene nuestro mundo. Si la imposibilidad del ejemplo del teletransportador, aun sin ser «profunda», fuera empírica; esto es, si las características biológicas y psicológicas de los seres humanos hicieran impo-

30 Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*; Madrid: Alianza; 1987: § 6.41.

31 Parfit, D.: *Reasons and Persons*; ed. cit.: p. 255.

sible el teletransporte, no tendríamos por qué sentirnos obligados a asumir las consecuencias que se derivan de dicho experimento mental. Igualmente pasa con la mayor parte de los experimentos mentales que vimos con anterioridad; recordemos el aparato de Williams para reprogramar el cerebro, recordemos mi transformación gradual en Napoleón: si estos casos fueran empíricamente imposibles, lo que parece bastante probable, sus consecuencias no forzarían a nada.

Lógicamente, es válido imaginar qué ocurriría si sí fueran posibles: la consecuencia inmediata sería que algunos de nuestros conceptos habituales se vendrían abajo. Como advirtiera ya Wittgenstein, «si imaginas que ciertos hechos son de otra manera (...) entonces ya no puedes seguir imaginando la aplicación de ciertos conceptos»³². Es decir, si existiera la teletransportación y los dobles trasplantes de cerebros, si empezara a aparecer gente que reclamara convincentemente ser Guy Fawkes, en definitiva, si las cosas fueran diferentes, es posible que fuera conveniente abandonar el concepto de identidad personal. Pero si no se dan estos casos, y no parece probable que se empiecen a dar (más aún, parece imposible que, de hecho, se pudieran llegar a dar), entonces estos no representan una objeción contra nuestro concepto.

Queda, sin embargo, un último punto a abordar; a saber, si de la afirmación de que no somos entidades que existan separadamente de nuestros cuerpos y cerebros, deba seguirse que nuestra identidad no esté siempre determinada, es decir, si dado que tanto la continuidad psicológica como la física admiten grados, es posible encontrar casos en los que la pregunta «¿es la misma persona?» sea una cuestión vacía.

Creo que este es el punto clave, el talón de Aquiles común a todas las teorías de la identidad personal que hemos visto hasta ahora; una dificultad que se deriva de una asunción también común: la naturalización de la mente. Aceptando dicha naturalización, parece inevitable aceptar también que nuestra identidad no se diferencia esencialmente ni de la de los objetos físicos, ni de la de los otros seres naturales. En otras palabras, la naturalización de lo mental parece llevarnos a concluir que nuestra identidad es indeterminada. Recordemos, además, que el garantizar la determinación de la identidad era uno de los objetivos de los defensores del enfoque simple. ¿Sería, por tanto, necesario postular la existencia de una entidad que se mantuviera inmutable para que asegurara que nuestra identidad, al contrario que la de los objetos físicos, está determinada?

Hay un aspecto en el que creo que los defensores del enfoque simple dan en el clavo: en un cierto sentido, no hay ningún criterio empírico estricto que proporcione el criterio constitutivo de la identidad personal. Lo característico de la identidad personal, frente a otras identidades, sería algo que escapa al análisis, no porque haga referencia a una substancia inmaterial e inmutable, una substancia independiente de la mente y del cuerpo en que se albergaría, sino porque, dependiendo de ese cuerpo y esa mente, precisando el soporte que las continuidades física y psicológica le garantizan, no se reduce a ellas. Me refiero a la autoconciencia que el hombre tiene de sí mismo, que no se reduce a la capacidad de tener autoconciencia, sino que está forjada en una cultura y en un entorno histórico concretos. La identidad de una persona no se apoya en algo que permanezca inalterable a lo largo de todos los cambios; se apoya, en primer lugar, en la capacidad para orientarse hacia el futuro y reconocerse en él; en proyectarse hacia delante, hacia lo que todavía no es; en establecer fines, en disponerse a ser; pero siempre desde lo que ya se es, desde la propia perspectiva, desde una autointerpretación ya dada. Un célebre ejemplo de Kojève³³, en el que explica la peculiaridad del

32 Wittgenstein, L.: *Zettel*; citado en Parfit: *op. cit.*, p. 515, nota 1.

33 Kojève, A.: *Hegel, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur le Phénoménologie de l'Esprit*; Paris: Gallimard, 1947; citado en Casado, M. (Comp.): *Estudios de bioética y derecho*; Valencia: Tirant lo Blanc; 2000; p. 349.

tiempo histórico, puede aclarar un poco más este punto. Tomemos a César paseando de noche a orillas del Rubicón. César está pensando en un golpe de Estado, en la guerra civil, en la conquista de Roma y en la dominación mundial. Ese proyecto de futuro tiene ya una existencia real en el cerebro de César, incide en su presente; César se pasea *porque* piensa en el futuro. Ahora bien, supongamos que el paseante fuera un adolescente romano que sueña con la dominación mundial, con un proyecto, por lo demás, idéntico al de César. Imaginemos, incluso, que todos sus estados mentales son idénticos a los de César. La situación es ahora completamente diferente: no es el adolescente, sino César, quien tiene la posibilidad de llevar a cabo sus proyectos. Una posibilidad que no consiste meramente en la posesión de unos estados psicológicos, sino también en factores externos: César tiene legiones a su mando, tiene prestigio en el ejército, cuenta con el respeto de sus subordinados. Que su proyecto sea posible se debe a su pasado, es decir, al conjunto de sus acciones de lucha y trabajo efectuadas en distintos presentes en función del proyecto, es decir, del futuro. Así, la persona que César es cuando se pasea por el Rubicón, es algo que no puede reducirse al análisis de sus estados mentales o de su organización celular en un momento dado: quién es alguien sólo puede ser determinado por su biografía.

Por todo ello, si bien sería una exageración afirmar, con Ortega, que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, habría que aceptar que el hombre no sólo tiene naturaleza, sino también historia. Al fin y al cabo, el concepto de «persona» surge en occidente en un momento histórico concreto, a raíz de una nueva mentalidad que se instaura al expandirse el cristianismo; por eso mismo, también, no resulta una objeción el que en una cultura como la budista, de tradición tan diferente a la nuestra, el concepto de persona sea rechazado. Y es precisamente en este concepto de «persona» en el que se apoyan muchas de las cosas que importan, mejor dicho, que nos importan, que son, por cierto, distintas de las que importan desde una perspectiva budista o de cualquier otro tipo. En definitiva, creo que la especificidad de la identidad personal respecto de otras identidades radica en la combinación de las características tanto naturales como sociales de las personas: unos seres que completan su desarrollo en el marco de una cultura concreta. La filosofía analítica se ha mostrado tradicionalmente reticente a incluir los factores culturales en sus teorías sobre la identidad personal, optando, en su lugar, por enfoques reduccionistas y naturalistas. Sin embargo, esto no implica que ese sea el único camino posible: el «Materialismo no reductivo» de J. Margolis³⁴, la «Identidad narrativa» de Marya Schechtman³⁵ o el «Personalismo analítico» de S.E. Cuypers³⁶ constituyen buenos ejemplos de cómo abordar el problema de la identidad personal tratando de evitar las aporías clásicas de los enfoques reduccionistas, sin por ello renunciar a los presupuestos analíticos³⁷.

34 Margolis, J.: *Persons and Minds. The Prospects of Nonreductive Materialism*; Dordrecht: Reidel; 1978.

35 Schechtman, M.: *The Constitution of Selves*; Ithaca; Cornell University Press; 1996.

36 Cuypers, S.E.: *Self-Identity and Personal Autonomy*; Aldershot; Ashgate; 2001.

37 Aunque no es mi propósito analizar, ni siquiera superficialmente, estos últimos tres enfoques en el presente trabajo, quizá no esté de más apuntar, al menos, los planteamientos generales que proponen estos tres autores. J. Margolis sostiene la inadecuación de un enfoque naturalista para el resolución del problema de la identidad personal, dado el carácter de «entidades culturales» que tienen las personas. Estas, afirma, «son seres sentientes que pueden emplear el lenguaje y la autorreferencia [...] y cuya existencia real depende de fuerzas causales cualificadas culturalmente, que explican cómo aquellas llegan a emerger a partir de los cuerpos físicos en que están encarnadas» (*op. cit.*, p. 7). Schechtman, por su parte, defiende la conveniencia de una identidad personal que «esté relacionada con la capacidad de contruir narrativas autobiográficas coherentes y con el establecimiento de actividades e interacciones que definan la vida de las personas», sin que ello conlleve la adopción de planteamientos hermenéuticos (*op. cit.*, p. IX). Por último, Cuypers sostiene, desde una perspectiva strawsoniana, que «el objetivo final de una metafísica descriptiva de la persona —unidad y totalidad contemplativas— sólo puede ser alcanzado por medio de una *síntesis conceptual*» (*op. cit.*, p. 7), y no por el mero *análisis*. En definitiva, Cuypers rechaza las teorías «atomistas» de la identidad personal, y aboga por un enfoque que considere a la persona como «un agente corporal, público y dinámico, que se relaciona con otras personas y con el mundo» (p. 73).

No me voy a resistir a concluir con una frase de Bertolt Brecht: «Me parezco a aquel que llevaba el ladrillo consigo / para mostrar al mundo cómo era su casa». Creo que estos versos ejemplifican el talante que, durante mucho tiempo, ha venido imperando en el seno de la tradición analítica en sus intentos de dar cuenta del complejo problema de la identidad personal desde una perspectiva reduccionista. Todos convendremos en que, sin ladrillos, no hay casa, pero querer reducir la casa a un montón de ladrillos o, más aún, querer mostrar cómo es mi casa a partir solamente de sus ladrillos o de la mera suma de todos sus componentes puede resultar una tarea que, por mucho ingenio que mostremos, parece condenada al fracaso. Quizá, después de todo, la manera más sensata de mostrarle a alguien cómo es mi casa sea invitándole a traspasar el umbral.