



Universidad de Concepción

Dirección de Postgrado

Facultad de Humanidades y Arte – Programa de Magíster en Filosofía

**UNA DEFENSA DEL MODELO NO POSESIVO DEL YO:
DE LA POSIBILIDAD DE EXPERIENCIAS SIN SUJETO**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

ANGELO ANTONIO BRIONES BELMAR

CONCEPCIÓN-CHILE

2016

Profesor Guía: Dr. Francisco Javier Vidal López

Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción

A mi Madre



Agradezco al Dr. Javier Vidal, profesor del departamento de filosofía de la Universidad de Concepción, por todo su apoyo, dirección y paciencia durante estos años. En parte la realización de esta tesis es gracias a su persona. También quisiera agradecer al Dr. Oscar Benito Vicente por su buena disposición para guiarme sobre cómo debería entender el concepto de persona de Derek Parfit. Agradezco, de igual forma, a Rolando Núñez por su apoyo como profesor y también como un amigo durante todo este tiempo. Y en general me gustaría agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, y esperar que siga siendo un refugio para el desarrollo de la filosofía como disciplina.

Quisiera igualmente agradecer a mis padres por su apoyo incondicional. Como también a mis amigos Daniel Mora, Fabián, Alejandro y José Benavides por ser un soporte cuando más lo necesitaba. Dar las gracias igualmente a mi amiga Romina Abaroa y mis amigos, Max Olmos, Robert Clasing, Oliver Venegas y Rodrigo Fernández, por haber ayudado de diferentes formas la culminación de este proceso.

Finalmente, quisiera agradecer a Carolina Cabeza por nunca haber dejado de creer en mí.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	06
1. CAPÍTULO PRIMERO:	
LOS TRES MODELOS DEL YO.....	10
1.1. Modelo cartesiano del Yo.....	11
1.2. Modelo strawsoniano de persona.....	15
1.3. Modelo no posesivo o sin sujeto del Yo.....	22
1.3.1. Una nueva formulación del Modelo no posesivo del Yo.....	26
1.4. Las críticas de Strawson al modelo no posesivo del Yo.....	33
2. CAPÍTULO SEGUNDO:	
DEFENSA DEL MODELO NO POSESIVO DEL YO.....	37
2.1. Respuesta a (C1).....	37
2.1.1. Reformulación del modelo no posesivo del Yo: cerebros y experiencias.....	39
2.1.2. Modelo no posesivo del Yo y la metafísica de la sustancia y el atributo.....	50
2.1.2.1. Problemática del concepto de persona desde la metafísica de la sustancia y el atributo.....	56
2.2. Respuesta a (C2).....	59
2.2.1. Enunciados de tercera persona desde el modelo no posesivo del Yo: soporte ontológico y referencia diferida.....	64
3. CAPÍTULO TERCERO:	
ANÁLISIS Y OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE PERSONA DE DEREK PARFIT DESDE EL MODELO NO POSESIVO DEL YO.....	69
3.1. El modelo de persona de Parfit.....	71
3.2. <i>Mi División</i> y el <i>Argumento del Hospital</i> : problemas sobre la identidad de las personas y de las experiencias.....	76
3.3. Consideraciones sobre identidad y dependencia en Parfit.....	85
3.4. Crítica al concepto de persona de Parfit.....	88

CONCLUSIONES.....94
BIBLIOGRAFÍA.....101



INTRODUCCIÓN

Cuando generalmente se piensa sobre lo que es el tener una experiencia, la intuición trivial sobre este fenómeno nos dice que la posesión de una experiencia es por parte de un *sujeto*. Esta visión es ampliamente aceptada, aunque muchas veces no se tenga una idea clara sobre la naturaleza del sujeto que tiene experiencias. Por ejemplo, si tomamos esta idea en términos amplios, tenemos que al decir cosas como “Juan tiene dolor de muelas”, parece que nos referimos a un sujeto de la experiencia en cuestión, en este caso Juan, aun cuando no sepamos muy bien qué es a fin de cuentas ser Juan. Si nos situamos en una posición más estricta, sucede que al hablar sobre lo que es el tener una experiencia, debemos determinar la naturaleza del sujeto que tiene la experiencia, y la manera como la experiencia se relaciona con ese sujeto. Por ejemplo, si pensamos que el sujeto que tiene experiencias es en realidad una suerte de espectro inmaterial que ocupa un cuerpo material, tenemos que la naturaleza del sujeto es de orden inmaterial y que por tanto la relación de la experiencia con el sujeto es tal que no parece necesaria la existencia del cuerpo como determinando la relación de la experiencia con el espectro inmaterial. En efecto, ese espectro inmaterial podría ocupar algún cuerpo diferente del que en realidad ocupa y, sin embargo, tener la misma experiencia.

La investigación que a continuación se realiza trata sobre este tema, con la intención de defender un modelo que explica la posesión de las experiencias sin necesidad de comprometerse con la existencia de un sujeto de experiencia. El modelo a defender, que lleva por nombre *Modelo no posesivo o sin sujeto del Yo*, procede de ciertas formulaciones pertenecientes al pensamiento de L. Wittgenstein. Sin embargo, como ha sido señalado muchas veces, como por ejemplo por Saúl Kripke (Kripke 2006, p. 133), podemos encontrar como antecedente de las ideas que componen este modelo, cierta idea proveniente del pensamiento de D. Hume.

Hume expone, en su *Tratado de la naturaleza humana*, la idea de que no parece haber algo así como un sujeto que sea el poseedor de las experiencias, entendido como una entidad simple, ya que siempre que se da la ocasión de la introspección lo único que se aprehende, en estricto rigor, no es nada más que las experiencias mismas. La idea en cuestión es la siguiente:

“Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro *Yo* es algo que en todo momento somos íntimamente consciente; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad (...) Desgraciadamente, todas estas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguno del *yo* de la manera en que aquí se ha explicado. (...) En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción” (Hume 1998, pp. 353- 355)

Como es posible advertir en esta cita, la cuestión de si realmente existe algo así como un *Yo* o sujeto *simple, persistente y directamente aprehensible* se determinaría para Hume en base al mecanismo de la introspección, con el resultado de que tal mecanismo en ningún caso revela que haya un *Yo* o sujeto que posea las experiencias, pues solamente se muestran las percepciones y, en última instancia, las relaciones de unas percepciones con otras percepciones. Ciertamente lo que Hume dice está dirigido a la concepción de sujeto que presentó en su momento Descartes (la cual se revisará en el primer capítulo). Ahora bien, si nos atenemos *fuertemente* a lo que Hume expresa, tendríamos como consecuencia que allí donde Descartes dice que un juicio tal como “Yo tengo un picor” conlleva un conocimiento directo e indudable del *Yo/Ego*, para Hume lo único cierto es el picor mismo. Ya que, según lo anterior, cada vez que tuviéramos una experiencia no seríamos conscientes “de ninguna entidad que sea la que ‘tenga’ el picor, ‘tenga’ el dolor de cabeza, la percepción visual, y lo demás; sólo [para Hume] somos conscientes del picor, el dolor de cabeza o la percepción visual” (Kripke 2006, p. 132).

La relación entre el modelo no posesivo y el pensamiento de Hume descansa a fin de cuentas en que ambas posturas niegan la existencia de un sujeto como poseedor de las experiencias. Desde luego, en el caso de Hume se trata sólo del sujeto *cartesiano*, pues desde cierta lectura esto no significa negar la existencia de *algún* sujeto de experiencia de naturaleza distinta a la del sujeto cartesiano. Por el contrario, el modelo no posesivo que se propondrá consiste en la negación de un sujeto de experiencia bajo cualquier concepción,

aunque se examinarán particularmente algunos modelos paradigmáticos. Pero es claro en última instancia que el planteamiento de Hume sobre el Yo o sujeto constituye, por las razones mencionadas, un antecedente relevante para el modelo no posesivo.

A continuación, pasaré a mencionar brevemente la manera en que se desarrolla la presente investigación.

En el primer capítulo mostraré dos modelos, el modelo cartesiano y el modelo de persona propuesto por Peter Strawson, que tratan de explicar la posesión necesaria de las experiencias (o, lo que es lo mismo, la identidad e individuación de las experiencias) en términos de la existencia de un sujeto de experiencia; el tercer modelo es el modelo no posesivo, que, en esta primera versión, sólo otorga un cierto rol explicativo al cuerpo. Posteriormente, se expondrán dos críticas que se realizan al modelo no posesivo desde la filosofía de Strawson. La intención general de este primer capítulo es contrastar los modelos paradigmáticos acerca de la posesión de las experiencias que están representados por las posturas de Descartes, Strawson y el modelo no posesivo, para luego, a través de las críticas que realiza Strawson al modelo no posesivo, ver los problemas conceptuales en los que el modelo no posesivo podría incurrir.

En lo que respecta al segundo capítulo, se ofrecerán respuestas a las críticas planteadas al modelo no posesivo en el primer capítulo. A la crítica según la cual el modelo no posesivo no consigue explicar la posesión de las experiencias en términos del cuerpo, que sólo da cuenta de una posesión contingente, se responderá introduciendo ciertos elementos adicionales al planteamiento original del modelo no posesivo, de tal manera que se llega a proponer una reformulación de ese modelo en términos de criterios *cerebrales*. Esto trae consigo dar cuenta a un nivel metafísico de la forma en que se debe entender la posesión necesaria de las experiencias por parte de un cerebro particular, sin incurrir en tomar el cerebro particular como un sujeto de experiencia. Adicionalmente a esto, la respuesta a la segunda crítica, según la cual el modelo no posesivo incurre en un cierto tipo de dualismo dado que las propiedades mentales y las propiedades físicas no se predicarían de la misma entidad, se hará desde el análisis de los enunciados psicológicos que se encuentra en Wittgenstein.

En el último capítulo se examinará un cuarto modelo que intenta explicar la posesión e identidad de las experiencias, basado en el pensamiento de Derek Parfit. La intención aquí es comparar y contrastar este cuarto modelo con las ideas defendidas a lo largo del segundo capítulo, específicamente las ideas sobre la posesión necesaria de las experiencias por parte de un cerebro particular. Se mostrará así que, a pesar de haber ciertas similitudes entre el modelo de Parfit y el modelo no posesivo respecto al rol del cerebro en la explicación, sin embargo, ambas propuestas son incompatibles en relación a la existencia de un sujeto de experiencia. En este sentido, se terminará argumentando que el modelo no posesivo es más plausible que el modelo de Parfit, en cuanto que ese modelo goza de cierta ventaja explicativa por sobre el modelo de Parfit.



1. CAPÍTULO PRIMERO: LOS TRES MODELOS DEL YO

En la presente sección se desarrollará, de acuerdo a lo establecido por P. F. Strawson en su obra *Individuos*, tres modelos teóricos que en sus planteamientos particulares intentan explicar y determinar en qué consiste la existencia de un sujeto y cómo se explica la posesión de las experiencias por parte del sujeto. La intención aquí es hacer una breve revisión de tales modelos, para posteriormente centrarse en el modelo no posesivo o sin sujeto del Yo, en virtud de que la intención esencial de este trabajo es presentar una defensa de dicho modelo. Ahora, es cierto que también se abordará el modelo del concepto de persona planteado por Strawson, pero esto se justifica en dos razones: primero, la defensa que se realizará del modelo no posesivo o sin sujeto será una defensa frente a determinadas críticas que Strawson expone contra este modelo. Por tanto, comprender en parte qué es lo que Strawson sostiene con respecto a los sujetos y sus experiencias permite comprender más claramente el sentido de las críticas de Strawson al modelo no posesivo o sin sujeto del Yo. Segundo, cuando se avance en la defensa del modelo no posesivo del Yo se asumirán ciertas ideas que, en un sentido específico, son ideas sostenidas por Strawson. Un claro ejemplo de esto es cuando se sostenga la tesis de dependencia ontológica. Entonces, exponer las ideas de Strawson será de utilidad al momento en que se sostengan ciertas tesis en el desarrollo de la defensa del modelo no posesivo o sin sujeto del Yo.

La forma de desarrollo que se seguirá será describir primero (1) el modelo cartesiano del Yo. Es importante advertir que este modelo no será abordado en profundidad. Primero se mostrará la tesis general del cartesianismo sobre el Yo, para luego desarrollar ciertas críticas sobre este modelo. Posteriormente, se expondrá (2) el modelo strawsoniano de persona. Como ya se indicó más arriba, aquí se realizará una exégesis de dicho modelo, por tanto no se entrará a mostrar críticas al modelo de Strawson, ya que aquello sería una discusión bastante extensa que perfectamente podría ser el tema central de algún otro trabajo. La intención esencial al presentar este modelo, como se indicó también más arriba, es comprender la base teórica desde la que Strawson critica al modelo no posesivo o sin sujeto del Yo. Finalmente, se desarrollará (3) el modelo no posesivo del Yo. Aquí se expondrá brevemente las razones del por qué se sostiene este modelo, como en qué

sentido se dice que no existe un Yo como un sujeto de experiencias o por qué se sostiene que desde las experiencias no intencionales carece de sentido decir que hay un sujeto de experiencias que comparece en tales experiencias. Posteriormente, se conceptualizará este modelo, en los términos propuestos por Strawson. Como última cosa, cabe mencionar que, siendo el interés de este capítulo el de establecer una especie de marco de referencia sobre el tema del Yo, las críticas realizadas por Strawson al modelo no posesivo del Yo se trabajarán en una sección aparte a la presente sección.

De acuerdo a Strawson, a diferencia del modelo (2), el modelo strawsoniano de persona, los modelos (1) cartesiano y (3) no posesivo, presentan problemas tanto en su conceptualización (o no conceptualización) de un Yo como en la descripción del uso del término “yo”.

1.1. MODELO CARTESIANO DEL YO

Según este modelo, cuando hablamos de una persona realmente nos estamos refiriendo a dos substancias distintas, dos substancias de diferente tipo, cada una de las cuales tiene sus propios estados y propiedades; y ninguno de los estados y propiedades de cualquiera de ellas puede ser una propiedad o estado de la otra (Strawson 1989, p. 97). Una de estas substancias, es una substancia inmaterial que posee propiedades mentales (Descartes 2011, p. 211), y que por ello mismo es un Yo (o Ego)¹, mientras que la otra substancia es una substancia material, que constituye lo que es el cuerpo físico (Descartes 2011, p. 212). Además, a un nivel epistémico, mientras que el cuerpo es un objeto públicamente observable, las propiedades de la substancia mental sólo pueden ser conocidas privadamente por el propio Yo. La función del Yo es proporcionar un sujeto de experiencias irreductible, un poseedor de las diversas propiedades mentales, tales como pensar, desear, imaginar, etc. Pues, en este planteamiento un cuerpo material no puede concebirse como sujeto de experiencias, sino que sólo como supuesto o soporte de propiedades físicas, tales como tener un determinado tamaño, peso, etc. Por ello mismo, al considerar las distintas propiedades que se atribuyen a una persona, se debe concluir, por un

¹ Un Yo para Descartes es una cosa (o substancia) completamente simple e indivisible, donde esta cosa (o substancia) no está hecha de nada en absoluto.

lado, que las propiedades mentales sólo pueden ser adscritas a la substancia mental y, por otro lado, que las propiedades físicas sólo pueden ser adscritas al cuerpo.

Ahora bien, en términos gramaticales esto implica que un enunciado sobre una persona podría analizarse, eventualmente, de tres formas, tal como lo propone Strawson:

“o bien el sujeto gramatical del nuevo enunciado sería la designación de un cuerpo o parte de un cuerpo o bien sería la designación de una mente o conciencia o bien el enunciado original habría de resolverse en dos enunciados separados, uno que trataría de la mente y el otro que lo haría de un cuerpo” (Strawson 1995, p. 141).

Analicemos brevemente esta cita. Un enunciado sobre una persona es básicamente una adscripción de una determinada propiedad a alguna persona. El sujeto gramatical (sujeto de la oración) de un enunciado del tipo “X es F” hace referencia a la persona X de la cual se está predicando una determinada propiedad F. Entonces, en el modelo cartesiano del Yo, la referencia del sujeto gramatical “X” puede ser: (a) al cuerpo de la persona o (b) a la mente de la persona o (c) habría de realizarse un enunciado sobre la mente y otro enunciado sobre el cuerpo. La razón de que sean posibles las interpretaciones (a), (b) o (c) es que, según el cartesianismo, las propiedades de una substancia mental no pueden ser propiedades de una substancia material (y viceversa). Y en tanto que una persona es, por un lado, una substancia mental y, por otro lado, una substancia física, cada vez que se dice algo de ella, eso que se dice podría ser analizable en (a), (b) o (c). Consideremos, por ejemplo, el enunciado “X tiene un dolor de cabeza”, que es la adscripción de una propiedad mental.

Según la interpretación (a), se diría:

“X[cuerpo] tiene un dolor de cabeza”. De acuerdo a esto, el enunciado es verdadero sólo si el dolor de cabeza se reduce finalmente a una propiedad física, pues “X” haría referencia al cuerpo de la persona, que no puede tener propiedades mentales.

Según la interpretación (b), sería:

“X[mente] tiene un dolor de cabeza”. En este caso, la verdad del enunciado implica que el dolor de cabeza es una propiedad mental irreductible a cualquier propiedad física, por cuanto “X” haría referencia a la mente de la persona, que no puede tener propiedades físicas.

Finalmente, la interpretación (c), sería:

Afirmar tanto (a) como (b); o sea, al hablar del estado mental de una persona, habría de hablarse siempre con dos enunciados, uno como (a) donde “X” hace referencia al cuerpo y uno como (b) donde “X” hace referencia a la mente.

Esta problemática de orden gramatical, que incurre en no presentar con claridad qué cosa, a fin de cuentas, es lo que *soporta* las distintas adscripciones que se realizan en enunciados de primera persona, no es el único problema que se pueda advertir en las tesis cartesianas. A continuación mencionaré brevemente dos problemas²: (a) El problema de la identificación del Yo, el cual mostraría cierto problema a un nivel epistémico, y (b) El problema de la interacción Yo-cuerpo, el cual muestra las consecuencias a nivel físico de lo que es sostener un dualismo del tipo cartesiano.

(a) El problema de la identificación del Yo.

Strawson expone este problema en su trabajo *Yo, mente y cuerpo*, en los siguientes términos. Para el cartesiano el concepto de lo mental no es un concepto derivable del concepto de ser humano, si se asume que el concepto de ser humano involucra el concepto de ser físico o material. Una teoría que asuma que el sujeto de experiencias es el ser humano sería una teoría no cartesiana, en cuanto que entendería el concepto de lo mental como algo lógicamente derivado de un ser humano particular (Strawson 1995, p. 143). El problema de esto es que el cartesianismo, a diferencia de la teoría no cartesiana, no puede identificar la entidad a la que se refieren enunciados tales como “X tiene un dolor” o “X cree firmemente que P”, dado que tal entidad es de orden inmaterial y, por definición, empíricamente inaccesible. En cambio, la teoría no cartesiana sí puede dar cuenta de la identificación de la entidad a la que los enunciados mencionados refieren, en virtud de que, desde sus planteamientos, se puede decir que X es aquel ser humano que se comporta de tal

² Los problemas que se mencionan a continuación son sólo algunos de los variados problemas que se han sugerido en la extensa obra filosófica que trata sobre el dualismo de Descartes. Un ejemplo de esto es el icónico libro *El concepto de lo mental*, de G. Ryle, en donde se expone que la teoría cartesiana, como las teorías que suponen tesis cartesianas, incurren en lo que él llama “error categorial”. Otra crítica que tampoco aquí se ha considerado es lo que se conoce generalmente como el argumento del lenguaje privado, expuesto por L. Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*. Cabe señalar que este argumento no se restringe a ser solamente una crítica al cartesianismo.

o cual forma o X es aquel ser humano que está dispuesta a actuar en el mundo para conseguir tal o cual fin, respectivamente.

Más aún, el cartesiano no está en condiciones de sostener que X es un Yo distinto del ser humano, en cuanto que hablar de mentes o sujetos de cualquier tipo exige, al menos, estar en condiciones de “conocer la diferencia entre *una* de esas cosas y *dos* de ellas” (Strawson 1995, p. 144). Para la teoría no cartesiana aquí esbozada esto no es problema alguno ya que, asumiendo que lo mental es derivado del concepto de ser humano, se tiene que al identificar un ser humano se está identificando (derivadamente) su mente particular como diferenciada de cualquier otra mente. Pero, desde el momento en que el cartesiano no está en condiciones de diferenciar una mente individual, ocurre que es lógicamente posible que cuando un *hombre cartesiano* habla, haya “al mismo tiempo mil almas pensando simultáneamente los pensamientos que expresan sus palabras, que tienen experiencias cualitativamente indistinguibles de las que él, el hombre, afirma tener (...)” (Strawson 1995, p. 145). Es decir, la idea de que, cuando se habla de un Yo o una mente, se habla de un Yo o una mente particular no es una idea que, desde el cartesianismo, pueda justificarse, porque ello requiere la aplicación de criterios objetivos de diferenciación, como el criterio de localización espacial, que el cartesiano no puede utilizar. Así, el cartesiano no puede justificar la unicidad de la mente o Yo a partir de la unicidad de un cuerpo material.

(b) El problema de la interacción Yo-cuerpo.

Este problema se puede examinar desde el tratamiento que E. J. Lowe hace de las objeciones empíricas a la interacción dualista, que realiza en su obra *Filosofía de la mente*. Lowe establece que un rasgo importante de la teoría de Descartes, del cual se seguiría la idea del dualismo interaccionista, es aquel que dice que el Yo (la mente) actúa sobre un cuerpo sólo mediante la alteración de la *dirección* del movimiento de los espíritus animales, y no comunicándoles un nuevo movimiento (Lowe 2000, p. 30). Pero, tal como lo señala Lowe, desde las leyes modernas del movimiento, postuladas por primera vez por Newton, sucede que alterar la *dirección* del movimiento de un cuerpo M implica, a su vez, alterar el *momento*³ de ese cuerpo M. Más aún, desde la ley de inercia newtoniana, sucede que un cuerpo M sólo puede experimentar un cambio en su velocidad inicial si sobre él actúa una

³ El *momento* de un cuerpo es el producto de su masa por su velocidad.

fuerza cuya resultante no sea nula. Por tanto, parece que cualquier cambio de los espíritus animales en la *dirección* del movimiento habría de ser la consecuencia de una *fuerza* que actuara sobre los espíritus animales (Lowe 2000, p. 31). Pero parece que el cartesianismo excluye esta posibilidad, ya que el Yo (o mente), siendo una entidad no física, no puede ser la fuente de esa fuerza. De esta manera, sostener un dualismo requeriría, a la luz de las leyes modernas del movimiento, o rechazar que el Yo (o mente) sea una substancia no material o rechazar que los estados mentales sean distintos de los estados físicos (Lowe 2000, p. 31). Elegir entre una u otra alternativa implicaría negar, por definición, los propios postulados del cartesianismo, es decir, las consecuencias de sostener un dualismo del tipo que sostiene Descartes, según lo que expone Lowe, trae consigo, a fin de cuentas, incoherencias internas a la propia teoría.

1.2. MODELO STRAWSONIANO DE PERSONA

Strawson concibe un sujeto de experiencias como una entidad de cierto tipo a la cual él denomina persona, donde ésta es una entidad única de la que pueden predicarse tanto estados de conciencia como características corpóreas (Strawson 1989, 104). Esto quiere decir que existe una sola entidad que soporta distintos tipos de adscripción, tanto de orden mental como de orden físico. Postular una entidad de este tipo requiere concebirla como irreductible a otras entidades. De lo contrario, podría suponerse que una entidad soporta distintos tipos de adscripción en virtud de que está *constituida* por entidades específicas, posiblemente irreductibles ellas mismas, cada una de las cuales soporta un tipo específico de adscripción.⁴ Por esta razón, el concepto de persona es primitivo, en el sentido de que no podría, por ejemplo, analizarse en los conceptos de sujeto de experiencias, por un lado, y de cuerpo humano, por el otro. Recordemos que para este autor “el concepto de persona es lógicamente previo al de una conciencia individual” (Strawson 1989, p. 106). O sea, es previo a cualquier conceptualización en la cual se pueda incurrir, ya sea pensando un sujeto por un lado, y un cuerpo, por otro lado.

⁴ Un paradigma de esto es una persona cartesiana, según lo que hemos dicho. Esta persona está, de algún modo, compuesta por dos substancias, cada una de las cuales soporta un tipo específico de adscripción, a saber, adscripciones de orden mental, por un lado, y adscripciones de orden físico, por otro. Y ninguna adscripción de una substancia puede ser adscripción de la otra substancia.

Por otra parte, Strawson sostiene que un sujeto de experiencias tiene que ser reconocible en la sucesión de sus estados de conciencia o no podríamos referirnos a él. La forma en que se garantiza la referencia al sujeto de experiencias es considerando el cuerpo como una dimensión de la persona (de hecho, por eso puede decirse que una persona soporta predicados de orden físico). De acuerdo a esto, los estados de conciencia⁵ o experiencias son experiencias de una persona que puede ser identificada corporalmente (Strawson 1989, p. 100). Que una persona pueda ser identificada de tal forma implica que puede ser identificada como un sujeto único y diferente de otros sujetos o de alguna otra cosa, es decir, puede ser identificada y reidentificada sin dependencia a algún tipo de particular⁶ ajeno a la clase de particular que la persona es (Strawson 1989, p. 58). Sin embargo, no se debe caer en el error de pensar que se está identificando una persona con el cuerpo. Según Strawson, un cuerpo no es un sujeto de experiencias. La razón de esto es que del cuerpo sólo se pueden predicar propiedades de orden físico. Strawson conceptualiza el género de predicados de orden físico como M-predicados: “[Este] género de predicados consiste en los que se aplican también con propiedad a cuerpos materiales a los que no soñaríamos con aplicar predicados que adscriben estados de conciencia” (Strawson 1989, p. 107). Es claro que los M-predicados, tales como “pesa 140 libras”, “está en la salita”, etc., son predicados que pueden ser aplicados a cualquier tipo de cosa material, no sólo a las personas. Ahora bien, de la cita anterior se sigue que, como los M-predicados pueden aplicarse a cualquier cosa material, incluyendo aquellas “de las que no soñaríamos con aplicar predicados que adscriben estados de conciencia”, el cuerpo como tal, o la dimensión corpórea de la persona, no podría explicar la pertenencia de una experiencia como una pertenencia necesaria. Este punto jugará un papel fundamental más adelante.

Otra tesis relevante del concepto strawsoniano de persona es la que dice que las experiencias deben su identidad a la persona que las tiene (Strawson 1989, p. 100). Esta tesis supone que aquello que determina a las experiencias como lo que son es que hayan sido tenidas por una persona en particular. Por eso, las experiencias deben su identidad necesariamente a esa persona. La identidad del sujeto de las experiencias se transfiere a las

⁵ Los términos “estados de conciencia” y “experiencias” serán usados indistintamente. Para el interés de este trabajo no es necesario diferenciar tales nociones.

⁶ En el siguiente apartado se explicará la idea de particulares, introducida por Strawson en relación al tema del cuerpo y del concepto de persona.

experiencias tenidas por ese sujeto de experiencias. A su vez, este carácter de dependencia necesaria respecto al sujeto de experiencias implica que no pueda haber experiencias sin sujeto. Esta última idea es, según la considera Galen Strawson⁷ en *La realidad mental*, la tesis de Frege, la cual dice que: “Una experiencia es imposible sin un sujeto de la experiencia” (Strawson, G. 1997, p. 148). Desde luego, en el presente contexto el “sujeto de la experiencia” de la tesis de Frege es la persona de Strawson.

Con lo anterior tenemos que si una experiencia es imposible sin un sujeto de experiencia, donde ese sujeto de experiencia es una persona, sucedería, entonces, que no podría haber experiencias sin que haya personas. Adicional a esto, por la tesis mencionada más arriba que dice que las experiencias deben su identidad a las personas, tendríamos que además de que no podría haber experiencias sin que haya persona, sucedería, también, que las experiencias de una persona no podrían ser experiencias de una persona diferente. Analicemos brevemente esto último. Supongamos que contrariamente a lo recientemente dicho, pensáramos que la experiencia de un sujeto X pudiese ser tenida por otro sujeto Y, eso significaría, a fin de cuentas, transferir la identidad de esa experiencia, consistente en ser tenida por el sujeto X, al sujeto Y, lo cual es lógicamente imposible, dado que, por definición, la identidad de una determinada experiencia depende de la posesión de esa experiencia por parte de un sujeto en particular. En otras palabras, la identidad de las experiencias es lógicamente no-transferible. Concebir la posibilidad de que una experiencia de un sujeto X pudiese ser tenida por un sujeto Y sería, desde la propuesta de Strawson,⁸ algo así como imaginar transferir la identidad del sujeto X al sujeto Y, lo cual no parece en ningún sentido coherente.

Entonces, los aspectos centrales del concepto strawsoniano de persona son: primero, una persona debe ser entendida como un sujeto de experiencias que es irreductible, continuo e identificable mediante su dimensión corpórea; y segundo, la identidad de las experiencias depende de la identidad de la persona. Ahora bien, puede desprenderse un tercer aspecto central del concepto de persona, un aspecto de orden semántico, suponiendo,

⁷ Siempre que me refiera a alguna idea de Galen Strawson, se advertirá que se está hablando precisamente de este pensador. Cuando se mencione solamente el apellido “Strawson”, se estará haciendo referencia a Peter Strawson.

⁸ Nótese que, cuando hablemos del modelo no posesivo o sin sujeto, la idea de que una experiencia de un cuerpo X pueda ser tenida por un sujeto Y aparecerá como una consecuencia plausible.

como hace Strawson, que en oraciones psicológicas de primera persona, tales como “Yo imagino un cuerno sobre mi cabeza” o “Yo veo luces azules”, el término “yo” hace referencia al sujeto que es el usuario del término “yo”. En efecto, ese sujeto del cual se predicen características mentales es, según el concepto strawsoniano, la misma persona de la cual también se predicen características corpóreas, como en oraciones del tipo “Yo peso 70 kilos” o “Yo tengo el cabello negro”. Al reconocerse una entidad que soporta predicados tanto de orden mental como de orden físico se puede sostener, en términos semánticos, que cualquier uso del término “yo” por parte de un mismo hablante refiere a una sola entidad; para Strawson esta entidad es la persona.

En este trabajo se dejará de lado la discusión sobre la relación entre los P-predicados y los M-predicados. No obstante, podemos mencionar de pasada que los P-predicados son predicados que al ser adscritos implican la posesión de conciencia por parte de aquello a lo que se adscriben (Strawson 1989, p. 108); esto quiere decir que el adscribir un P-predicado, por ejemplo, en el enunciado “Yo tengo dolor de muelas”, implica que aquello a lo que se adscribe el P-predicado, aquello a lo que refiere este uso de “yo”, tenga conciencia de sí como sujeto que tiene, en este caso, dolor.⁹ Como señalamos, los M-predicados son predicados que se adscriben a cualquier cosa material. Es evidente que, en el planteamiento de Strawson, a una persona se adscriben P-predicados y M-predicados, pero no es el caso que a una entidad material que no sea una persona se le puedan adscribir igualmente P-predicados y M-predicados.

Antes he mencionado que, para Strawson, la naturaleza de la posesión de las experiencias por parte de una persona es de orden necesario. Para clarificar este supuesto, me centraré en desarrollar la idea de posesión necesaria entre un sujeto y sus experiencias, de acuerdo a determinados lineamientos strawsonianos. Comencemos analizando lo que se entiende trivialmente por posesión. Por ejemplo, cuando hablamos de que a una cierta persona A le pertenece un libro porque esa persona compró el libro, a su vez pudiera ser el caso que el libro hubiera pertenecido a otro, si hubiese sido otro el que hubiese comprado ese libro. Hay un tipo de relación de posesión entre la persona A y el libro, pero en sentido

⁹ Una observación importante sobre los P-predicados es que no todas las clases de P-predicado se adscriben, para uno mismo, en base a la observación de criterios comportamentales (Strawson 1989, p. 109). Este tipo de P-predicados serían aquellos que se adscriben cuando decimos, por ejemplo, “Me siento cansado, estoy deprimido tengo un dolor” (Strawson 1989, p. 109).

estricto es una relación de orden contingente, ya que el libro podría haber estado en esa relación de posesión con cualquier otra persona que lo hubiese adquirido. Por el contrario, si alguien dijera que entre la persona A y el libro hay una relación de posesión que es necesaria, estaría diciendo que no puede ser el caso que ese libro hubiera pertenecido a alguna otra persona distinta de la persona A. Pero no parece tener sentido sostener una idea así con respecto a un libro o a cualquier cosa material. Sin embargo, dentro de la discusión sobre la posesión de estados de conciencia, la idea de una posesión necesaria parece lo más plausible de sostener, como vamos a ver.

Empecemos considerando que para Strawson, los estados de conciencia o experiencias dependen necesariamente de una persona para ser identificados. Desde luego, esto corresponde a una tesis epistémica, ya que a fin de cuentas se está hablando sobre las condiciones de posibilidad de identificar o reconocer los estados de conciencia. Según el análisis de Strawson sobre la identificación de particulares, existen particulares de cierta clase que pueden ser identificados por referencia a otro particular. La clase de particular por el cual serían identificados se consideran particulares básicos, una de cuyas propiedades es que puedan ser identificados sin referencia a ningún particular de otro tipo. Para Strawson, esta última clase de particulares serían los cuerpos materiales, ya que éstos pueden ser ubicados y referidos directamente en nuestro esquema conceptual. Entonces, se sostiene que existe una clase de particulares básicos que pueden ser identificados directamente y que a su vez son condición para identificar a un tipo de particular que carecen de este tipo de identificación inmediata, por así decirlo, a los cuales se les puede llamar “particulares no-básicos”. Entonces, un caso de dependencia epistémica por parte de un particular no-básico respecto a un particular básico sería un caso tal que no fuera posible identificar un particular no-básico sin la referencia a un particular básico. Para Strawson, el caso más cercano a este tipo de dependencia epistémica son los “particulares privados”, que es una clase cuyos miembros son las sensaciones y otros eventos mentales. (Strawson 1989, p. 44). La clase de particulares privados serían dependientes, para su identificabilidad, de la clase de particulares que son las personas¹⁰: “Una punzada de dolor de muelas o una impresión

¹⁰ Para Strawson, una persona es un sujeto de experiencias, pero este sujeto de experiencias no es independiente del cuerpo, según su análisis del esquema conceptual general y común que tenemos. Por el hecho de que el sujeto de experiencias de Strawson no sea concebible como independiente de un cuerpo, como él supone, es que las personas pueden ser un tipo de particulares básicos, ya que para Strawson el tipo

privada de rojo no pueden en general identificarse en nuestro lenguaje común excepto como la punzada que tal y cual persona identificada sufrió o sufre, la impresión que tal y cual persona identificada tuvo o tiene” (Strawson 1989, p. 45).

Sin embargo, con esto no estamos explicando la naturaleza misma de la posesión de las experiencias. Ya que cuando, por ejemplo, antes nos referimos a la posesión en el caso de un libro, más que hablar de la posibilidad de identificación, estábamos hablando de la posibilidad de existencia, en el sentido de que la existencia del libro es independiente de la persona a la cual le pertenece. En otras palabras, el libro está en una relación de dependencia contingente respecto a esa persona. Si, por el contrario, hubiera dependencia necesaria, resultaría que, por el hecho de que no puede ser el caso que el libro hubiera pertenecido a alguien distinto de la persona A, no podría existir ese libro sin que exista la persona A. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿puede justificarse la idea de una posesión necesaria, en términos de posibilidad de existencia, entre los particulares privados y las personas? Derek Parfit se cuestiona precisamente, en *Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales*, si es posible hablar de dependencia necesaria entre experiencias y personas del mismo modo que puede hablarse de la dependencia necesaria entre rozaduras o torceduras y objetos, esto, en el sentido de que es imposible concebir las rozaduras excepto como características que dependen necesariamente de la existencia de algunas superficies de objetos (Parfit 2004a, p. 299). Pero, dejando de lado la respuesta de Parfit¹¹ a esta cuestión, resulta ahora relevante usar el análisis de Parfit para saber si, según Strawson, la existencia de las experiencias depende necesariamente de la existencia de un sujeto.

Para comenzar, Parfit dice que existe un tipo de dependencia ontológica entre ciertos Xs y ciertos Ys, que es un tipo de dependencia *adjetival*, del tipo de que no es posible concebir la existencia de los Xs sin la existencia de los Ys, de igual forma como es imposible concebir las rozaduras sin los objetos de los cuales son rozaduras. Ahora bien, para que los Xs fueran *adjetivales* respecto de los Ys, se requiere al menos, lo siguiente:

de objetos que pueden concebirse como particulares básicos son los objetos materiales, que característicamente pueden ser identificados sin referencia a alguna otra clase de particular. Por tanto, las personas son particulares básicos.

¹¹ La posición de Parfit, en *Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales*, es que es posible concebir las experiencias sin la necesidad de concebir sujetos de esas experiencias. Esto se fundamenta esencialmente en la propuesta de que es posible un esquema conceptual *impersonal* (Parfit, 2004a, pp. 126-194).

- (a) Los Xs son, esencialmente, *de* o *en* los Ys.
- (b) No podría haber un X sin un Y.
- (c) Un X de un cierto Y no podría haber sido un X de un Y diferente.

Nos planteamos entonces si Strawson no sólo sostiene que las experiencias dependen para su identificación de los sujetos que las tienen (dependencia epistémica), como hemos visto, sino que además sostiene que las experiencias dependen *adjetivamente* de ellos (dependencia ontológica).

Primero, podemos encontrar (a) en Strawson cuando afirma que los *estados, eventos y procesos* son necesariamente *de*, o realizados o soportados *por*, cuerpos materiales o cosas poseedoras de cuerpos materiales (Strawson 1989, p. 49). De aquí se sigue que las experiencias, al ser estados, eventos o procesos, son necesariamente *de* una cosa poseedora de un cuerpo material, a saber: una persona.

La tesis (b) se puede analizar desde la siguiente sugerencia de Parfit acerca de lo que dice Strawson: para Strawson, parece que una experiencia no podría existir sin haber sido tenida, en un determinado momento, por una persona (Parfit 2004a, p. 162). Esto parece equivalente a la tesis de Frege, mencionada más arriba, a saber, que una experiencia es imposible sin un sujeto de la experiencia; en palabras específicas de Frege sería: “las representaciones necesitan un portador” (Frege 1956, p. 299). La tesis de Frege es, para Galen Strawson, una verdad necesaria en cuanto que una experiencia es necesariamente *para* alguien, lo cual correspondería a la dimensión subjetiva de la experiencia.¹² Además, la verdad de la tesis de Frege sería previa a cualquier conceptualización sobre la naturaleza del sujeto de experiencias o una persona. En efecto, la idea es que si hay una experiencia X, debe existir un sujeto de experiencias Y para que X exista, pero la naturaleza de Y queda indeterminada respecto a una variedad de propuestas, como ser un Ego, un ser humano o una persona en el sentido strawsoniano (Strawson, G. 1997, 148-149). Parece que Strawson, en *Individuos*, sostiene precisamente la tesis de Frege y, por tanto, sustenta (b).

¹² Frege dice que: “La pradera y las ranas que hay en ella, el Sol que las ilumina, están ahí, lo mismo si los mira que si no; pero la impresión sensorial de verde que tengo existe sólo a través de mí, yo soy su portador” (Frege 1956, p. 299). La impresión sensorial de verde es aquello que tendría un portador.

La tesis (c) la podemos encontrar en Strawson específicamente cuando afirma que la identidad de las experiencias depende de la identidad de las personas (Strawson 1989, p. 100), o sea, que la identidad numérica de una experiencia depende de *la* persona o sujeto que la tiene (Prades 2005, p. 100). Entonces, si hay tal dependencia, no puede ser que una persona B pueda tener una experiencia numéricamente igual que la de una persona A¹³, ya que, por definición, la identidad de esa experiencia depende de la posesión de esa experiencia por parte del sujeto A.

De esta manera, si el análisis anterior es correcto, se puede sostener que Strawson asume un tipo de dependencia adjetival entre las experiencias y las personas.

Hasta aquí se revisó qué se debe entender por posesión necesaria de las experiencias. Se dijo, por contraste con el caso de la posesión de un libro, que cuando se habla de experiencias es trivial afirmar que el tipo de posesión por parte de las personas es de orden necesario. Posteriormente, se afirmó que para Strawson, la condición de existencia de las experiencias es que existan personas. Finalmente, utilicé el análisis de Parfit sobre lo que sería sostener un tipo de dependencia adjetival de las experiencias respecto a las personas, en el sentido de que: primero, las experiencias son *de* las personas; segundo, para que existan experiencias debe haber personas de las cuales las experiencias sean experiencias; y, finalmente, una experiencia tenida por una persona particular no puede ser tenida por otra persona. Así, se intentó mostrar que en el caso de Strawson, existe una propuesta de dependencia adjetival entre las personas y las experiencias, de acuerdo a que los principios (a), (b) y (c) se pueden rastrear en la propuesta de este autor.

1.3. MODELO NO POSESIVO O SIN SUJETO DEL YO

Dan Zahavi, en su trabajo *Subjectivity and Selfhood*, analiza una teoría de orden fenomenológica la cual sostiene que no habría algo así como un sujeto de experiencias *representado* en la experiencia, en otras palabras, esta teoría, que recibe el nombre de teoría no-egológica¹⁴, niega que toda experiencia sea de un sujeto (Zahavi 2005, p. 99). Para

¹³ Aunque sí pueden tener una experiencia cualitativamente igual.

¹⁴ Referirse a una teoría no-egológica es una manera de considerar la teoría no posesiva o sin sujeto del Yo. No obstante, las ideas que se sostienen en la teoría no-egológica responden a un contexto fenomenológico, a diferencia de las ideas que se sostienen en el modelo o teoría no posesiva, que se adscriben a un método de análisis distinto del fenomenológico. Este tipo de análisis será desarrollado posteriormente, cuando se

entender mejor esta posición, consideremos la posición contraria a esta, a saber, una teoría egológica. Zahavi caracteriza esta última teoría de la siguiente forma: cuando uno ve un film de Bergman, no solamente sucede que yo estoy dirigido intencionalmente¹⁵ al film, ni que meramente soy consciente del film observado, sino que ocurre que también soy consciente de que tal film está siendo observado por *mí*, es decir, que soy consciente de que yo soy aquel que ve el film (Zahavi 2005, p. 99). Entonces, en esta experiencia de ver el film se distinguen dos elementos constituyentes: un objeto de experiencia, que es el film en cuestión, y un sujeto de experiencia que ve el film, a saber, yo mismo. De esta manera cabe decir que “una típica teoría egológica determinaría que es conceptual y experiencialmente verdadero que cualquier episodio de experiencia necesariamente se incluye un sujeto de experiencias” (Zahavi 2005, p. 99). A este respecto, según una teoría no-egológica que niega que exista un sujeto de experiencias, el único elemento constituyente de una experiencia es su objeto intencional.

Ahora bien, es posible encontrar consideraciones que vayan en contra de una teoría egológica y validen, en cierto sentido, una teoría no-egológica. Por ejemplo, parece que hablar de un Ego o un sujeto de experiencias es hablar de un *Agente*, donde un *Agente* sería un “principio de actividad y volición” (Zahavi 2005, p. 100). Por tanto, si existe un sujeto de experiencias, toda actividad estaría *determinada* por el *Agente* que realiza la actividad en cuestión. Pero sucede que un modo específico de conciencia, la conciencia pre-reflexiva, “no es algo que nosotros iniciamos o controlamos; es algo que precede toda acción y debería, consecuentemente, no ser atribuida a un Ego, sino que más bien ser entendida como una existencia sin Ego” (Zahavi 2005, p. 100). Para aclarar este punto, expliquemos brevemente a qué se refiere Zahavi con conciencia pre-reflexiva, en consideración al modo como Jean Paul Sartre entiende este tipo de conciencia.¹⁶ Una conciencia pre-reflexiva o

considere la teoría no posesiva desde los lineamientos de Wittgenstein, examinados por Strawson. Sin embargo, cabe resaltar que la teoría no-egológica y la teoría no posesiva o sin sujeto son complementarias entre sí.

¹⁵ Se sugiere entender esta idea de intencionalidad en los términos propuestos por Husserl, donde su formulación clásica es decir que la conciencia es intencional en cuanto que toda conciencia es conciencia de algo. En palabras más específicas, se dice que una conciencia es intencional en virtud de que “todo *cogito* (...) asume algo, y lleva en sí mismo, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*” (Husserl 1996, p. 79); donde por *cogito* se debe entender la conciencia y por *cogitatum* se debe entender el objeto del cual la conciencia es conciencia.

¹⁶ No es casual la relación de Zahavi con Sartre, pues Zahavi utiliza, entre otros autores, a Sartre para construir las tesis básicas de la teoría no-egológica (Zahavi 2005, pp. 100 -101)

irrefleja es una conciencia que “no es *posicional*, o sea que la conciencia no es para sí misma su objeto” (Sartre 2003, p. 40). En términos más específicos, una conciencia pre-reflexiva es una conciencia posicional del objeto y no posicional de sí, donde el objeto es, necesariamente, externo a ella,¹⁷ por cuanto ella, por definición, no puede ser objeto de sí misma.¹⁸ Sartre sostiene que este tipo de conciencia es la estructura básica de toda conciencia, que no necesita de otro tipo de conciencia, para existir (Sartre 2003, p. 52). A diferencia de lo que es la conciencia reflexiva, ya que esta conciencia depende de la conciencia pre-reflexiva para existir.

Más relevante aún es, desde la fenomenología sartreana, que este tipo de conciencia no podría existir si hubiera un Yo como habitante de ella (Sartre 2003, p. 41). En este sentido, *si* cupiera considerar un Yo, tendría que hacerse desde una dimensión extrínseca a la conciencia, donde este Yo aparecería como un *objeto* para la conciencia reflexiva (o de segundo orden), pero en ningún caso como una estructura necesaria de la conciencia que estuviera determinando, *como* por detrás, cada acto de conciencia¹⁹ (Sartre 2003, p. 37). Sin entrar aquí a exponer el argumento sartreano a favor de esta conclusión,²⁰ creo que es suficiente lo dicho para entender la idea que Zahavi toma de Sartre, la cual decía que, a fin de cuentas, no hay un Yo como *Agente* cuando hablamos al nivel de la conciencia pre-reflexiva o irrefleja. Se puede mostrar esta idea considerando nuevamente el caso del film de Bergman expuesto anteriormente. A nivel de la conciencia pre-reflexiva, parece que no hay dato fenoménico que arroje que hay un sujeto, a saber, yo mismo, que está viendo el film de Bergman. No hay conciencia, como acto de conciencia, *de que hay alguien, yo, que está viendo un film*. Más bien, hay conciencia, por ejemplo, del juego de ajedrez que transcurre en el film, de la playa, etc. En palabras de Sartre:

¹⁷ Se asume que sería un objeto del mundo que, por definición, es a su vez independiente de la conciencia. Desde luego, esto último es incompatible con la tesis de que la conciencia es aquello que constituye el objeto. Este problema aparece en *La trascendencia del Ego*. Posteriormente, en *El Ser y la Nada*, este problema desaparece en función de que Sartre establece que los objetos son ontológicamente seres en-sí.

¹⁸ Un caso contrario es una conciencia reflexiva, que es posicional de sí.

¹⁹ Esta conceptualización es una imagen de cómo se puede concebir un sujeto de experiencia como un habitante de la conciencia.

²⁰ De pasada se puede decir que el argumento esencial de Sartre, es que si consideráramos que existe un Yo o sujeto de experiencias, determinando cada actividad de la conciencia, sucedería que la conciencia perdería su carácter de intencional. Las consecuencias que esto supondría, para Sartre, serían desastrosas, donde una de las más relevantes sería que la conciencia ya no sería una conciencia del mundo sino que una conciencia cerrada sobre sí misma (Sartre 2003, p. 40-41).

“en estos casos estoy sumergido en el mundo de los objetos (...). En este nivel, no hay sitio para *mí mismo* [Yo], y ello no procede de la casualidad, de una falta momentánea de atención, sino de la propia estructura de la conciencia” (Sartre 2003, pp. 48-49).

Sucede que no hay un dato fenoménico según el cual haya un *Agente* que, por ejemplo, esté determinando qué parte ver de la escena del film o que implique que soy yo quien está viendo el film; de hecho solamente que hay una conciencia de *ver el film*. Pero este caso puede ser generalizado para cualquier actividad de una persona que no esté en el plano de la reflexión, como, por ejemplo, cuando voy atrasado a tomar un bus. Mis datos ciertos de conciencia son efectivamente, supongamos, que faltan cinco minutos para que el bus salga del terminal, que hay una congestión en la calle en esa dirección, etc., pero no hay la conciencia de que hay un sujeto, yo, que va atrasado a tomar el bus.

Un aspecto relevante de la teoría no-egológica que se sigue de lo anteriormente mencionado sería: si los datos que se pueden extraer desde un análisis fenomenológico no muestran que los estados de conciencia sean estados de algún sujeto de experiencias o Ego, se puede decir que tales estados son de orden impersonal. Por tanto, hablar de estados de conciencia no debería ser de la forma “Tengo conciencia de esta silla”, sino que más bien de la forma “Hay conciencia de esta silla” (Sartre 2003, p. 53). De hecho, Sartre acepta esta idea, como lo comenta Zahavi (Zahavi 2005, p. 101), que es la idea de Lichtenberg según la cual Descartes estaba equivocado respecto a la demostración de su propia existencia porque en vez de decir “Yo pienso” se debería decir “Se piensa” (Lichtenberg 1995, p. 214). Ahora, parece que esta posición es aceptada, también, por Wittgenstein en lo que se conoce como su período intermedio, específicamente en *Las clases del período 1930-1933, publicadas por G. E. Moore*. Aquí Wittgenstein acepta con aprobación la idea recién mencionada de Lichtenberg (Wittgenstein 1997a, p. 124). Y es precisamente a esta posición de Wittgenstein a la que Strawson se refiere cuando introduce el modelo no posesivo o sin sujeto del Yo (a continuación, denominada MNP). A continuación, se conceptualizará MNP tal como lo propone Strawson, con el propósito de determinar los aspectos centrales de MNP para luego avanzar en sus críticas y, finalmente, en una posible defensa.

1.3.1. UNA NUEVA FORMULACIÓN DEL MODELO NO POSESIVO DEL YO

De acuerdo a lo que expone Strawson en *Individuos*, tendríamos que las tesis centrales de MNP serían las siguientes (Strawson 1989, pp. 97-100):

- (1) El uso del término “yo” como sujeto no es referencial.
- (2) La existencia de un cuerpo sirve para explicar la posesión de estados de conciencia por parte de alguna cosa particular (o, equivalentemente, para explicar las adscripciones de estados de conciencia a alguna cosa particular).
- (3) La posesión de un estado de conciencia por parte de alguna cosa particular (o, equivalentemente, la adscripción de un estado de conciencia a alguna cosa particular) es de orden contingente.

Sobre la tesis (1) de MNP, Wenceslao González, en su trabajo *La primitividad lógica del concepto persona*, dice que la no referencialidad del término “yo” que plantea Wittgenstein, en lo que se conoce como su periodo intermedio, corresponde para Strawson a MNP (González 1983, p. 89). Para el análisis presente me centraré en *El cuaderno azul* de Wittgenstein. En dicha obra Wittgenstein sostiene que existen dos usos del término “yo”; el uso de “yo” como objeto y el uso de “yo” como sujeto (Wittgenstein 2013, p. 103). El primer uso aparece en oraciones tales como “Yo tengo un brazo quemado” o “Yo he crecido seis centímetros”. En estos casos, el término “yo” es sustituible por “este cuerpo”, en cuanto que hay el reconocimiento o identificación de un cuerpo cuando uso el término “yo” para adscribirle estados físicos. Una de las particularidades que se desprende del uso objetivo del “yo” es que al haber el reconocimiento de un cuerpo es posible un error de identificación por parte del hablante, en el sentido de que puede ocurrir que ese cuerpo no sea realmente *mi* cuerpo, es decir, no sea el cuerpo del hablante al que me refiero cuando digo, por ejemplo, “Yo tengo un brazo roto”, sino que sea el cuerpo de otra persona que erróneamente identifiqué con mi cuerpo²¹ (y que efectivamente tenga el brazo roto).

²¹ El mismo Wittgenstein dice sobre el uso objetivo de “yo” que “es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es el mío, cuando en realidad es el de mi vecino” (Wittgenstein 2013, p. 104).

El segundo uso de “yo”, el “yo” como sujeto, se emplea en oraciones con un contenido psicológico como “Yo tengo dolor de muelas”, “Yo pienso que lloverá”, etc. Este uso de “yo” en las oraciones psicológicas se caracteriza porque no hay reconocimiento de alguna persona concreta²² y, por tanto, no se realiza la adscripción de un estado de conciencia a algún cuerpo particular. El que no haya el reconocimiento de una persona concreta en oraciones con contenido psicológico de primera persona se debe a que, en último caso, en un estado de conciencia como una experiencia de dolor no se reconoce (no se es consciente de) ninguna persona que tenga dolor.²³ Ciertamente, en el caso del dolor, se siente una intensidad en un lugar,²⁴ pero no se *siente* una persona teniendo un dolor con esa intensidad. Wittgenstein, en el párrafo §404²⁵ de *Investigaciones filosóficas*, enfatiza este aspecto de las oraciones psicológicas de primera persona, afirmando:

“Cuando digo 'siento dolor', no señalo alguna persona que siente ese dolor, puesto que en cierto sentido no sé en absoluto quién lo siente. Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: de hecho, yo no dije que tal o cual persona siente dolor, sino ‘siento...’. Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando me quejo de dolor” (Wittgenstein 2012, §404)

Una consecuencia fundamental que se deriva del no reconocimiento de una persona es, según Wittgenstein, que el uso subjetivo de “yo” no es referencial: o sea, no puede ser el caso de que mediante ese uso se haga referencia a una persona.²⁶ Pues, sostener que el

²² Cabe señalar que esta idea, de que no hay un sujeto que comparezca en los estados psicológicos se puede rastrear en la obra de Wittgenstein ya desde el *Tractatus*, específicamente en el pasaje que dice: “¿Dónde se ha de apreciar en el mundo un sujeto metafísico? Dices que se trata aquí de algo completamente al caso del ojo y del campo visual. Pero tú *no* ves realmente el ojo. Y nada *en el campo visual* permite inferir que es un ojo el que lo ve” (Wittgenstein 2002, 5.633). Donde para el caso, el ojo sería el sujeto y el campo de visión cualquier estado psicológico.

²³ Vidal entiende esto como una *concepción sin-sujeto* en el pensamiento de Wittgenstein, donde él define esta concepción de la siguiente forma: “Una concepción sin-sujeto es aquella que es formada sin que tenga lugar el reconocimiento o identificación de la persona particular que siente, piensa o actúa” (Vidal 2012, p. 142). Cabe señalar que una *concepción sin-sujeto*, no necesariamente exige que se niegue la existencia de un sujeto de experiencias como siendo el poseedor de las experiencias, a diferencia de que lo se sostiene en MNP.

²⁴ En el caso del color se distingue una tonalidad. Se debe entender que en general se está hablando sobre sensaciones.

²⁵ Este párrafo es de gran relevancia para el presente trabajo. Se volverá sobre él cuando se intente dar una respuesta a una de las críticas realizadas por Strawson a MNP, específicamente (C2). Esto será abordado en la sección 2.2., del capítulo segundo.

²⁶ Esto de la no referencialidad del término “yo” en oraciones con contenido psicológico puede entenderse, según David Pears (Pears 2006, p. 120), también desde los dichos de Wittgenstein de sus *Observaciones filosóficas* (Philosophical Remarks), cuando dice: “Se podría adoptar el siguiente modo de representación: si yo, L.W., tengo un dolor de muelas, entonces eso queda expresado mediante la proposición ‘Hay dolor de

término “yo” es referencial en estos casos sería sostener que *existe* una persona que se *reconoce* como teniendo una determinada sensación. El que no haya el reconocimiento de una persona concreta en oraciones con contenido psicológico de primera persona se debe a que, en último caso, en un estado de conciencia como una experiencia de dolor no hay un sujeto de dolor, como lo señala García-Valdecasas:

“[Para Wittgenstein] la realidad no contiene sujetos de experiencia o *yoes* (...) La tesis de Wittgenstein desde el *Tractatus* a las *Untersuchungen* [Investigaciones] es que el ‘yo’ no es un objeto susceptible de verificación empírica, y que no es un componente del mundo. Los ‘sujetos metafísicos’ que atribuimos naturalmente al mundo son simplemente ficciones” (García-Valdecasas 2004, p. 96).

Por otro lado, se tiene, a un nivel gramatical, que el uso subjetivo de “yo” no es reemplazable por “este cuerpo”, por el hecho de que precisamente no existe el reconocimiento de una persona ni tampoco de un cuerpo. El que en este tipo de uso el término “yo” no sea reemplazable por “este cuerpo” explica también, para J. Arregui (siguiendo a Wittgenstein), por qué el término “yo” no tiene referencia. Arregui dice:

“Ahora bien, en ese uso en que ‘yo’ no es sustituible por este cuerpo humano vivo, por esta persona, en ese uso en que yo no designa a la persona que lo dice, ‘yo’ no denota un poseedor, o dicho brevemente, ‘yo’ no tiene referencia” (Arregui 1985, p. 117).

Finalmente, el uso subjetivo de “yo”, a diferencia del uso de “yo” como objeto, es inmune a un error de identificación por parte del hablante precisamente porque las oraciones psicológicas con este tipo de uso no involucran el reconocimiento de una persona. El que no haya reconocimiento de una persona concreta como poseedora de la experiencia, y que por ello mismo la experiencia no sea adscrita a ninguna persona, vuelve imposible equivocarse acerca de quién tiene esa experiencia. En definitiva, como en estos

muelas” (Wittgenstein 2007, § 58). Para Pears, desde lo que dice Wittgenstein, se tiene que “Los casos de primera persona serían por defecto casos sin identificación implícita del doliente [el que expresa ‘Hay dolor de muelas’], que luego se entiende que es el hablante” (Pears 2006, p. 120). O sea, sucedería que ya a la altura de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein reconocería que no hay identificación de algún sujeto en expresiones psicológicas de primera persona, razón por la cual, el uso de “yo” como sujeto no podría ser referencial, cuestión que llevaría a Wittgenstein, al menos en la obra mencionada, suponer que es posible eliminar el uso de “yo” en expresiones psicológicas. Cabe señalar que de acuerdo a lo que hemos sostenido, entendemos que no hay identificación o reconocimiento de algún sujeto porque a fin de cuentas, desde MNP, se sostendrá que en realidad no hay algo así como un sujeto de los estados psicológicos

casos el término “yo” no refiere a ninguna persona que haya sido identificada, no puede darse error en la identificación de esa persona²⁷.

Por tanto, tenemos dos usos de “yo”, el uso como objeto y como sujeto. El uso como objeto se caracteriza esencialmente porque existe el reconocimiento de una persona particular, la cual se auto-adscribe un estado físico. El uso como sujeto no aporta el reconocimiento de alguna persona y, por ello, no hay auto-adscripción de algún estado, en este caso un estado de conciencia, dado que no hay referencia a un sujeto de la auto-adscripción. De manera que, según Wittgenstein, el uso subjetivo de “yo” no es referencial. Ciertamente, esta idea sobre los usos de “yo”, proveniente de la filosofía de Wittgenstein, trae consecuencias significativas para cualquier teoría que intente dar cuenta sobre la posesión de experiencias, independiente se sostenga o no la existencia de un sujeto de experiencias, ya que si en definitiva no se reconoce a ningún sujeto de los estados psicológicos, queda por entender entonces cómo es posible hablar de algún tipo de posesión de las experiencias o estados psicológicos por parte de alguna entidad particular²⁸. Esta idea, será aclarada cuando se trate la tesis (3) que sostiene MNP.

En el supuesto (2) se sostiene el principio de singularidad del cuerpo (PSC), en el sentido de que la existencia de un cuerpo sirve para explicar la adscripción de una experiencia cualquiera a alguna cosa particular (Strawson 1989, p. 98). PSC es esencialmente el papel causal que tiene el cuerpo como objeto de diversas experiencias. Por ejemplo, en una experiencia perceptiva común, el cuerpo cumple al menos tres funciones. La primera sería el hecho de tener los párpados abiertos (ya que si los párpados estuvieran cerrados la persona no puede ver o distinguir nada de su entorno); la segunda función sería la orientación de los ojos, o desde dónde la persona ve; y la tercera, la localización del cuerpo, en particular, la de su cabeza, que determina su espectro de visión. Estas tres

²⁷ La idea de que en los usos subjetivos de “yo” hay inmunidad a un error por fallo de identificación por parte del hablante, es un hecho que Sydney Shoemaker analiza en su trabajo *Self-Reference and Self-Awareness*. Shoemaker caracteriza esto de la inmunidad de la siguiente manera: “Puedo estar equivocado al decir ‘Yo veo un canario’, ya que puedo estar equivocado en pensar que aquello que veo es un canario o (en el caso de una alucinación) que no veo nada, pero no puede ocurrir que yo esté equivocado en decir esto porque me haya identificado erróneamente a mí mismo como a la persona que sé que ve un canario” (Shoemaker 2001, p. 83). Cabe señalar que Shoemaker, a diferencia de lo que se defenderá en el presente trabajo, sí asume la existencia de lo que sería una persona, entendida esta como un sujeto de experiencias.

²⁸ Más adelante, específicamente en la sección 2.1. del capítulo segundo, se volverá a la idea de la posesión de las experiencias por parte de alguna entidad particular, aunque considerando que esa entidad en ningún caso es un sujeto de experiencias.

funciones son el soporte causal de la experiencia perceptiva. En otras palabras, la experiencia perceptiva depende causalmente de las tres funciones que desempeña un cuerpo. Otra idea que compone PSC es el papel individualizante que cumple un cuerpo, ya que, por ejemplo, la presencia de un cuerpo permite distinguir entre diversas personas encerradas en un salón. Más aún, sucede que generalmente tiendo a identificar a una persona en referencia a su cuerpo. Puedo identificarla entre otras personas y reidentificar a la persona en un tiempo determinado posterior. Es importante subrayar que el cuerpo, entendido en el puro sentido de PSC, sirve como criterio físico de identificación. Por ejemplo, alguien me puede hablar de un cierto señor X que está ubicado entre un grupo de gente. Lo que generalmente se tiende a hacer para que se logre ubicar específicamente al señor X es realizar cierto tipo de adscripciones físicas como, por ejemplo, “El señor X es el más alto del grupo” o “El señor X es el más obeso del grupo” o “El señor X es aquel que tiene la cara de tal y cual forma”.

Ahora bien, en el caso propio, se identifica un cuerpo como el cuerpo de uno mismo o *mi cuerpo*. Se realizan auto-adscripciones teniendo como referente al cuerpo. Por ejemplo, cuando digo “Yo mido 1, 70 cm” o “Yo tengo un diente picado”, etc., esto indica que puedo ser identificado por medio de criterios físicos de identificación. De hecho, tales criterios físicos de identificación son usados también en las adscripciones de tercera persona como “X mide 1, 70 cm” o “X tiene un diente picado”. Pues bien, Strawson sostiene que, efectivamente, los hechos que componen PSC explican la adscripción de propiedades físicas a un sujeto; de hecho explican el “por qué haya de hablar de *este* cuerpo como mío” (Strawson 1989, p. 96) pero, para él, no explican el por qué haya de adscribirle experiencias a *algo* que está en relación con este cuerpo y que, sin embargo, no se reduce a la singularidad del cuerpo mismo. El cuerpo sólo explicaría la posibilidad de localizar a una persona y la adscripción de propiedades físicas a esa persona. Sin embargo, un defensor de MNP no puede concebir nada más que un cuerpo para explicar la adscripción de experiencias a algo particular. Para un defensor de MNP resulta, según el análisis de Strawson, que siempre que se hable acerca de la experiencia de una persona, debe entenderse que la posesión de esa experiencia determinada es por parte de un cuerpo como puro soporte causal de esa experiencia, y esto (para un defensor de MNP) tendría que ser suficiente para explicar el hecho de que una persona tenga una experiencia.

Para comprender (3), primeramente analizaré una idea del propio Strawson sobre el cuerpo y la posesión de las experiencias, y que está ligada a (2). En (2) se establece que es suficiente la pura singularidad del cuerpo para explicar el hecho de que una persona tenga una determinada experiencia (PSC). Ahora bien, tal forma de posesión es un tipo de posesión *contingente*,²⁹ como ocurría en el caso de un libro y su propietario que examinamos anteriormente. Este tipo de posesión implica que “la experiencia en cuestión podría haber sido causalmente dependiente del estado de algún otro cuerpo” (Strawson 1989, p. 98). Para entender esto, recordaremos cómo debe considerarse la posesión entre las experiencias y las personas en Strawson, para, posteriormente, ver en qué sentido se trataría de una relación contingente dentro de la posición del teórico no posesivo.³⁰ En efecto, recordemos que en la propuesta de Strawson la posesión entre las experiencias y las personas es un tipo de posesión necesaria dado que la existencia de una experiencia depende adjetivamente de la persona particular que la tiene. Por tanto, si, según la lectura de Strawson, un defensor de MNP sólo está comprometido con el tipo de posesión consistente en la dependencia causal de una experiencia respecto a un cuerpo, resulta que, como una experiencia particular podría haber sido causalmente dependiente del estado de algún otro cuerpo, la existencia de esa experiencia particular no depende estrictamente de *ese* cuerpo particular, sino que podría depender de algún otro cuerpo.

Con esto en mente, paso a explicar la idea de posesión, que según Strawson defiende el teórico no posesivo. Para el teórico no posesivo hablar de posesión no es referirse en ningún caso a un Ego, donde la función de un Ego sería “proporcionar un sujeto de experiencia” (Strawson 1989, p. 99). Strawson propone explicar este reparo del teórico introduciendo dos sentidos posibles del concepto de posesión: ‘**tener₁**’, el cual sería un específico género de dependencia causal respecto a un cuerpo, y ‘**tener₂**’, que sería un

²⁹ Si debe hablarse de un tipo de posesión contingente entre las experiencias y las personas en términos del puro principio de singularidad del cuerpo, entonces, si MNP puede dar cuenta de algún tipo de posesión *necesaria*, tendrá que recurrir a un principio diferente al de la pura singularidad del cuerpo como soporte causal de las experiencias. Como veremos, esto nos llevará a sustituir (2) por un principio según el cual es la existencia del cerebro, no del cuerpo, la que es suficiente para explicar las adscripciones de estados de conciencia a una cosa particular.

³⁰ Wenceslao González, en su trabajo *La primitividad lógica del concepto de persona*, aclara que es engañoso hablar de un modelo de la no posesión (MNP), porque de hecho se acepta una cierta forma de posesión: “se acepta que las experiencias son causalmente dependientes del estado de un determinado cuerpo” (González 1983, p. 89). Este comentario se puede también rastrear en Ayer, en su trabajo *The concept of a Person*; Ayer dice sobre MNP en relación a la dependencia causal de las experiencias respecto a un cuerpo: “quizás resulte equívoco designarla con el nombre de teoría de la ‘no posesión’, puesto que, al admitir cierta forma de posesión, no implica siquiera que algunas experiencias carezca de poseedor” (Ayer 1963, p. 89).

género de dependencia proporcionada por un Ego. A su vez, podemos diferenciar dos individuos a quienes se les adscribe un estado particular; llamando al primer individuo ‘C’, en referencia a un cuerpo, y al segundo individuo ‘E’, en referencia a un Ego. La diferencia entre uno y otro estribaría en que, en el primer caso, una proposición como “Todas mis experiencias son **tenidas₁** por C” sería genuinamente contingente, pero, en el segundo caso, parece que una proposición como “Todas mis experiencias son **tenidas₂** por E” expresaría una verdad necesaria. Ahora bien, el tipo de posesión necesaria expresada por ‘**tener₂**’ es una ilusión, precisamente porque es una ilusión la existencia de una entidad referida por ‘E’, de manera que, según la lectura de Strawson, el teórico no posesivo concluye que las “experiencias no son poseídas por cosa alguna excepto en el dudoso sentido de ser causalmente dependientes del estado de un cuerpo particular” (Strawson 1989, p. 99).

Desde luego, no hay problema en considerar que los particulares físicos (no básicos), como tener un ojo, son lógicamente transferibles, ya que otro cuerpo podría tener mi ojo. El problema con la propuesta del teórico no posesivo surge respecto a la relación de posesión entre los particulares mentales (no básicos) y los cuerpos: ¿es posible que un dolor de muelas que siento sea un estado causalmente dependiente de algún otro cuerpo, no de *este* cuerpo? Ciertamente, podría parecer que no. Sin embargo, sostener que las experiencias tienen un tipo de dependencia contingente de un cuerpo particular es sostener precisamente que las adscripciones de estados de conciencia deben entenderse en el sentido de ‘**tener₁**’, que explicamos más arriba. O sea, sería posible que este dolor de muelas que siento sea causalmente dependiente del estado de otro cuerpo.

Ahora bien, si hubiera que pensar en una opción contraria a la del teórico, se trataría de comprometerse con la existencia de un sujeto de experiencias, entendido, por ejemplo, como un Ego. La función de un Ego, como se mencionó anteriormente, es ser el propietario de las experiencias. Su posesión, como se vio en la explicación cuando hablamos de ‘**tener₂**’, es una posesión de orden necesario: la proposición “Todas mis experiencias son **tenidas₂** por E” es una verdad necesaria porque no puede ser el caso que algo que no sea ese Ego particular *hubiera tenido* las experiencias particulares que ahora tiene ese Ego. En otras palabras, un Ego tiene una posesión necesaria de sus estados particulares de orden mental o estados de conciencia, de manera tal que es “lógicamente imposible que un estado

o experiencia particular poseído de hecho por alguien [un Ego particular] hubiera sido poseído por cualquier otro [Ego particular]” (Strawson 1989, p. 100).³¹ En un sentido más general, resulta que asumir la existencia de un sujeto de experiencias implica, desde este análisis, que, más allá de si el sujeto es concebido como un Ego, una persona strawsoniana o algún otro tipo de entidad, los estados de conciencia son lógicamente intransferibles. Pero si los estados de conciencia son lógicamente intransferibles, los estados de conciencia de un sujeto A no pueden depender de un sujeto distinto de A. Esto es efectivamente coherente con la posición de Strawson respecto a las experiencias, esencialmente con la idea de que la experiencia de una persona no podría haber sido una experiencia de una persona diferente, en virtud de que la identidad de una experiencia depende de la identidad de la persona particular que tiene esa experiencia (ver más arriba). Por tanto, MNP, que considera las adscripciones (y, por tanto, la posesión) de estados de conciencia en el sentido contingente de ‘**tener₁**’, es una posición contraria a cualquier modelo o teoría que, al postular la existencia de un sujeto de experiencias, considera las adscripciones (y, por tanto, la posesión) de estados de conciencia en el sentido necesario de ‘**tener₂**’. Como hemos mostrado, esto es una consecuencia de la idea que sostiene el teórico no posesivo, la cual dice que la existencia de un cuerpo particular es suficiente para explicar la posesión de las experiencias. Cuestión que a su vez, trae consigo la idea de que en definitiva no se necesita algo distinto a un cuerpo particular para explicar la posesión de las experiencias.

1.4. LAS CRÍTICAS DE STRAWSON AL MODELO NO POSESIVO DEL YO

A continuación expondré las críticas de Strawson a MNP:

(C1) MNP no pueda dar cuenta de proposiciones contingentes sobre los cuerpos y las experiencias, como su teoría exige. Más bien, tiene que comprometerse con proposiciones de orden analítico sobre los cuerpos y las experiencias; esta es una crítica al punto (3), que defiende MNP.

(C2) MNP se compromete con un tipo de dualismo basado en los usos de “yo” de Wittgenstein; esta es una crítica al punto (1), que defiende MNP.

³¹ Ciertamente Strawson no se refiere a un Ego como ejemplificación de lo que se debe entender por sujeto de experiencias. Sin embargo, en favor de lo que se venía argumentando se utilizó la imagen de un Ego.

Cuando se dice “X tiene una sensación Y”, es claro que según MNP la sensación Y no se adscribe necesariamente a un cuerpo X, o sea, Y no es adscrito a un cuerpo X como una propiedad lógicamente intransferible. El problema es que la proposición “Todas mis experiencias son **tenidas₁** por el cuerpo C” (Strawson 1989, p. 99) tendría que ser considerada finalmente como una proposición analítica. En efecto, en coherencia con este modelo según el cual “yo” no es un término referencial porque no se reconoce ningún sujeto o persona como poseedor de la experiencia, el pronombre posesivo “mis” de la proposición “Todas mis experiencias son **tenidas₁** por el cuerpo C” no puede denotar ningún poseedor. Entonces, el pronombre “mis” pierde toda fuerza posesiva. Pero en ese caso no hay un principio que permita clasificar las experiencias como *mías*. Aceptar que no hay tal principio produciría, consecuentemente, un hecho en absoluto contingente: se estaría afirmando mediante esa proposición que todas *las* experiencias son causalmente dependientes del estado del cuerpo C. Pero esa proposición es obviamente falsa (Strawson 1989, p. 99) dado que, respecto a cualquier cuerpo particular, es evidente que hay muchas experiencias que no dependen causalmente de ese cuerpo.

Por otra parte, si el principio por el cual se clasifican mis experiencias como *mías* es que dependen causalmente del cuerpo C, entonces la proposición “Todas mis experiencias son causalmente dependientes del estado del cuerpo C”,³² se debería leer “Todas las experiencias del cuerpo C son casualmente dependientes del estado del cuerpo C”. Que suceda esto, se tiene que la proposición se convierte en analítica, ya que sólo se dice que las experiencias del cuerpo C son experiencias del cuerpo C. En otras palabras, si las experiencias son clasificadas como *mías* solamente en virtud de su dependencia respecto al cuerpo C, la proposición de que todas mis experiencias son causalmente dependientes del estado del cuerpo C es analítica (Ayer 1963, p. 117). Desde luego, en MNP se requiere que las proposiciones sobre la dependencia causal de las experiencias respecto a un cuerpo sean contingentes, no analíticas, dado que esa dependencia causal, que es en lo que consiste la posesión de las experiencias por parte de un cuerpo, es contingente. Pero si, a falta de un sujeto de experiencias, se propone un cuerpo como criterio de clasificación de las experiencias como *mías*, resulta que como acabamos de ver, las proposiciones sobre la

³² Aquí no se ocupa el término “tener₁”, sino que se utiliza “causalmente dependientes”. Realizo esto, en cuanto que “tener₁” significa “causalmente dependiente”.

dependencia causal de las experiencias respecto a un cuerpo se vuelven analíticas, lo cual, en definitiva, es incoherente con la teoría no posesiva. Además, no cabe, por otro lado, dejar de proponer un criterio de clasificación de las experiencias como más porque, en ese caso, la proposición “Todas mis experiencias son causalmente dependiente del cuerpo C” simplemente diría que *todas* las experiencias son causalmente dependientes del estado del cuerpo C, lo que es obviamente falso. Por lo tanto, Strawson concluye que MNP no puede dar cuenta de su propia propuesta, ya que específicamente no puede dar cuenta del punto (3) según el cual la posesión de las experiencias por parte de una cosa particular es de orden contingente.

Con respecto a (C2) cabe decir que Strawson, en su trabajo *Persons*, encuentra una posible conexión entre MNP y la doctrina cartesiana. De hecho, considera MNP como una forma de dualismo, a saber, un dualismo “de un sujeto (el cuerpo) y un no-sujeto” (Strawson 1964, p. 384).³³ Esta idea de un no-sujeto se sigue del uso subjetivo de “yo”, en el sentido de que mediante este uso no se designa o no hay referencia a algo en absoluto. Strawson dice lo siguiente: “Nosotros podemos conjeturar que el segundo dualismo [MNP] (...) surge del primer dualismo [este sería el cartesiano]” (Strawson 1964, p. 385). La razón para establecer esta conexión es que en ambos casos, MNP y el dualismo cartesiano, se tiene usos referencialmente distintos del término “yo”. En el caso cartesiano, si una persona Z dice “Yo tengo el brazo roto”, por un lado, y, por otro lado, “Yo tengo un dolor en el brazo”, resulta que la referencia de “yo” en la primera oración es una referencia al cuerpo de la persona Z, pero la referencia de “yo” en la segunda oración es referencial a un Ego *que habita el cuerpo de Z*³⁴. La razón esencial para esta distinción de usos referenciales es que, por principio, en el cartesianismo los predicados que pueden aplicarse con propiedad a una substancia no pueden ser aplicados con propiedad a la otra substancia (si no, las substancias habrían de ser en algún sentido idénticas) (Strawson 1995, p. 140).³⁵ Decir “Yo tengo un brazo roto” es predicar la rotura de un brazo de una substancia que, por ello, debe

³³ Es curiosa la manera en que Strawson plantea el supuesto dualismo en el que incurriría MNP, ya que como se puede apreciar en la cita, habla de “sujetos”, a pesar de que MNP niegue la existencia de sujetos como poseedor de la experiencia. Aún más curioso es que Strawson hable del cuerpo como si fuera un sujeto, a pesar de que por definición el cuerpo para Strawson, en ningún caso podría cumplir el rol de sujeto (Strawson 1964, 379).

³⁴ Sugiero entender la idea del Ego que *habita Z* en referencia al *dogma del fantasma en la máquina* que propone Ryle (Ryle 2009, p. 5).

³⁵ Esto ya había sido considerado, cuando se habló sobre el modelo cartesiano del Yo. Ver más arriba.

ser extensa, el cuerpo; mientras que hablar de un dolor es predicar una experiencia de una substancia cuyos estados son conscientes, a saber: el Ego.

Ahora, sucede que precisamente en la propuesta de Wittgenstein podemos encontrar, como se ha indicado –ver (1)–, dos usos de “yo”: el uso objetivo que, como en el caso cartesiano, refiere a un cuerpo, y el uso subjetivo en oraciones o enunciados psicológicos de primera persona, que es no referencial, a diferencia del caso cartesiano, donde el “yo” subjetivo es usado para referirse a un Ego. Se trata, por tanto, de usos diferentes en el plano referencial. Este análisis del término “yo” implicaría sostener una forma de dualismo al diferenciar entidades o, mejor dicho, al reconocer un tipo de entidad, el cuerpo, en el uso objetivo de “yo”, y dejarnos con una no-entidad, por así decirlo, en el uso subjetivo de “yo”. Ahora bien, parece que la diferencia de usos introducida por MNP es, al igual que en el dualismo cartesiano, una consecuencia de suponer que los predicados físicos y los predicados mentales no pueden aplicarse a una misma cosa:

“[...] si nosotros tratamos de pensar que aquello a lo que los estados de conciencia son adscritos es algo completamente diferente de aquello a lo que, ciertamente, se adscriben características corpóreas, entonces sí se hace difícil ver por qué los estados de conciencia deberían ser adscritos, como pertenecientes a algo en absoluto” (Strawson 1964, p. 385).

En otras palabras, MNP sostendría un dualismo entre un sujeto y un no-sujeto porque, como sostiene también el dualista cartesiano, no se pueden adscribir estados de conciencia o experiencias a la misma cosa a la que se le pueden adscribir estados físicos. En efecto, dado que MNP no se compromete con la existencia de un Ego, del hecho de que no se pueden adscribir estados de conciencia a la misma cosa a la que se adscriben características corpóreas, es decir, al cuerpo, se sigue que los estados de conciencia no son adscritos a ninguna entidad.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: DEFENSA DEL MODELO NO POSESIVO DEL YO

2.1. RESPUESTA A (C1)

Para comenzar, se revisará la primera crítica que Strawson plantea a MNP. Creo que esta crítica es crucial para determinar si es posible sostener nuestro modelo, pues esta crítica intenta evidenciar que MNP tendría una incoherencia interna al no ser capaz de explicar ciertos enunciados sobre experiencias y personas en términos contingentes. Recordemos las bases que justifican la crítica (C1), como (C1) mismo

Bases que justifican (C1):

- 1- MNP sostiene que hablar sobre una persona que tiene una experiencia puede reducirse a hablar en términos de un cuerpo y un determinado tipo de dependencia causal de esa experiencia respecto a ese cuerpo.
- 2- MNP afirma que no existen sujetos de experiencias, entendiendo un sujeto de experiencias como el *experienciador* de la experiencia (esto se denominó la tesis de Frege).
- 3- Una consecuencia de lo anterior es que las experiencias son lógicamente transferibles: la experiencia que depende causalmente del cuerpo C puede depender de un cuerpo distinto del cuerpo C.
- 4- De aquí se deriva que ciertos enunciados sobre experiencias deben ser contingentes: un enunciado como “La experiencia X depende causalmente del cuerpo C” debe ser analizable en términos que no involucren necesidad.

(C1):

- 1- Para Strawson, MNP es internamente incoherente dado que requiere que ciertos enunciados sobre personas y sus experiencias sean contingentes (punto 4-, de las bases que justifican (C1)), pero, según este autor, en el planteamiento de MNP, estos enunciados no son contingentes, sino que realmente son enunciados analíticos.
- 2- Si se considera un enunciado del tipo “Todas mis experiencias dependen causalmente del cuerpo C”, desde MNP, se debe negar la existencia de un sujeto

de experiencias (punto 2-, de las bases que justifican (C1)). Entonces, el pronombre posesivo “mis” del enunciado carece de función, en cuanto que carece de *fuerza posesiva*, por el hecho de que se niega la existencia de un sujeto que posee la experiencia. Con esto, se obtendría un enunciado como “Todas las experiencias dependen causalmente del cuerpo C”, que es trivialmente falso³⁶ (y si fuera verdadero sería contingentemente verdadero³⁷).

- 3- Ahora bien, si se quiere *cargar* el enunciado con fuerza posesiva reintroduciendo el pronombre “mis” en términos de posesión por parte de un determinado cuerpo, de tal modo que “mis experiencias” signifique lo mismo que “las experiencias que dependen causalmente del cuerpo C”, resulta que el enunciado “Todas mis experiencias dependen causalmente del cuerpo C” se convierte en un enunciado analítico, que sólo dice que las experiencias que dependen causalmente del cuerpo C son experiencias que dependen causalmente del cuerpo C.
- 4- Por tanto, MNP no puede dar cuenta de ciertos enunciados contingentes sobre la relación entre las experiencias y los cuerpos, tal como la teoría lo exige.

La estrategia, por tanto, de invalidar (C1) debe consistir en mostrar que desde MNP sí se pueden hacer enunciados de tipo contingente sobre los cuerpos y sus experiencias, en términos de dependencia causal entre las experiencias y el cuerpo.³⁸ No obstante, es

³⁶ Es trivialmente falso porque hay experiencias que reconozco como experiencias que dependen de los cuerpos de otros.

³⁷ En tanto que la dependencia entre una experiencia y un cuerpo, según MNP, es de orden contingente.

³⁸ Ayer, en su trabajo *The Concept of a Person*, revisa la propuesta strawsoniana de persona. Para este apartado, me centraré brevemente en el posible replanteamiento que realiza Ayer de MNP para evitar (C1). La crítica (C1) sintéticamente dice que MNP no da cuenta de proposiciones contingentes, como lo requiere su postura, de acuerdo a la idea de posesión contingente de las experiencias por parte de un cuerpo, sino que solamente arroja proposiciones de orden analíticas. Esto, esencialmente, sucede porque si se sostiene que las experiencias son clasificadas como más solamente en función de su dependencia respecto a un determinado cuerpo C, la proposición “Todas mis experiencias son causalmente dependientes del estado del cuerpo C” es analítica, ya que se reitera solamente que las experiencias del cuerpo C son experiencias del cuerpo C (González 1983, p. 90). Frente a esto, Ayer sostiene que se puede volver a formular esta idea, de forma tal que no exista tal contradicción (Ayer 1963, p. 116).

Para no caer en contradicción esta nueva formulación daría cuenta de un enunciado o proposición contingentes y, a su vez, mantendría el estatus analítico de otra proposición, que no sería contradictoria con la proposición contingente. Esto sería un esbozo de la propuesta de Ayer, donde (Pc) es una proposición contingente y (Pa) es una proposición analítica:

(Pc) El cuerpo C está en un estado determinado, lo cual produce una experiencia A

(Pa) Si la experiencia A depende causalmente de un estado determinado del cuerpo C, la experiencia A es del cuerpo C.

necesario advertir que la forma en que se defenderá MNP implica una reformulación de la teoría, sin abandonar o entrar en conflicto con las tesis fundamentales de MNP. Espero esto quede demostrado con lo que se desarrollará a continuación.

2.1.1. REFORMULACIÓN DEL MODELO NO POSESIVO DEL YO: CEREBROS Y EXPERIENCIAS

La reformulación de MNP consiste en una tesis ontológica sobre las experiencias, esta tesis sostiene que las experiencias dependen ontológicamente del estado de un cerebro particular. En otras palabras, se está considerando que para que exista cierta experiencia o estado mental consciente, necesariamente, debe existir cierto estado de un cerebro particular.

Esto se puede entender en relación a las siguientes ideas:

1. Una persona puede ser identificada por su cuerpo.

Esta idea supone que la identificabilidad de una persona depende del cuerpo de la persona. Esta idea de hecho está en relación con la propuesta de Strawson. Cabe recordar la idea del particular persona como perteneciente a la clase de particulares identificables directamente, en cuanto particular material.

2. El cuerpo puede identificarse a su vez por propiedades físicas y su ubicación espacio-temporal.

Tal idea se desprende de la anterior. Asumir un cuerpo como criterio de identificación trae consigo la idea de una identificación en un sistema de coordenadas, determinado por su ubicación en un cierto espacio y una determinada línea temporal.

3. Las experiencias dependen causalmente del cuerpo.

Esto es asumir el principio de singularidad del cuerpo, que es lo que asume MNP, o sea, las experiencias dependen del papel que el cuerpo desempeña como puro soporte físico.

4. Determinadas experiencias pueden ser identificadas como experiencias de la persona a la que pertenece aquel cuerpo.

Esto se sigue si se tiene en consideración esencialmente las ideas 1. y 2. Ya que si una persona puede ser identificada por su cuerpo y las experiencias son dependientes causalmente del cuerpo, las experiencias pueden ser identificadas como experiencias de la persona que es identificada por su cuerpo. (Ayer 1963, p. 117)

Para Ayer, de acuerdo a esto se podría sostener MNP en términos de que una persona puede ser identificada por referencia a su cuerpo. O sea, se hace innecesaria la referencia a la “persona” (Parfit 2004a, 162), en el sentido de un sujeto de experiencias, como lo sostiene Strawson.

Otro aspecto relevante, es que Ayer sostiene que la identidad personal depende de la identidad del cuerpo (Ayer 1963, p. 116). Ahora bien, si la identidad personal depende del cuerpo de una persona, las experiencias, necesariamente, habrían de depender del cuerpo de la persona. Ayer sostiene esto, al considerar que las experiencias dependen del cuerpo, en virtud del hecho de que para que se produzca determinada experiencia, es condición necesaria que el cuerpo de la persona esté en determinado estado (Ayer 1963, p. 119). Esto se justificaría en dos ideas: (a) las experiencias se individualizan por referencia a la persona que tiene la experiencia (ver punto 4.), y (b) las personas solamente se individualizan por referencia a sus cuerpos. Lo que se sigue de (a) y (b), sería que ninguna experiencia de una persona podría haber tenido lugar si el cuerpo de esa persona no hubiese existido (Ayer 1963, p. 119). Un aspecto interesante que se desprende de aquí es que, para Ayer, una persona no puede ser un concepto primitivo como lo es en el caso de Strawson. De hecho, si se sostiene (b), tendríamos que el cuerpo sería lógicamente previo al concepto de “persona” strawsoniano. No obstante, se puede sostener una similitud entre estos dos autores: que los sujetos de experiencias se individualizan de acuerdo a criterios empíricamente aplicables (criterios que dependen del cuerpo de la persona).

Por dependencia ontológica generalmente se entiende que la existencia de un tipo de entidad X depende de la existencia de un tipo de entidad Y. Aunque la dependencia ontológica puede ser una relación simétrica,³⁹ aquí se trata obviamente del caso en el que una entidad depende necesariamente de la otra, pero no viceversa, esto es, que podría existir una entidad Y sin necesidad de la existencia de otra entidad X, pero esta otra entidad X no puede existir sin que exista Y. Un caso de este tipo de dependencia asimétrica sería el caso de las naciones y las personas, esto porque “podría haber personas sin que hubiera naciones, pero no podría haber naciones sin que hubiera naciones” (Parfit 2004a, p. 137).⁴⁰ Más concretamente, el tipo de dependencia que consideraré aquí es una relación de dependencia entre las Xs y las Ys tal que:

- (a) las Xs son, esencialmente, de las Ys;
- (b) no podría haber Xs sin una Y;
- (c) una X de una cierta Y no podría haber sido una X de una Y diferente

Un caso que puede ilustrar lo que se está sosteniendo, y cumpla las condiciones (a), (b) y (c), es el caso de la digestión: tenemos que la digestión sucede, esencialmente, en el estómago; aunque es un proceso que depende de otras variables, parece improbable hablar de un caso de digestión sin estómago. Por tanto, no podría haber digestión sin estómago; finalmente, la digestión que sucede en un estómago particular no podría depender de un estómago diferente. La razón esencial de esto es que los procesos que determinan el que suceda determinada digestión dependen intrínsecamente del estómago del cual esa digestión es un proceso.

Ahora bien, para el caso de la propuesta cerebral que se quiere sostener aquí, tendríamos que determinadas experiencias (Xs) dependen, esencialmente, del estado de un

³⁹ Un caso de dependencia simétrica es cuando las parejas de entidades son ontológicamente interdependientes, esto es, que no podría haber Xs sin que hubiera Ys, y viceversa.

⁴⁰ Este caso dado por Parfit, que se puede entender como un caso de dependencia asimétrica, está basado en una cierta idea de Kripke (Parfit 2004a, p. 132). Esta idea dice que ciertos hechos, tales como el de las naciones, tal vez no puedan *reducirse* a ciertos otros, como el de los individuos, pero eso no implica que tales hechos estén “por encima de” de esos otros hechos. Específicamente Kripke dice: “El sentido en el cual los hechos acerca de las naciones no son hechos ‘por encima de’ los hechos acerca de las personas, puede expresarse en la observación de que una descripción del mundo que mencione todos los hechos acerca de las personas, y que omita los hechos acerca de las naciones, puede ser una descripción *completa* del mundo de la cual se sigan los hechos acerca de las naciones” (Kripke 1985, p. 58).

cerebro particular⁴¹ (Y); por tanto, no podrían haber experiencias sin cerebro, y las experiencias que dependen ontológicamente de un cerebro particular A no podrían depender de un cerebro B. Téngase en cuenta que esta reformulación no niega el hecho de que las experiencias dependan causalmente de los cuerpos. De hecho, se sigue sosteniendo que, por ejemplo, una experiencia perceptiva depende causalmente de la posición del cuerpo de una persona o de que los párpados de la persona estén abiertos, etc. Pero la posesión de esa experiencia depende, en cuanto experiencia, esencialmente del cerebro de ese cuerpo. El tipo de dependencia entre las experiencias o estados mentales conscientes y los cerebros que se está proponiendo es formalmente similar al tipo de dependencia que defiende Strawson entre las experiencias y las personas. No obstante, la propuesta cerebral aquí esbozada, que asume el cerebro como supuesto físico del cual dependen ontológicamente las experiencias, en ningún caso considera el cerebro como un *experienciador* de las experiencias, es decir, como un sujeto de experiencias.

Una versión que, por el contrario, concibe el cerebro como un sujeto de experiencias es la posición que se sostiene, de acuerdo a Hacker y Bennett (Hacker; Bennett 2008), desde ciertos planteamientos neurocientíficos que conciben el cerebro como sujeto de los

⁴¹ La idea de que las experiencias o más específicamente los estados mentales dependan del estado de un cerebro particular no trata sobre una reducción de las propiedades de un estado mental a las propiedades de un estado cerebral, aunque ciertamente si un estado mental depende del estado de un cerebro particular se puede considerar que existe identidad entre uno y otro. Por esta razón, creo que es relevante mencionar que de alguna manera se está sosteniendo una especie de teoría de la identidad mente-cerebro, aunque específicamente un tipo de identidad Caso-Caso (Token-Token). Lo cual significa decir que cada estado mental o experiencia particular *es* un estado o evento físico particular. Es decir, este tipo de identidad sostiene que la identidad entre los estados mentales y físicos se aplica en relación a cada caso particular, lo cual supone, por ejemplo, la posibilidad de que para cada especie la base física con la cual se identifica el estado mental pueda variar.

Ahora, la identidad Caso-Caso, no supone el problema que trae consigo postular un tipo de identidad Tipo-Tipo (Type-Type) para el caso de los estados mentales con los estados cerebrales. Este problema es advertido por Hilary Putnam en *The Nature of Mental States*, y se denomina el problema de la *realizabilidad variable*. El problema sucintamente es el siguiente: de acuerdo a un tipo de identidad Tipo-Tipo tener un dolor es tener un estado físico F, tal que cualquier organismo tiene dolor si y sólo si: (a) posee un cerebro con un estructura fisicoquímica adecuada y (b) el cerebro del organismo está en el estado F (Putnam 1975, p. 436). De aquí se sigue que el estado F tiene que ser un estado tal que “no debe ser posible (físicamente posible) para el cerebro de ninguna criatura físicamente posible que no pueda sentir dolor” (Putnam 1975, p. 436). Al ser este un resultado de tal teoría, sucedería que si es posible encontrar cualquier predicado psicológico que pueda aplicarse tanto al hombre, como a un pulpo, pero en donde el correlato físico (cerebral) sea diferente en ambos casos, se derrumba que la teoría de la identidad (Tipo-Tipo) se derrumba (Putnam 1975, p. 437). Ahora, para el caso de una teoría de la identidad Caso-Caso no se aplica tal problema, en cuanto que no se exige que un estado cerebral sea un estado invariable de especie a especie ni en los tipos de constitución estructural, solamente se restringe a determinar identidad para casos particulares de identidad entre estados físicos y estados mentales.

estados psicológicos del ser humano. De ahora en adelante llamaré a esta posición la teoría neuropsicológica del cerebro (TnC). De acuerdo a lo que se sostiene con TnC, tendría total sentido adscribir propiedades psicológicas al cerebro, en términos tales como “El cerebro *ve*” o “El cerebro *cree*” (Hacker; Bennett 2008, p. 35), por lo cual, desde esta teoría se tiene, como lo consideran Hacker y Bennett, que atributos que se predicen generalmente del ser humano como un *todo* ahora se predicen específicamente del cerebro, siendo el cerebro una *parte* constituyente del *todo* (Hacker; Bennett 2008, p. 38). A este error categorial los autores lo denominan la *falacia mereológica*, la cual se cometería al momento de atribuir a las *partes* constituyentes de un animal atributos lógicamente aplicables solo al animal como un *todo* (Hacker; Bennet 2008, p. 38).

Cabe hacer la siguiente precisión: la idea que TnC tiene del cerebro no es la idea trivial que se tiene de éste. Por idea trivial, me refiero a aquella idea que concibe al cerebro como un órgano físico, con procesos electro-químicos específicos, que determinan el funcionamiento correcto del organismo correspondiente, por ejemplo, a un ser humano. De hecho, de esta imagen trivial del cerebro no se tendría ningún problema en considerar que el cerebro, en cuanto órgano, es similar al corazón. Aunque obviamente se debería reconocer una diferencia a un nivel funcional, esto es que el corazón tiene una función determinada distinta a la función determinada que tiene el cerebro en cuanto órgano. Ahora, desde esta visión trivial, sería bastante absurdo sostener, por ejemplo, que “El corazón *ve*” o “El corazón *cree*”, a menos, claro está, que se supusiera que el corazón es el sujeto de los estados psicológicos. Más precisamente lo que se sostiene en TnC es que el cerebro es el sujeto de los estados psicológicos, en el sentido de que es el agente consciente de tales estados,⁴² o sea, es el *experienciador* de los estados psicológicos. Para aclarar aún más el

⁴² En este sentido, se podría decir desde TnC que el cerebro toma decisiones, el cerebro oye, etc. Para Hacker y Bennett tal idea carece de sentido: “El cerebro ni *ve* ni *es ciego*, del mismo modo que los palos y las piedras no están despiertos, *pero tampoco están dormidos*. El cerebro no oye, pero no es sordo, no más de lo que puedan serlo los árboles. El cerebro no toma decisiones, pero tampoco es indeciso. Sólo lo que *puede* decidir puede ser indeciso. Así, el cerebro tampoco puede ser consciente, o inconsciente. *El cerebro no es un sujeto lógicamente apropiado de predicados psicológicos*. Sólo del ser humano y de lo que se *comporta como tal* se puede decir de forma inteligible y literal que *ve* o *es ciego*, *oye* o *es sordo*, formula pregunta o se abstiene de preguntar” (Hacker; Bennett 2008, pp. 36-37). Por tanto, Hacker y Bennett se están comprometiendo con una visión según la cual un sujeto de las experiencias no puede ser algo distinto del ser humano y que sólo de un ser humano se puede decir que es el agente consciente de sus estados psicológicos.

panorama, se puede decir que desde el contexto de la tesis de Frege,⁴³ el cerebro es el sujeto de las experiencias. Lo interesante de esto, tal como indican Hacker y Bennett, es que esta teoría constituiría conceptualmente una forma degenerada de cartesianismo, en la medida que TnC atribuiría propiedades psicológicas al ser humano como propiedades derivadas de otro *sujeto* determinado, que para el caso cartesiano es el Ego, mientras que para TnC habría de ser el cerebro (Hacker; Bennett 2008, p. 36).

En relación a lo anterior, sucede que los teóricos de TnC explicarían “las capacidades perceptivas y cognitivas humanas y su ejercicio a partir del ejercicio, por parte del cerebro, de *sus propias* capacidades cognitivas y perceptivas” (Hacker; Bennett 2008, p. 36). Por ejemplo, si se considera el enunciado “Tengo una creencia”, se tendría que la *posesión* de la creencia habría de ser por parte del cerebro y no, al menos no directamente, de aquel ser humano que tiene capacidades perceptivas y cognitivas (de acuerdo al sentido de la cita). Ahora, es cierto que el cerebro en la tesis cerebral que se ha propuesto para MNP asume el mismo principio. No obstante, la diferencia entre TnC y la tesis cerebral propuesta para MNP es que, aunque el cerebro es el poseedor de las experiencias según ambas ideas, sucede que desde la tesis cerebral de MNP no puede decirse que es el cerebro quien *crea*, mientras que TnC sostendría que efectivamente el cerebro es quien cree, o sea, es el *experienciador*, en este caso, de la creencia. Para entender esto hagamos la siguiente comparación: cuando se dice que el *Mars rover* envía imágenes del planeta Marte a las pantallas de la NASA, se puede decir que en cierto sentido el *Mars rover* es el poseedor de las imágenes, pero en otro sentido, no es el *Mars rover* quien ve las imágenes en la NASA. Aquí hay un tipo de posesión que excluye la idea de que el poseedor sea el *experienciador*, en este caso, de las imágenes que capta el *Mars rover*. En este sentido, la idea de posesión aquí considerada es la que se sostiene con la tesis cerebral que se ha propuesto para MNP. Ya que mediante esta tesis no se está asumiendo el cerebro como un sujeto de experiencias diferente de algún otro sujeto cuyas capacidades cognitivas puede explicar (como sí lo asume TnC). Con la tesis cerebral de MNP se está sosteniendo, solamente, que el cerebro es

⁴³ Cabe recordar que la tesis de Frege supone la existencia un sujeto de las experiencias como condición para las existencias de las experiencias. Por cuanto, para que exista una experiencia Y debe existir un sujeto X. Galen Strawson, estima que este sujeto X es aquello que variaría en cada teoría que quiere dar cuenta de experiencias y sujetos, pudiendo ser un Ego para el cartesiano, una persona para P. F. Strawson o el cerebro para los teóricos de TnC.

un poseedor de las experiencias, en términos de ser un *portador* ontológico de ellas, sin necesidad de comprometerse con que el cerebro es el *experienciador* de las experiencias.

Ahora bien, al centrarse nuevamente en la tesis cerebral de MNP, donde la idea central es que las experiencias dependen ontológicamente de un cerebro particular, se podría argumentar que a fin de cuentas se están postulando dos entidades en la explicación, en virtud de que se ha sostenido que las experiencias, aunque dependerían ontológicamente de un cerebro particular, dependerían también causalmente de un cuerpo particular.⁴⁴ No obstante, es preciso insistir en este punto que tampoco se está considerando el cuerpo como un sujeto de experiencias cuyas capacidades cognitivas sean explicadas en términos de las capacidades cognitivas del cerebro.⁴⁵ Coincidiendo aquí con Strawson en que un cuerpo no puede ser un sujeto de experiencias, entendido como un *experienciador*, simplemente se ha venido proponiendo la existencia de una dependencia causal de las experiencias respecto a un cuerpo particular. Tenemos, por tanto, dos tipos de dependencia: mientras que las experiencias dependen ontológicamente de un cerebro particular, a la vez dependen causalmente de un cuerpo particular. Para entender mejor la diferencia entre dependencia ontológica y dependencia causal dentro del contexto de la tesis cerebral, analicemos, por ejemplo, el caso del movimiento de una bola de billar. Supongamos que tenemos una bola de billar Y en movimiento X. Es evidente que el movimiento X depende ontológicamente de la bola de billar Y en el sentido que hemos definido, pues no podría existir el movimiento X sin que exista la bola de billar Y (aunque parece que, por el contrario, podría existir la bola de billar Y sin el movimiento X). Este es un tipo de dependencia ontológica similar al caso del estómago y la digestión que ya vimos anteriormente. Pero sucede que si el movimiento X es el resultado del choque entre dos bolas de billar, el movimiento X de la bola de billar Y depende causalmente del estado de otra bola de billar, digamos, la bola de billar Z; esto se puede explicar en términos de transferencias de magnitudes entre un objeto y otro. Lo relevante es que, si bien el movimiento X de la bola de billar Y depende

⁴⁴ Recordar que cuando se trató MNP, en la sección 2., se estableció que una de las tesis centrales de MNP es que un cuerpo sirve como explicación causal de las adscripciones de estados de conciencias, experiencias, a alguna cosa particular.

⁴⁵ De hecho, parece que para Hacker y Bennett este sería el problema con TnC. Para estos autores, aquello que identifican con el cuerpo (a saber, el ser humano) es lo que ellos consideran como el real sujeto de los estados psicológicos; por esta razón niegan TnC, en cuanto que tal teoría supone la explicación de las actividades cognitivas del ser humano como derivadas del cerebro.

causalmente de la bola de billar Z, sin embargo, la dependencia ontológica es respecto a la bola de billar Y, no a la bola de billar Z: existe el movimiento X solo en cuanto existe la bola de billar Y. Pues, parece que el movimiento X en un tiempo t podría haber sido el mismo movimiento X de la bola de billar Y aunque la bola que es causalmente responsable de ese movimiento hubiese sido cualquier otra bola de billar de una serie dada Z_1 , o Z_2 , o $Z_3 \dots Z_n$, cuyo choque con la bola de billar Y en t transfiere las mismas magnitudes físicas. Al mismo tiempo, parece que el movimiento en t de una bola de billar distinta de Y no habría sido el mismo movimiento X, a pesar de haber sido causado en t por el estado de la bola de billar Z. De manera que la condición de individuación o identidad de un determinado movimiento viene dada por la bola de billar a la que ese movimiento pertenece, no por la bola de billar que es causalmente responsable del movimiento.

Un aspecto importante en el ejemplo es que, como se ha mostrado, la relación de dependencia causal entre la bola de billar Z y el movimiento X es un hecho contingente, en el sentido de que pudiese haber sido otra bola de billar aquella que chocó con la bola de billar Y causando el movimiento X. Respecto a la dependencia causal de una determinada experiencia con un cuerpo particular en MNP, se debe tener en cuenta este principio general: si un X depende causalmente del estado de un Z entonces la relación entre X y Z es de orden contingente, ya que ese X podría haber sido causado por el estado de otro Z. Por tanto, puede existir ese X sin que exista ese Z, si existe otro Z_n que efectivamente cause ese X.⁴⁶

⁴⁶ La posición aquí sostenida es similar a la posición strawsoniana sobre lo que sería la individuación o identidad de los eventos, donde las experiencias serían un tipo de eventos. Strawson dice que las experiencias “deben su identidad como particulares a la identidad de la persona de la cual son estados o experiencias” (Strawson 1989, p. 100). Cabe señalar que una persona para Strawson es un tipo de objeto que forma parte del esquema conceptual que este autor describe. Entonces, a fin de cuentas, Strawson acepta que la individuación de eventos es determinada por un objeto. Davidson resalta este aspecto de la teoría strawsoniana diciendo que la teoría de este autor supone “que los sucesos son conceptualmente dependientes de los objetos. Según Strawson, no podríamos tener la idea de lo que es un nacimiento o una muerte o un golpe, si no tenemos la idea de un animal que nace o muere o de un agente que da un golpe” (Davidson 1995, p. 220). Con esto, podríamos determinar un criterio de identidad de eventos en términos de un objeto, de la siguiente manera: para un evento X y un evento Y, X e Y son el mismo evento si y sólo si X e Y son dados en un mismo objeto. Por otro lado, Kim, en *Events as property exemplifications*, ofrece una manera de considerar la individuación o identidad de eventos en términos de objetos aunque de una manera más completa, en virtud de que aunque mantiene que los eventos se individuán en términos de objetos, además supone dos variables más: las propiedades del evento y el tiempo en que se ubica el evento. Su criterio de identidad de eventos es: “Para eventos X e Y, $X=Y$ bajo el criterio de condición de identidad de la propiedad-ejemplificación [property-exemplification]” (Kim 1993, p. 39), donde la condición de identidad de los eventos (propiedad-

En resumen, si se tiene en consideración lo expuesto hasta acá, obtenemos la siguiente reformulación de MNP a partir de la tesis cerebral considerada (se plantea esto específicamente en la tesis (4) del esquema que se muestra a continuación):

- (1) El uso del término “yo” como sujeto no es referencial.
- (2) La existencia de un cuerpo sirve para explicar la posesión de estados de conciencia (o experiencias) por parte de alguna cosa particular (o, equivalentemente, para explicar las adscripciones de estados de conciencia a alguna cosa particular).
- (3) La posesión de un estado de conciencia (o experiencias) por parte de alguna cosa particular (o, equivalentemente, la adscripción de un estado de conciencia a alguna cosa particular) es de orden contingente.
- (4) La posesión de un estado de conciencia (o experiencias) de un cuerpo particular dependen ontológicamente de un cerebro particular

En virtud de lo expuesto, considero que ahora se está en condiciones de invalidar (C1) como una crítica a MNP. Strawson dice que MNP, al querer dar cuenta de enunciados sobre experiencias del tipo “Todas mis experiencias dependen causalmente de estado del cuerpo C”, termina sosteniendo la equivalencia con enunciados sobre experiencias del tipo “Todas las experiencias dependen causalmente del estado del cuerpo C” (Strawson 1964, p. 383), el cual, como se indicó en su momento es un enunciado trivialmente falso. La razón esencial de esto es que MNP, al negar la existencia de un sujeto de experiencias entre cuyas funciones está ser el principio que garantiza la posesión necesaria de las experiencias (y, por tanto, la individuación e identidad de las experiencias), no puede dar un uso

ejemplificación) es $[x, P, t]=[y, Q, t']$ sólo en el caso que $x=y, P=Q, t=t'$, donde x es una substancia, P es una propiedad y t es un instante de tiempo (Kim 1993, p. 35). Alvarado resume la posición de Kim en los siguientes términos: “Las condiciones de identidad de un evento se toman aquí como constituidas por un objeto, una propiedad y un instante de tiempo. Esto es, dos eventos e_1 y e_2 son el mismo evento si y sólo si constituyen la instanciación de la misma propiedad en el mismo objeto y en el mismo instante de tiempo” (Alvarado 2012, p. 112). Ahora, la visión aceptada aquí, similar a la de Strawson y en parte a la de Kim, es distinta a la visión que por ejemplo tiene Davidson, según quien la identidad de eventos no es en términos de objetos o de objetos y otras variables, sino que “los eventos son los mismos sólo en el caso que ellos tengan las mismas causas y los mismos efectos” (Kim 1993, p. 38). En términos davidsonianos, el criterio de identidad de los sucesos sería el siguiente:

$(X=Y$ si y sólo si $((Z) (Z$ causó $X \leftrightarrow Z$ causó $Y)$ y $(Z) (X$ causó $Z \leftrightarrow Y$ causó $Z))$) (Davidson 1995, p. 227)

significativo del término “mis”. Pero si se quiere evitar ese resultado, parece que MNP debe dar cuenta del posesivo “mis” en términos tales que la frase “mis experiencias” signifique “Las experiencias del cuerpo C”. Si esto es así, resultaría que, según MNP, el enunciado “Todas mis experiencias dependen causalmente del estado del cuerpo C” sería realmente equivalente al enunciado “Todas las experiencias del cuerpo C dependen causalmente del estado del cuerpo C”, el cual es un enunciado analítico. El problema es que MNP necesita sostener enunciados contingentes y no analíticos sobre las experiencias.⁴⁷

La manera de dar respuesta a esto es bastante breve. Considero, inicialmente, que todo el poder de (C1) como crítica recae en el hecho de que, para Strawson, MNP no puede dar cuenta de un tipo de posesión que justifique el posesivo “mis”. Pareciese, entonces, que si es posible encontrar una posición alternativa, donde se justifique el uso significativo del término “mis”, sin que se tenga que llegar a afirmar *solamente* enunciados analíticos, (C1) no sería una crítica válida a MNP. Como segundo aspecto, creo necesario tener en consideración la tesis que se ha incorporado a MNP, la cual dice que las experiencias de un cuerpo dependen ontológicamente de un cerebro particular. Entonces, la tesis cerebral de MNP establece que el cerebro habría de ser el poseedor *genuino* de las experiencias, o sea, garantizaría la posesión necesaria de las experiencias. Ya que, si las experiencias dependen ontológicamente de un cerebro particular, se puede estipular que la frase “mis experiencias” tiene el mismo significado que “las experiencias que dependen ontológicamente del cerebro Y”, con el resultado de que ahora los enunciados sobre experiencias del tipo “Todas mis experiencias dependen ontológicamente del cerebro Y” son enunciados analíticos mediante los cuales se estaría expresando un tipo de posesión de orden necesaria, entre ese cerebro particular y sus experiencias. El enunciado es analítico ya que se está afirmando “Todas las experiencias que dependen ontológicamente del cerebro Y dependen ontológicamente del cerebro Y”. Entonces, si el uso con sentido del término “mis” aplicado a las experiencias exige que exista un poseedor necesario de las experiencias, se tiene que, según MNP, ese poseedor es el cerebro, por lo que el uso del “mis” se justificaría en términos de la posesión de las experiencias por parte de un cerebro particular. Esto quiere decir que cada vez que un

⁴⁷ Esto es una breve mención de aspectos que se han considerado ya anteriormente. Recordemos que MNP debe dar cuenta de enunciados contingentes sobre las experiencias porque de MNP se desprende que una experiencia que depende causalmente de un cuerpo particular C podría haber dependido causalmente de un cuerpo particular distinto del cuerpo particular C.

hablante se refiera a sus experiencias mediante enunciados del tipo “Mis experiencias son tal y tal” o “Mis experiencias dependen de esto o aquello”, lo que el hablante en realidad está diciendo con la frase “mis experiencias” es “las experiencias que dependen ontológicamente del cerebro particular Y” o “las experiencias del cerebro particular Y”.

Si lo sostenido es correcto, se tiene ahora que el enunciado considerado por Strawson “Todas mis experiencias dependen causalmente del estado del cuerpo C” es un enunciado contingente que MNP puede explicar siempre y cuando este enunciado se lea como “Todas las experiencias del cerebro particular Y dependen causalmente del cuerpo C”. En efecto, este enunciado es ahora un enunciado de orden contingente, tal como MNP lo exige cuando se trata del tipo de dependencia causal entre un cuerpo determinado y ciertas experiencias. Ya que si una experiencia depende ontológicamente de un cerebro particular (lo que explica la posesión necesaria de esa experiencia), pero depende causalmente de un cuerpo particular, no hay un tipo de dependencia necesaria entre ese cuerpo y esa experiencia: es lógicamente posible, por ejemplo, que las experiencias que de hecho dependen causalmente del estado del cuerpo C hubieran dependido causalmente del estado de otro cuerpo, supongamos, C_1 (como el caso de las bolas de billar Z_1 , o Z_2 , o $Z_3 \dots Z_n$), si, por ejemplo, se hubiera trasladado el cerebro Y del cuerpo C al cuerpo C_1 .⁴⁸

En resumen, podemos sintetizar las siguientes ideas:

- 1- Se afirma un tipo de posesión necesaria entre el cerebro y sus experiencias. Por esto, decir “mis experiencias” se determina como significando “las experiencias del cerebro Y”. Entonces, el enunciado “Todas mis experiencias dependen ontológicamente del cerebro Y” es un enunciado analítico.
- 2- Al afirmar un tipo de posesión necesaria desde MNP, es perfectamente posible explicar el significado del enunciado “Todas mis experiencias dependen causalmente del cuerpo C” sin caer en la problemática que Strawson le encuentra a MNP, tal como la imposibilidad del uso del posesivo “mis” o la

⁴⁸ Posteriormente se analizará con mayor detalle, en función de la complejidad del tema, los casos de cerebro dividido o de traspaso de cerebro de un cuerpo a otro. Creo que abordar de entrada estos casos en este punto del desarrollo del trabajo puede ser contraproducente con lo que se está tratando, a saber, invalidar la crítica strawsoniana a MNP.

imposibilidad de que MNP pueda dar cuenta de enunciados contingentes sobre la relación entre un cuerpo y ciertas experiencias.

- 3- El enunciado “Todas mis experiencias dependen causalmente del cuerpo C” se puede traducir como el enunciado “Todas las experiencias del cerebro Y dependen causalmente del cuerpo C”. Con esto, se obtiene un enunciado contingente en términos de la dependencia causal respecto del cuerpo C por el hecho de que las experiencias del cerebro particular Y pueden depender de un cuerpo distinto del cuerpo C, si por ejemplo, traspasamos el cerebro Y a un cuerpo distinto del cuerpo C.⁴⁹

Con lo expuesto, creo que se logra invalidar (C1) como una crítica a MNP, pues, como se ha mostrado, MNP puede dar cuenta de un uso del pronombre posesivo “mis” en el enunciado “Todas mis experiencias dependen del cerebro Y”, que por la tesis cerebral ahora es un enunciado analítico y expresa posesión necesaria de las experiencias por parte de un cerebro particular. Por otro lado, se da cuenta de enunciados contingentes sobre la relación entre determinadas experiencias y un cuerpo particular, dado que efectivamente sólo se trata de una relación de dependencia causal. Por tanto, se puede decir que MNP es internamente coherente al justificar enunciados de orden contingente acerca de la relación de las experiencias con el cuerpo.

Ahora, es cierto que se introdujo una reformulación de MNP en términos de dependencia ontológica entre las experiencias y un cerebro particular, pero tal reformulación tampoco implica incoherencia de MNP, porque no se sostiene que el cerebro sea un sujeto de experiencias (como sí sostienen los teóricos de TnC, por ejemplo) sino solamente que el cerebro es el poseedor o soporte ontológico de ellas.

⁴⁹ De hecho, el enunciado “Todas mis experiencias dependen causalmente del cuerpo C” es contingente dado que, por ejemplo, podamos conectar unos nodos desde el cerebro ubicado en el cuerpo C a un cuerpo distinto de C, a saber, C₁. Sucedería entonces que si se quema el cuerpo C₁, el dolor sería una experiencia del cerebro Y que depende causalmente del cuerpo C₁ (y no así del cuerpo C, que es el cuerpo donde está ubicado espacialmente el cerebro Y). Incluso si alivio la quemadura totalmente, el cese del dolor sería causalmente provocado por el cuerpo C₁, pero sería una experiencia que depende ontológicamente del cerebro Y.

2.1.2. MODELO NO POSESIVO DEL YO Y LA METAFÍSICA DE LA SUSTANCIA Y EL ATRIBUTO

A continuación quiero realizar ciertas consideraciones en torno a una idea de Nagel, denominada *metafísica de la sustancia y el atributo* (de ahora en adelante ERS), y a la ya mencionada tesis de Frege.⁵⁰ La naturaleza de estas consideraciones obedece más que nada a una cierta aclaración conceptual que creo relevante hacer para el problema de las sustancias, sujetos y experiencias: en cuanto que ERS serviría para aclarar que en términos ontológicos es perfectamente posible sostener la posesión de experiencias particulares por parte de una sustancia, sin necesidad de postular la existencia de un sujeto de experiencias.

De entrada, Nagel dice con respecto a las experiencias o eventos mentales: “*Algo* debe haber ahí de antemano, algo con la capacidad de verse afectado por manifestaciones mentales (...); las experiencias no se obtienen partiendo de nada” (Nagel 1996, p. 47). Aquí se está diciendo que para cualquier experiencia es necesario que exista algo que se vea *afectado* por el acontecer de la experiencia o estado mental. Ahora, este *algo* puede ser de cualquier clase, como lo señala Nagel (Nagel 1996, p. 47), podría ser tanto un alma cartesiana como una persona strawsoniana. Podemos, entonces, caracterizar ERS como la tesis de que cualquier evento y procesos deben implicar cambios en los atributos o propiedades de una o más sustancias que los poseen (Parfit 2004a, p. 152). Por lo que si la sustancia en cuestión es un Ego cartesiano, un evento como una experiencia habría de implicar un cambio en alguna propiedad del Ego cartesiano. Un factor importante a considerar es que ERS es una tesis que presupone, evidentemente, algún tipo de dependencia entre una sustancia y determinados eventos, como, por ejemplo, las experiencias. Creo que para el caso es perfectamente posible ubicar ERS dentro del tipo de dependencia que se ha sostenido hasta aquí: Recordemos que el tipo de dependencia que se ha aceptado dice que (1) las Xs son, esencialmente, de o en las Ys; (2) no podrían haber Xs sin una Y; (3) una X de una cierta Y no podría haber sido una X de una Y diferente.

Ahora, si nos adscribimos a ERS, se debería agregar también que:

⁵⁰ La tesis de Frege afirma que una experiencia es imposible sin un sujeto de la experiencia. Esta Tesis se presentó en el primer capítulo, específicamente en la sección 1.2.

- (4) Las Xs son estados de Ys, o cambios en estos estados, y las Ys son entidades persistentes.⁵¹

La tesis (4) o ERS es una tesis bastante radical dentro del tipo de dependencia ontológica que se ha propuesto. Además de suponer la posesión necesaria y la intransferibilidad de eventos entre sustancias, se está diciendo que al momento en que un evento o experiencia sucede, esa experiencia es un *cambio* en la sustancia. No es difícil encontrar casos que cumplan lo que ERS afirma. Por ejemplo, si consideramos la voz como un evento que depende de las cuerdas vocales de un cuerpo C, tenemos que al momento en que acontece tal evento, supongamos, cuando se realiza un grito, las cuerdas vocales del cuerpo C cambian (al menos en la duración del grito) a un estado M, donde el estado M habría de ser las cuerdas vocales vibrando en un tiempo determinado. Si consideramos nuevamente el ejemplo del movimiento de la bola de billar Y, parece que no hay cambios notables en la bola de billar Y cuando está en el movimiento X, pero eso no implica que no hayan cambios en la organización de los átomos que componen la bola de billar Y cuando la bola de billar Y es golpeada por la bola de billar Z. Otro ejemplo más cercano a nuestro tema es lo sostenido en la tesis de la identidad mente-cuerpo. En términos generales, se puede definir la tesis de la identidad, mencionada anteriormente, como la tesis de “que los fenómenos mentales son (numéricamente idénticos a) estados físicos (estados cerebrales) y, *a fortiori*, que la mente es (numéricamente idéntica a) el cerebro” (Rabossi 2007, p. 19). Entonces, desde esta teoría al hablar de que se tiene un dolor, se está diciendo que ese dolor es numéricamente idéntico a un estado cerebral, como el disparo de las fibras-C de un cerebro particular. En relación a lo anterior, Parfit comenta lo siguiente:

“Supongamos que aceptamos el fisicalismo [para el caso el fisicalismo del que habla Parfit se puede considerar como la tesis de la identidad mente-cuerpo]. Para que se ajustara a ERS, sería suficiente con afirmar que cualquier evento mental, como el pensar de un pensamiento, debe suponer un cambio en el estado de un cerebro, o de parte de él” (Parfit 2004a, p. 153).

Creo que la observación de Parfit es bastante clara, en el sentido de que dada la tesis de la identidad, sostener ERS sería algo obvio; de hecho aunque un teórico de la identidad no

⁵¹ Como ya se ha advertido anteriormente, la formulación de (1), (2), (3) y ahora (4), corresponde a la realizada por Parfit, en su trabajo ya citado, *Esquemas conceptuales, sujetos y experiencias*.

conociere ERS, en sus supuestos ERS estaría implícito. El tipo de cambio que supondría una experiencia desde ERS, en el contexto de la tesis de la identidad, habría de ser un cambio manifestado por determinados procesos ocurridos en el cerebro, como la alteración de las fibras-C.

Lo interesante que se sigue de aquí es que desde MNP parece perfectamente posible sostener una versión cerebral de ERS, más aún si se tiene en consideración la siguiente idea que menciona Parfit:

“No tenemos por qué suponer que este cerebro sea el *pensador (thinker)* de este pensamiento. Hasta donde llega ERS, la sustancia que una experiencia requiere no tiene por qué ser una persona, o un sujeto de experiencias. Para mostrar que las experiencias requieren sujetos, necesitaríamos un argumento diferente” (Parfit 2004a, p. 153).

Si entiendo bien la idea de Parfit, lo que está diciendo ahora es que ERS se restringe a la existencia de una sustancia como el soporte ontológico⁵² de las experiencias, según la terminología que he utilizado anteriormente, sin que esto implique que tal sustancia sea un Ego, una persona o, en un sentido más general, un sujeto de experiencias. Creo que esto es un aspecto importante que contribuye a considerar MNP como una propuesta plausible. Más aún, creo que este aspecto tiene además un nivel de importancia general, por dos razones aplicables a cualquier discusión sobre experiencias, sustancias y sujetos:

(a) Si afirmo la existencia de un sujeto de experiencias, estoy afirmando que ese sujeto de experiencias es la sustancia de la cual dependen las experiencias. Más si desde ERS es posible sostener una dependencia ontológica entre experiencias y una sustancia que no es un sujeto de experiencias, parece entonces que la tesis de Frege implica ERS, pero no viceversa. Esto significa también que ideas tales como la posesión e intransferibilidad de las experiencias (y ahora por ERS el cambio que una experiencia involucra en la sustancia), habrían de ser ideas que están presentes en la tesis de Frege por el hecho de que la tesis de Frege supone ERS. Pero, entonces, estas ideas pueden ser sostenidas sin necesidad de sostener la tesis de Frege.

⁵² En las secciones anteriores se ha explicado qué significa sostener que el cerebro es el soporte ontológico de las experiencias como distinto de sostener que el cerebro es el sujeto de experiencias.

(b) Si Parfit tiene razón en que ser una sustancia que posee experiencias no implica ser un sujeto de experiencias, parece entonces que la tesis de Frege debe basarse en un argumento de una clase diferente a las ideas ontológicas que ERS supone. Este dominio habría de ser el fenoménico.

A continuación, revisaré en términos generales (a) y (b). Creo que independientemente de la sustancia que se asuma como soporte de las experiencias (independiente incluso si se asume, a su vez, que esa sustancia es un sujeto de experiencias), parece que ERS es una tesis relevante en toda explicación sobre la relación entre las sustancias y las experiencias⁵³. Ya que si consideramos ERS en relación a la tesis de Frege, parece que todo sujeto de experiencias debe ser, a su vez, la sustancia de la cual dependen las experiencias. Si esto es así, entonces la tesis de Frege supone ERS. Por tanto, suponer que existe un sujeto de experiencias como un Ego es suponer que ese Ego es la sustancia de la cual dependen las experiencias. Ahora bien, teniendo en consideración la advertencia de Parfit según la cual se debe dar un argumento diferente para afirmar que una sustancia es también un sujeto de experiencias, se tiene que ERS no supone la tesis de Frege: la posesión e identidad de las experiencias requeriría la existencia de una entidad o sustancia, independiente de si esa entidad o sustancia es *realmente* un sujeto de experiencias.

Entonces, tendríamos que ERS es una tesis más general que la tesis de Frege.⁵⁴ Respecto a (b), creo que cualquier argumento de orden ontológico es un argumento relativo a ERS y al tipo de dependencia en que esta tesis se inserta, por cuanto los argumentos de la tesis de Frege deben ser de una dimensión diferente. Desde luego, la idea clásica que se supone como argumento a favor de la tesis de Frege es la siguiente: toda experiencia supone la existencia de alguna sustancia de la cual esa experiencia es una experiencia, pues

⁵³ Claro está, si aceptamos que las experiencias son eventos o estados que dependen ontológicamente de una sustancia, y aceptamos, además, el tipo de dependencia ontológica entre sustancias y experiencias que se ha considerado en el presente trabajo.

⁵⁴ Estoy discutiendo la afirmación de Galen Strawson, cuando él se refiere a la tesis de Frege de la siguiente manera: “[La tesis de Frege] se sigue inmediatamente de la noción de experiencia” (Strawson, G. 1997, p. 148). Por los motivos que he mostrado, parece que este juicio implica que la sustancia que posee experiencias es un sujeto de experiencias. Pero, según Parfit, se precisa un argumento que determine dicha sustancia como sujeto de experiencias. Con esto, parece que la *inmediatez* de la tesis de Frege queda en cuestión. Lo que se seguiría inmediatamente de la noción de experiencia es sólo la existencia de una sustancia. Ahora, es cierto que Galen Strawson entiende las experiencias desde una dimensión cualitativa, la cual supondría la existencia ya no de un *algo* sino de un *alguien*. Volveré a este punto más adelante en el cuerpo del trabajo.

no tiene sentido hablar de experiencias *en el aire*.⁵⁵ Generalmente se ha sostenido que esa sustancia debe ser un sujeto de experiencias (a eso se refería Nagel cuando hablaba del *algo* que debe existir cuando se dice que hay estados mentales). Pero según el planteamiento de Parfit esta idea ontológica se muestra como insuficiente para argumentar la existencia de un sujeto de experiencias. Por eso, (b) dice que el argumento a favor de la tesis de Frege es de orden fenoménico (y por tanto, no ontológico). De hecho, Galen Strawson sostiene que la tesis de Frege se explica en términos de la propiedad fenoménica de las experiencias. En sus palabras: “No puede haber experiencia sin un sujeto de la experiencia porque la experiencia es necesariamente *para* alguien o algo, un sujeto experienciante. La experiencia implica necesariamente una dimensión cualitativa, y esta dimensión cualitativa es necesariamente *para* alguien...” (Strawson, G. 1997, p. 148). Esta caracterización de la experiencia, es similar, por ejemplo, a lo que entiende Nagel, en *¿Cómo es ser un murciélago?*, por el carácter subjetivo de la experiencia (Nagel 2011, p. 50).

Ahora, es cierto que esta idea de dimensión cualitativa parece convincente, pero hay ciertas consideraciones que realizar. El mismo Galen Strawson apunta que, al hablar del nivel puramente experiencial de la experiencia, no hay por qué introducir la noción de sujeto de experiencia (Strawson, G. 1997, p. 149). Por ejemplo, si hablamos de una experiencia tal como la visión de un color, el nivel puramente experiencial de la visión de un color habría de ser la tonalidad del color, los contrastes, etc.⁵⁶ El sujeto no forma parte del contenido de la experiencia. Podemos precisar lo que dice Galen Strawson con cierta idea que ya ha aparecido anteriormente, específicamente cuando se precisó la postura de Wittgenstein sobre oraciones con contenido psicológico.

Recordemos que en clave wittgensteniana es perfectamente concebible el que haya solamente contenido experiencial al momento en que sucede una experiencia, ya que como se ha expuesto en el uso subjetivo de “yo”, el “yo” no refiere en cuanto que no hay un sujeto de los estados psicológicos que comparezca en la experiencias, como por ejemplo, en la experiencia dolor. Así, cuando una persona siente dolor y dice “Tengo un dolor”,

⁵⁵ Parfit revisa esta idea (Parfit 2004a, pp.173-177) y problematiza este supuesto, creo que en términos que se seguirán a continuación, especialmente cuando dice que un argumento a favor de experiencias sin sujeto no podría ser el que las experiencias, en cuanto eventos, deben ser cambios en las sustancias, ya que “esto no muestra que esa sustancia fuera el *pensador* de estos pensamientos” (Parfit 2004a, p. 176).

⁵⁶ De hecho, esto es lo que se sostiene en MNP.

carecería de sentido el preguntarle a esa persona “¿Está segura de que es usted quien siente dolor?”. Pues, Wittgenstein sostiene que “cuando yo me quejo no estoy nombrando a una persona” (García Suárez 1976, p. 141). La idea es que al decir “Tengo dolor” se está expresando una sensación, de tal forma que no se está predicando de una entidad, tal como un sujeto de experiencias, que dicha entidad tiene dolor.⁵⁷ O sea, al menos en este punto tendríamos que la postura de Galen Strawson coincide con la postura de Wittgenstein, en cuanto que ambos sostienen que no habría sujeto a nivel del contenido puramente experiencial.

Sin embargo, y esto es importante, la tesis de Frege (tesis que sostiene Galen Strawson) afirma que aún a un nivel puramente experiencial, se está obligado a distinguir entre un experienciante o sujeto de experiencia y su experiencia (Strawson, G. 1997, p. 149). La razón de esto es que “si hay una experiencia de dolor, tiene que haber, obviamente, alguien o algo que sienta el dolor. No puede haber simplemente un contenido experiencial” (Strawson, G. 1997, 150). Esta idea es problemática, ya que básicamente forzaría a justificar la necesidad de un sujeto de experiencias, donde tal justificación obviamente no podría ser en términos del contenido puramente experiencial, ya que como se ha mostrado, desde la postura de Wittgenstein, es posible sostener que ocurren experiencias, tal como un dolor de muelas, y sin embargo no adscribir necesariamente la tesis de Frege, en cuanto que no se reconoce que hay un sujeto de los estados psicológicos. En consecuencia, parece que Galen Strawson tendría que justificar la necesidad de un sujeto de experiencias, en cuanto se adscribe a la tesis de Frege, apelando a algún hecho distinto del contenido puramente experiencial o fenomenológico de la experiencia.⁵⁸ Ahora, si esto es correcto, creo que lo único que cabría ser una opción con suficiente peso explicativo, sería justificar la existencia de un sujeto de experiencias a un nivel ontológico, pero como hemos explicado más arriba (cuando se explicó el punto (a)), tampoco a este nivel parece necesario contar con la existencia de un sujeto de experiencias, ya que

⁵⁷ Esto se verá más en extenso en la siguiente sección.

⁵⁸ Ahora, si no hay un argumento sólido basado en la fenomenología a favor de la existencia de un sujeto de experiencias, eso no supone que no tenga que haber un soporte de la experiencia, en donde esa experiencia suceda. Que el contenido experiencial a nivel fenoménico no nos comprometa con la existencia de un sujeto no involucra en ningún caso que se tomen las experiencias como sucesos que pueden ocurrir sin un supuesto sustancial, independientemente de esa sustancia sea o no sea un sujeto de experiencias. De hecho esto es lo que se defiende con MNP, y ahora con ERS.

perfectamente se puede apelar a lo que se sostiene con ERS, esto es, explicar la tenencia de experiencias, sin necesidad alguna de postular un sujeto de experiencias.

Para terminar esta sección, podemos considerar que de acuerdo a lo expuesto, parece que sostener la existencia de sujetos de experiencias no respondería fuertemente a algún argumento de orden ontológico, como tampoco a algún argumento de orden fenomenológico, ya que, como se ha intentado mostrar, en ambas dimensiones es posible cuestionar la necesidad del sujeto de experiencias. Al ser esto así, tenemos que los hechos a favor de la existencia de sujetos de experiencias (si es que los hay concluyentemente), serían más reducidos de lo que generalmente se podría suponer.

2.1.2.1. PROBLEMÁTICA DEL CONCEPTO DE PERSONA DESDE LA METAFÍSICA DE LA SUSTANCIA Y EL ATRIBUTO

Ahora quiero pasar a presentar un problema que plantea ERS al concepto de persona strawsoniana. La intención de esto es mostrar la fuerza que tiene sostener ERS para modelos que aborden cuestiones relacionadas con las experiencias, sujetos y sustancias.

Ciertamente ha quedado en claro que el tipo de dependencia ontológica de MNP es análoga al de dependencia ontológica strawsoniana (con la salvedad que en el caso de MNP se postula el cerebro como puro soporte ontológico, mientras que Strawson postula una persona entendida como un sujeto de experiencias). Ahora bien, cabe preguntar: ¿Strawson sostiene ERS? Obviamente que sí, en la medida en que comprometerse con un sujeto de experiencias es comprometerse con una sustancia que posee las experiencias. Se puede responder que sí también a partir de lo que Davidson dice sobre Strawson con respecto a la dependencia entre eventos y sustancias: “No dudo que Strawson tenga razón en lo anterior: la mayoría de los sucesos se entienden como cambios en un objeto o sustancia más o menos permanente” (Davidson 1995, p. 220). Por otra parte, Strawson sostiene, en *Lo mental y lo físico*, que “cada suceso o estado mental *particular* tiene una base física *particular* o es *realizado físicamente* en un suceso o estado físico *particular* que pertenece a la historia física correspondiente” (Strawson 2003, p. 113). Si esta idea de Strawson supone que un estado mental tiene una base física, parece plausible pensar que al momento en que sucede un estado mental, sucedería, a su vez, un cambio en la base física que dice Strawson.

Ahora, si esta idea la pensamos desde ERS, tendríamos, en consecuencia que esa base física a la que se refiere Strawson, *debería ser* la sustancia de la cual dependen las experiencias.

Esta base física podría ser el cuerpo de la persona, pero esta idea pasaría por alto un hecho de real importancia dentro de la filosofía de Strawson, a saber, que la sustancia de la cual dependen las experiencias debe ser un sujeto de experiencias y que un cuerpo no puede ser un sujeto de experiencias, ya que en definitiva, para Strawson, un cuerpo no es suficiente para dar cuenta de un sujeto de experiencias (Strawson 1989, p. 96).

Por cuanto, la base física a la que se refiere Strawson es una persona. Ahora, una persona es la base física porque una persona tiene una dimensión física en cuanto que le son aplicables tanto predicados físicos como predicados de orden mental. Si se quiere ser más específico se podría decir que a una persona le son igualmente aplicables tanto M-predicados como P-predicados, donde los M-predicados son predicados de naturaleza física y los P-predicados son predicados de naturaleza psicológica (Strawson 1989, p. 107). Pero solamente una persona es la clase de particular de la cual se pueden predicar ambos tipos de propiedades, aunque quizás eso no excluya que lógicamente se pueda hablar de sujetos de experiencias que no sean personas.

Tenemos, entonces, que Strawson acepta ERS y la sustancia de la cual dependen las experiencias habría de ser una persona. Sin embargo, creo que se produce una complicación si nos remitimos al apartado que Strawson llama *desencarnación* (Strawson 1989, pp. 117-118) en su obra *Individuos*. Resumidamente estas páginas tratan sobre la posibilidad de la existencia lógicamente secundaria de algo así como una entidad inmaterial que ha sobrevivido a la muerte corporal (Strawson 1989, p. 117). Esta entidad inmaterial es una existencia lógicamente secundaria de lo que alguna vez fue una persona, y para concebir tal tipo de entidad, a la que llamaré cuasi-persona, Strawson determina dos condiciones: esta cuasi-persona (a) no puede tener percepción ninguna de un cuerpo relacionado con sus experiencias y ninguna persona puede advertir la presencia de la cuasi-persona, y (b) no puede tener poder causal en la condición física del mundo (Strawson 1989, p. 117). Ahora bien, asumiendo (a) y (b), se siguen dos consecuencias para la cuasi-persona, donde la más

relevante⁵⁹ es que “para tener idea de sí mismo como individuo, [esta cuasi-persona] ha de concebirse siempre como desencarnado, como una persona *anterior*” (Strawson 1989, p. 118). La manera en que la cuasi-persona habría de concebirse siempre como una persona anterior sería viviendo muchos de los recuerdos de la vida personal que llevó cuando la cuasi-persona era una persona (Strawson 1989, p. 118). Más aún, Strawson dice que podría llevar un tipo de existencia vicaria y centrar su interés en los asuntos humanos que la cuasi-persona pudiese conocer, respecto a los cuales sería solamente un espectador, y donde además le cabría solamente decirse a sí mismo cosas tales como “Eso es lo que yo hubiera hecho” o “Si yo fuera él, hubiera...” (Strawson 1989, p. 118). Ahora bien, me parece que el hecho de que Strawson haya otorgado ciertas capacidades a la cuasi-persona, tales como la capacidad de recordar, deliberar y decidir, es bastante problemático, ya que tales capacidades pertenecen a una cierta clase de estados mentales o experiencias. De hecho, si es posible que una cuasi-persona dijese “Yo hubiera hecho esto, no lo que él hizo en esta situación”, se sigue que esta entidad pueda imaginarse haciendo aquello que cree que se debería haber hecho en aquella situación. Entonces, parece que la posesión de tales capacidades no depende directamente de una base física. Pero si la cuasi-persona puede, por ejemplo, recordar, tal como lo dice Strawson, ¿de qué tipo de sustancia depende ese evento que es el recuerdo? ERS nos exige determinar una sustancia siempre que ha sucedido una experiencia, pero el problema es que el tipo de sustancia que sería una cuasi-persona tendría que ser una sustancia no material. Y eso parece entrar en contradicción con lo que presumíamos que Strawson aceptaba, a saber que una persona sería un particular de tipo material.

Si lo anterior es correcto, tendríamos que esta posibilidad lógica, que se plantea desde ERS, sirve para problematizar la concepción de persona que defiende Strawson.

Termino diciendo que si he querido mostrar ERS y resaltar lo que esta tesis implica, es para considerar la validez de MNP como una teoría que puede dar cuenta de las experiencias y su posesión por parte de un cerebro particular, sin necesidad de recurrir a la noción de sujeto de experiencia.

⁵⁹ La otra consecuencia es que la cuasi-persona sería un individuo solitario y la posibilidad de existencia de otros individuos de la clase cuasi-persona sería una especulación (Strawson 1989, pp. 117-118).

2.2. RESPUESTA A (C2)

A continuación se revisará la plausibilidad de la crítica de Strawson a (C2), la cual decía que MNP termina sosteniendo un dualismo basado en los usos de “yo” de Wittgenstein. El punto medular de (C2) es que MNP, al igual que el dualismo cartesiano, supone que las propiedades físicas y las propiedades mentales no se pueden predicar de la misma entidad (Strawson 1989, p. 101). Pero en el caso de MNP no se introducen dos entidades, como en el caso del dualismo cartesiano, sino que más bien se niega que haya predicación de propiedades mentales, en tanto que MNP sostiene que no hay reconocimiento de alguna entidad de la cual se pueda predicar propiedades de orden mental (esto descansa, esencialmente, en el análisis wittgensteniano del “yo” subjetivo). Por esto, como lo sostiene Strawson, es que desde MNP se puede hablar de un dualismo de un sujeto y un no-sujeto.

Ahora bien, para dar respuesta a (C2) se debe mostrar que en realidad el dualismo que atribuye Strawson no es tal. En efecto, al centrarse MNP en los planteamientos gramaticales wittgenstenianos, se tiene que para el caso de enunciados psicológicos *de tercera persona*, la predicación de propiedades de orden mental se hace de la misma entidad de la cual se predicarían propiedades físicas. Pues, los enunciados psicológicos de tercera persona están basados en la conducta pública de la entidad de la cual se predica determinada propiedad, razón por la cual Wittgenstein, en el § 472 de *Zettel*, los denomina informativos. De manera que MNP no introduce ningún dualismo según el cual, mientras las propiedades físicas se predicarían de una entidad, las propiedades mentales no se predicarían de ninguna entidad. A continuación, se expondrá la propuesta de Wittgenstein sobre los enunciados en tercera persona. Finalmente se hará una revisión de los enunciados de tercera persona, específicamente desde MNP reformulado en términos de la tesis cerebral propuesta. Creo que exponiendo estas ideas, se tendrá una respuesta concluyente a (C2).

Para comenzar consideremos lo que Wittgenstein dice en *Zettel*:

“Para el tratamiento de los conceptos psicológicos. / Los verbos psicológicos caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente tiene que verificarse mediante observación, en tanto que la primera no. / Frase en la tercera persona del presente: información” (Wittgenstein 1997b, § 472)

Las ideas relevantes aquí mencionadas son, por un lado, que los enunciados psicológicos de tercera persona tienen que verificarse y, por otro lado, que la función de este tipo de enunciados es informativa. Que los enunciados psicológicos deban verificarse implica que puede ser el caso que los enunciados sean erróneos.⁶⁰ Ahora, pueden ser erróneos en dos sentidos: (1) por predicar erróneamente la propiedad o (2) por error de identificación de la entidad sobre la que se predica determinada propiedad. Como lo señala Lowe: si decimos, por ejemplo, “Juan está enojado”, puedo estar equivocado acerca de qué es lo que Juan siente o acerca de *quién* está irritado (Lowe 2000, p. 232), o sea, puedo estar equivocado sobre aquello que predico sobre Juan o sobre la entidad de la cual predico cierta propiedad, para el caso, el enojo. Ya que puede ser el caso que Juan no esté irritado sino que esté celoso, pero puede ser también el caso que no sea Juan quién esté irritado sino, supongamos, Diego, el hermano gemelo de Juan.

Otra particularidad que se desprende de estos tipos de enunciados es que ellos deben verificarse, donde el modo de verificación de estos enunciados, como señala Wittgenstein, es la observación. Esto significa que la verdad o falsedad de los enunciados descansa, en última instancia, en criterios públicamente observables, tales como la conducta o el contexto físico del cuerpo. Por ejemplo, si digo “Juan tiene un dolor de estómago”, determino el hecho de que Juan tiene dolor de estómago basándome en la conducta de Juan, ya que veo que Juan grita diciendo que tiene dolor, mientras ubica sus manos en su zona estomacal, o incluso puede ser que Juan tenga el resultado de una colonoscopia donde se expresa que Juan por ciertos motivos padece crónicamente de fuertes dolores estomacales. El dolor que predico de Juan parece en este contexto estar justificado.

Ahora bien, sucede que cuando digo algo de Juan, también me estoy refiriendo a la entidad física o cuerpo el cual identifico como Juan. Siguiendo con el ejemplo, Juan puede estar hospitalizado esperando un médico para que le ayude a calmar el dolor que lo aqueja.

⁶⁰ Esto se puede entender también si consideramos que cuando se hablaba sobre los usos de “yo”, que Wittgenstein propone, se mencionaba que, en el caso del uso objetivo de “yo”, el término “yo” está al mismo nivel que el término “él”. Wittgenstein dice esto en los siguientes términos: “Si al decir ‘yo’ señalo mi propio cuerpo [uso objetivo de “yo”], modelo el uso de la palabra ‘yo’ sobre el del demostrativo ‘esta persona’ o ‘él’” (Wittgenstein 2013, p. 105). Ahora, sucedía que en estos casos de “yo” se puede fallar tanto al predicar determinada propiedad como al identificar la entidad a la cual se le predica determinada propiedad. Sucede, entonces, que los enunciados con el uso objetivo de “yo” y los enunciados de tercera persona son gramaticalmente simétricos. Ahora, la razón esencial de esto es que ambos tipos de enunciados presuponen el reconocimiento de una entidad determinada de la cual se predica determinada propiedad.

Al pasar un médico puedo pedirle con urgencia que trate a Juan, a lo que el médico me pregunta “Dime quién es tu amigo”. Frente a esto, es bastante poco probable que para el médico sea de ayuda que yo responda “Juan”. Quizás pueda yo decir, para contar con más suerte, que Juan es “aquel hombre alto que tiene el pelo color azul” o “el hombre obeso ubicado en la esquina de la sala”. Suponiendo que estas descripciones sean realmente de Juan y el médico logre identificar a este individuo que se describe, tenemos que se ha identificado a Juan vía predicación de propiedades de orden físico.

Entonces, los enunciados psicológicos de tercera persona predicar propiedades de la misma entidad de la cual se predicar propiedades físicas, y desde esto se puede explicar que la función de este tipo de enunciados sea informativa: cuando se dice que “Juan tiene dolor” estamos afirmando un hecho de una experiencia, el cual estaría justificado en criterios públicamente observables. Con esto estamos informando un determinado hecho de determinada entidad, pero esto es sólo posible si de esa entidad predicamos, a su vez, propiedades de orden físico, ya que gracias a este tipo de enunciados es que podemos reconocer, identificar e informar sobre quién estamos diciendo que, para el caso, tiene dolor. Un aspecto relevante de esto es que para Wittgenstein esta entidad de la cual se informa en los enunciados psicológicos de tercera persona es un ser humano, como lo dice en *Investigaciones filosóficas*: “Sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que *tiene dolor*” (Wittgenstein 2012, §283). Para la intención del presente trabajo, no sería útil proponer una comprensión no trivial de lo que se debe entender por ser humano sino que es suficiente entender ser humano como un organismo biológico, una cierta especie de animal. Lo importante es que de esta entidad que se supone que es una entidad física se puede, a su vez, predicar propiedades de orden mental, como se ha mostrado en el caso de Juan.

De acuerdo a estas ideas se puede desestimar (C2) como una crítica válida a MNP, en virtud de que, tal como lo plantea Wittgenstein, en enunciados psicológicos de tercera persona se predicar propiedades psicológicas de la misma entidad de la cual se predicar propiedades físicas. Cuestión que trae consigo negar, evidentemente, cualquier presunción dualista que se pueda pensar sobre los planteamientos wittgenstenianos. Ahora bien, para concluir esta sección me gustaría revisar brevemente cómo Wittgenstein entiende la

naturaleza de los enunciados de primera persona. Esto para complementar lo expuesto como respuesta a (C2).

Uno de los pasajes esenciales de la obra de Wittgenstein, en donde podemos encontrar la forma en que se intenta dar cuenta de la naturaleza de los enunciados psicológicos de primera persona, dice lo siguiente:

“¿Cómo se *refieren* las palabras a las sensaciones? –En eso no parece haber problema alguno; ¿Pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de las sensaciones? Por ejemplo, de la palabra ‘dolor’. Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor. ‘¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar?’ –Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe” (Wittgenstein 2012, § 244)

Este párrafo trata de cómo se establece la conexión entre el nombre y la cosa, para el caso de las sensaciones. Lo primero que advierte Wittgenstein es que cuando sucede, por ejemplo, un caso de dolor, este se expresa con conductas primitivas, como el llanto. Luego, sucede que expresiones tal como “Yo tengo dolor” reemplazan las expresiones primitivas del dolor, como el grito o el llanto. De esta manera, la conexión entre el nombre y la sensación sucede como un proceso de *substitución*⁶¹ de expresiones primitivas por expresiones lingüísticas. Con esto, se tiene que las declaraciones, por

⁶¹ Este proceso de substitución de la expresión no verbal, primitiva, por la expresión verbal es enseñada al niño por adultos (miembros de una comunidad de hablantes), donde estos le hablan y le ensañan tipos de expresiones y exclamaciones, haciendo que el niño tenga un nuevo modo de hacer evidente su dolor (Kripke 2006, p. 144). Cuando un adulto le enseña a un niño el uso, por ejemplo, del término “dolor”, se dirá que el niño domina el uso del término “dolor” con la condición de que él sólo profiera expresiones como “Tengo un dolor” cuando sienta dolor. Un mal uso sería que no cumpliera esta condición y dijese “Tengo dolor” cuando no es el caso. De suceder esto último, el adulto corregirá al niño, donde los criterios que posibilitan esta corrección se basarán en las circunstancias externas del niño y la conducta de éste. Por ejemplo, puede ocurrir que un niño sienta picor y comience a rascarse el brazo, y profiera la expresión “Tengo un dolor”. Frente a esto, un adulto en base a la manifestación física del picor (irritación) y al acto de rascarse el niño el brazo, puede corregir al niño diciendo “Tú tienes un picor, no un dolor”.

ejemplo, de dolor, son nuevas conductas de dolor, aunque más sofisticadas (Kripke 2006, p. 144), como expresiones verbales que son.

Una de las consecuencias que se derivan del hecho de que este tipo de enunciados tengan una función expresiva es que al decir “Yo tengo dolor”, no se determina que el dolor le corresponda a un sujeto previamente identificado. Pues, si tomamos en consideración que para Wittgenstein, como lo señala en el §404 de *Investigaciones filosóficas*, decir “Yo tengo dolor” no es muy distinto de un grito, sucedería que al ser el grito una expresión primitiva que no refiere a alguien, la expresión “Yo tengo dolor” tampoco hablaría sobre alguien. Wittgenstein subrayaba esto último ya en el *Cuaderno azul*: “La persona que grita de dolor o que dice que tiene dolor no elige la boca que lo dice” (Wittgenstein 2013, p. 105). O sea, al expresar un dolor no se está identificando desde dónde se dice que se tiene dolor, esto es, quién es el sujeto que tiene dolor; la boca que dice que tiene dolor, podríamos decir, no sería un signo proposicional (propositional sign) del enunciado (Pears 2006, p. 121), a diferencia de los enunciados en tercera persona, en donde la boca que dice que tiene dolor sí sería un signo proposicional (Pears 2006, p. 121). En otras palabras, para el caso de un enunciado del tipo “Yo tengo un dolor”, el sentido de tal enunciado no depende de quién dice la oración, a diferencia de un enunciado del tipo “Él tiene un dolor”, donde la boca que lo dice (o el individuo que emite esa oración) sí determinaría el sentido del enunciado dicho.

En conclusión, podemos decir que los enunciados psicológicos de primera persona no tratan de un sujeto, ya que por su propia estructura que deviene de actitudes primitivas, no traen, podríamos decir, contenido o información sobre algo o alguien,⁶² sino que más bien su función y naturaleza, al igual que el gritar o el llanto, es expresiva.

⁶² Esto de que las oraciones psicológicas de primera persona no son informativas, se puede entender también desde una dimensión epistémica, donde desde tal dimensión las oraciones psicológicas de primera persona no serían oraciones cognitivas (Tugendhat 1993, p. 98). Entiéndase por oración cognitiva una oración en la que se identifica un determinado objeto, objeto al cual refiere el término sujeto de la oración, a la vez que, al menos un determinado predicado adscrito se establece como conveniente al objeto referido en base a ciertos criterios. Se trataría de una oración de la forma “a es F” tal que el término sujeto “a” se usa para identificar un determinado objeto respecto al cual el predicado “F” se considera adecuado por aplicación de ciertos criterios. En base a este tipo de oraciones es que se llegaría al conocimiento de que a es F (Tugendhat 1993, p. 98), si realmente es el caso que a es F. Los elementos relevantes de una oración cognitiva son entonces, por un lado, la identificación de un objeto y, por otro lado, la determinación del objeto así identificado mediante un predicado en base a ciertos criterios como, por ejemplo, la observación. Tales elementos serían los aspectos

2.2.1. ENUNCIADOS DE TERCERA PERSONA DESDE EL MODELO NO POSESIVO DEL YO: SOPORTE ONTOLÓGICO Y REFERENCIA DIFERIDA

Si la respuesta que se ha dado a (C2) es concluyente, creo ahora necesario entender cómo habrían de ser los enunciados psicológicos de tercera persona en MNP.

Generalmente se sostiene que enunciados de la forma “Él tiene un dolor” son enunciados que se hacen sobre una persona previamente identificada; por otro lado, se determina que la persona tiene dolor en base a determinados criterios que justificarían el enunciado. Pero parecería que, según MNP, en realidad la persona que dice “Él tiene un dolor de muelas” no se refiere a la persona que está, supongamos, frente al hablante, sino que realmente se refiere al cerebro particular de aquella persona, lo que es poco intuitivo. Sin embargo, se intentará defender, desde cierto análisis sobre la referencia en enunciados psicológicos de tercera persona, que enunciados de este tipo pueden ser resueltos en términos de MNP.⁶³

Antes de comenzar con nuestro desarrollo, quisiera hacer una breve consideración en torno al papel del hablante en enunciados de tercera persona. Supongamos que un individuo A dice “Él tiene dolor”. Se le podría hacer la siguiente pregunta a A: “¿Usted qué tipo de entidad cree que él, digamos, Juan, es?”. Supongamos que para el caso el individuo A nos da la siguiente respuesta: “Juan es un alma en un cuerpo”. Entonces, tendríamos que el real sujeto del dolor habría de ser el alma de Juan, y no así el cuerpo de Juan, a pesar de que es el cuerpo de Juan el que se manifiesta frente a A, por ejemplo, gritando y expresando un terrible dolor. Ahora, se le podría decir a A: “Juan, la persona que usted dice que tiene dolor, no es realmente un alma en un cuerpo”. Si A nos cree, podríamos consultarle de esta manera: “Bueno, ¿entonces cree usted que Juan realmente tiene dolor?”. Si A está firmemente convencido de que sólo aquello que es un alma en un cuerpo puede tener propiedades psicológicas, tal como el dolor, su respuesta a la pregunta planteada

básicos de las oraciones en tercera persona, ya que en tales oraciones se identifica una entidad del cual se predicen propiedades, en base a criterios públicamente observables.

⁶³ Aquí es necesario hacer la siguiente observación: la forma en que se desarrollará el análisis dará lugar no tanto a una teoría sobre enunciados de tercera persona desde MNP, sino que más bien se establecerá un principio general sobre enunciados de tercera persona donde tal principio es conciliable con MNP. Pero cabe mencionar que también es conciliable con un cartesiano, por ejemplo, como veremos a continuación.

habría de ser negativa: si Juan no es un alma en un cuerpo, no se podría decir que Juan siente dolor. Quiero resaltar con esto que parece que una condición para la realización de enunciados psicológicos de tercera persona es que el hablante asuma que aquello a lo que se refiere mediante este tipo de enunciados es un objeto tal que, al momento de adscribirle una propiedad psicológica, este objeto pueda ser el soporte ontológico de esa propiedad. Ahora, esta condición, respecto al ejemplo considerado, tendrá prioridad para el hablante frente a cuestiones como el cuerpo y el comportamiento de Juan, ya que si para el hablante Juan no es un alma en un cuerpo, queda como cuestión secundaria el hecho de que Juan tenga un cuerpo y se comporte como lo haría si realmente él fuera un alma en un cuerpo.⁶⁴

Pero si el análisis realizado es correcto, parece que, siguiendo con nuestro caso, A, cuando dice “Él tiene un dolor”, no intenta referirse al cuerpo de Juan (aunque el cuerpo de Juan determina espacio-temporalmente la referencia⁶⁵), sino que más bien intenta referirse al soporte ontológico del dolor, que, según él, es el sujeto de experiencias y, más concretamente, el alma (o Ego cartesiano). O sea, parece que el objeto que el hablante asume como pudiendo soportar alguna propiedad psicológica es el soporte ontológico de las propiedades adscritas, donde el soporte ontológico puede ser un alma cartesiana, una persona strawsoniana, un cerebro, etc. Ahora, supongamos que Juan efectivamente es un alma en un cuerpo. Entonces, se le podría preguntar a A: “¿Cómo puede justificar la referencia al alma de Juan, que es según usted el soporte ontológico de las propiedades psicológicas de Juan, si realmente usted solamente se está enfrentando al cuerpo de Juan?”.

A esto A podría responder de la siguiente manera: “Bueno, me refiero al alma de Juan, digamos, de manera *diferida*, tal como por ejemplo usted se refiere a Juan cuando ve una fotografía de Juan, ya que si en ese caso usted dijese ‘Juan aquí está con hambre’, en ningún caso estaría diciendo que es la fotografía de Juan la que está con hambre; usted realmente quiere decir que el individuo representado en la fotografía es quien tiene hambre; del mismo modo me refiero al alma de Juan cuando digo ‘Él tiene dolor’”.

⁶⁴ Creo que este análisis no variaría si, por ejemplo, A creyera que Juan es, supongamos, un animal de la especie humana. Ya que si Juan es un autómatas, y A creyera que sólo aquello que es de la especie humana puede ser objeto de adscripciones psicológicas, sucedería, entonces, que A ya no podría decir que “Él tiene dolor” refiriéndose a Juan en cuanto que, para A, Juan no es una entidad tal que pueda soportar la propiedad en cuestión, en este caso, el dolor.

⁶⁵ Esto es un problema del cartesianismo que ha sido tratado en parte cuando se expuso la crítica strawsoniana al modelo cartesiano del Yo, específicamente en el primer capítulo.

Hemos desarrollado, por tanto, las siguientes ideas:

- 1- Mediante un enunciado psicológico de tercera persona un hablante intenta referirse al soporte ontológico de las experiencias, el cual para A es un alma cartesiana.
- 2- La referencia que A intenta hacer al alma de Juan es de orden diferido, donde una referencia diferida se puede caracterizar como un acto de referencia que depende, a su vez, de otro acto de referencia: en el caso considerado, se realiza un acto de referencia al cuerpo de Juan para referirse diferidamente al alma de Juan, del mismo modo que realizamos un acto de referencia a la fotografía de Juan para referirnos diferidamente a Juan (la relevancia de esto, se entenderá a continuación, cuando se analicen ciertas ideas provenientes de la filosofía de J. Lowe).

Ahora bien, recordemos que, según MNP, se debe concebir el cerebro como el soporte ontológico de las propiedades psicológicas, más que un sujeto de experiencias como, por ejemplo, el alma. De ahí se sigue que el objeto asumido como suficiente para realizar adscripciones psicológicas habría de ser el cerebro, de manera que un hablante, al realizar un enunciado del tipo “Él tiene dolor”, se refiere diferidamente al cerebro ubicado en el cuerpo que está frente a él, en cuanto que el cerebro es el soporte ontológico de las propiedades psicológicas.

Profundicemos en qué consistiría el acto referencial realizado mediante enunciados psicológicos de tercera persona desde la perspectiva de MNP, teniendo presente el papel que desempeña el cuerpo del portador de la experiencia. La forma de proceder aquí se valdrá de los conceptos de referencia directa y referencia indirecta,⁶⁶ tal como los define Lowe en *Subject of Experience*, específicamente en el capítulo *Self-Knowledge*. Lowe dice que una referencia directa es una referencia no indirecta,⁶⁷ donde por referencia indirecta se entiende una referencia que depende de uno o más actos de referencia independientes

⁶⁶ Agradezco esta idea al Profesor Javier Vidal.

⁶⁷ Un caso de referencia directa que muestra Lowe es cuando un hablante dice “Esta experiencia es mi experiencia”, donde la expresión “esta experiencia” es usada para realizar una referencia directa a la experiencia en cuestión (Lowe 1996, p. 185-186)

(Lowe 1996, p. 186). Esta idea se puede ilustrar de la siguiente manera:⁶⁸ Supóngase que dos individuos, A y B, se van de una cena porque otro individuo, C, insultó a B. Después, A dice sobre C: “Esa persona era moleestamente grosera”, donde con la frase “esa persona” se está haciendo una referencia a C. Ahora, para Lowe la referencia de la frase “esa persona” está *fijada*⁶⁹ implícitamente, tanto para el hablante (que es A) como para el oyente (que es B), por el sentido de una cierta descripción definida: “la persona que le insultó a usted ahora” (Lowe 1996, p. 186). En efecto, si, por ejemplo, B le pregunta a A: “¿Usted a quién se refiere con ‘esa persona’?” Frente a esto, A puede responder correctamente diciendo: “la persona que le insultó a usted ahora”. Por esto, señala Lowe que la descripción “la persona que le insultó a usted ahora” sirve para fijar la referencia de la frase “esa persona”, que es así una referencia indirecta determinada a través de otros actos de referencia (Lowe 1996, p. 186). Otros actos de referencia como la referencia a B con el término “usted” y la referencia a un tiempo determinado, a saber: *el tiempo presente*, mediante el término “ahora”. Entonces, A puede referirse a C mediante “esa persona” en virtud de que A es capaz de realizar uno o más actos de referencia independientes.

Así, desde MNP tendríamos que en enunciados del tipo “Él tiene dolor” o “Esa persona tiene un dolor” el hablante realiza una referencia indirecta al poseedor de la experiencia, que para el caso habría de ser el cerebro. En efecto, la referencia al cerebro de “él” o “esa persona” se puede fijar mediante la descripción “el poseedor de las experiencias que son causalmente dependientes del cuerpo que está frente a mí”.⁷⁰ Aquí, la referencia indirecta al poseedor de la experiencia estaría basada en la referencia a un cuerpo, denotado en la frase “el cuerpo que está frente a mí”, referencia que, a su vez, descansa en una referencia directa al hablante (o, más bien, al cerebro del hablante) mediante el demostrativo “mí”. O sea, habría dos actos de referencia indirecta, uno al poseedor de la experiencia, que es un cerebro, y este acto descansaría en otro acto de referencia indirecta,

⁶⁸ El caso está basado en el ejemplo que da Lowe cuando caracteriza la noción de referencia indirecta.

⁶⁹ Lo de fijar la referencia se debe entender en un sentido kripkeano, tal como lo aclara Lowe (Lowe 1996, p. 186). Esto quiere decir que para el caso de la frase “esa persona” la referencia se fija mediante la descripción “la persona que le ha insultado a usted ahora”, como Kripke lo señala, pero la descripción sirve “únicamente para escoger al hombre al que intentamos referirnos” (Kripke 1985, p. 65). En ningún caso la descripción “la persona que le ha insultado a usted ahora” es *sinónimo* de la frase “esa persona”.

⁷⁰ Es importante resaltar que la descripción mencionada no excluye que puedan haber más descripciones que permitan fijar la referencia al poseedor de la experiencia. O sea, es perfectamente posible hablar de un cúmulo de descripciones.

que sería al cuerpo correspondiente al poseedor de la experiencia. Finalmente, este último acto de referencia dependería de un tercer acto de referencia, de orden directo, que sería una referencia al hablante, más específicamente al cerebro del hablante.

Si lo anterior es correcto, aquello sería el modo en que es posible desde MNP sostener una posición sobre los enunciados psicológicos de tercera persona.

Finalmente, cabe realizar una última observación. La descripción “el poseedor de la experiencias que son causalmente dependientes del cuerpo que está frente a mí”, que es la descripción que fija la referencia indirecta al poseedor de la experiencia, se puede concebir como una descripción que fija la referencia para *todos* los hablantes, donde por todos los hablantes tengo en consideración a cualquier hablante independientemente de las concepciones particulares que se pudiesen tener con respecto a la naturaleza del poseedor de las experiencias, ya sea como un Ego, una persona strawsoniana, un cerebro para TnC, o un cerebro para el caso de MNP, entre otros.

Lo anterior arroja una consecuencia importante: si anteriormente se había mencionado que es perfectamente posible que haya un cúmulo de descripciones para fijar la referencia al poseedor de la experiencia, se tendría, en consecuencia, que el cúmulo de descripciones podría ir variando de hablante en hablante. Pero parece que una descripción como “el poseedor de la experiencias que son causalmente dependientes del cuerpo que está frente al hablante”, habría de ser una descripción base que formaría parte de todos los cúmulos posibles y que, según la propuesta de MNP, tendría que referir a un cerebro particular. Creo que esta idea es interesante, si se considera que indistintamente de las concepciones de los hablantes sobre lo que es un poseedor de la experiencia, siempre es posible realizar enunciados de tercera persona que refieren efectivamente al poseedor de la experiencia, incluso cuando esas concepciones son erróneas⁷¹. Por ejemplo, en el caso de que MNP sea la concepción correcta acerca de la naturaleza del poseedor de las experiencias, un hablante que cree erróneamente que el poseedor de la experiencia es un Ego cartesiano estaría refiriéndose, mediante la descripción definida que fija la referencia de “él” en el enunciado “Él tiene dolor”, a un cerebro particular.

⁷¹ Agradezco esta observación al profesor Javier Vidal.

3. **CAPÍTULO TERCERO: ANÁLISIS Y OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE PERSONA DE DEREK PARFIT DESDE EL MODELO NO POSESIVO DEL YO**

A continuación se realizará una lectura de determinadas ideas del filósofo británico Derek Parfit, específicamente las ideas sobre la relación entre experiencias, cuerpos y cerebros. Ahora bien, uno podría preguntar por qué Parfit. La razón de esto descansa en dos consideraciones:

1. En relación a lo que se ha sostenido en MNP, tenemos que, como consecuencia, se ha llegado a una suerte de eliminativismo de los sujetos de experiencias. Esto, en cuanto que se ha intentado defender una teoría que explica la posesión de experiencias sin necesidad de suponer que las experiencias pertenecen a un sujeto de experiencias. La manera en que se ha realizado tal defensa es considerando las experiencias como eventos que dependen necesariamente de un cerebro para existir. En este sentido, los criterios de identidad de las experiencias dependen del cerebro particular del cual esas experiencias son experiencias. A su vez, se ha considerado un cierto tipo de dependencia entre las experiencias y un cuerpo, aunque este tipo de dependencia, a diferencia del tipo de dependencia que se postula entre el cerebro y las experiencias, es de orden causal.

Básicamente, el eliminativismo que se ha intentado defender sostiene que algunas propiedades de las experiencias están *determinadas* por los aspectos generales de un cuerpo, como la posición de un cuerpo para el caso de una experiencia perceptiva, o la resistencia y sensibilidad de un cuerpo ante alguna experiencia sensitiva, como el caso de un dolor. Pero la identidad de las experiencias está determinada por la existencia de un cerebro particular.

Ahora, una consecuencia de lo sostenido es que la dependencia causal entre el cuerpo y las experiencias en ningún caso presupone una relación necesaria entre estos elementos, sino que más bien se está frente a una relación de orden contingente. Por tanto, se tiene que es lógicamente posible suponer que una experiencia de un cuerpo C_1 dependa causalmente de un cuerpo C_2 si, por ejemplo, trasplantásemos el cerebro de C_1 a C_2 . Esta consecuencia de ser seriamente pensada puede analizarse en relación a la siguiente idea: si no hay algo así como una entidad primitiva e irreductible, esto es, podría ponerse en

cuestión que la identidad de una experiencia deba depender de un sujeto de experiencias. Es en este punto donde entra Parfit. A través de ciertos experimentos mentales, este autor muestra que la idea recién mencionada puede ser concebible. Así, la primera razón por la cual he decidido discutir a Parfit es que en base a ciertos experimentos mentales de él, puedo argumentar a favor del eliminativismo que se sostiene con MNP. Pero, que ciertas ideas de la filosofía de Parfit puedan ser ideas relevantes para MNP, no quiere decir que se vaya a sostener un compromiso con la propuesta de Parfit como tal. La razón de esto descansa esencialmente en que este autor sí asume la existencia de personas, entendidas estas como sujetos de experiencias, aunque en un sentido bastante específico: las personas existen como algo distinto de los cuerpos y los cerebros, aunque una persona no es, en relación al cuerpo y el cerebro, una entidad con existencia separada (Parfit 2004a, pp. 127-128).

2. La segunda razón en la cual descansa mi elección de mostrar Parfit es una razón de orden crítica. Determinados lineamientos de Parfit hacen posible realizar una crítica respecto a la individuación e identidad de las experiencias, pues el planteamiento de Parfit según el cual las experiencias se individuán en términos de un sujeto introduciría un círculo vicioso. Más aún, desde esta crítica se le podría exigir a Parfit desechar su concepción de persona y enfrentarse a problemas consistente en, por ejemplo, comprometerse con la idea de que los sujetos existen de forma separada o con la idea de que un sujeto sería una suerte de epifenómeno carente de cualquier relación sustancial con las experiencias, por lo que sería un sujeto que no tiene ningún rol explicativo en lo que es el acontecer de una experiencia o que en definitiva parece que la propuesta de Parfit incurre en ser una propuesta muy poco económica a nivel metafísico. Frente a estos problemas, se intentará mostrar que MNP parece una mejor opción que la propuesta de Parfit, en cuanto que desde MNP es posible hacerse cargo de la crítica que se le plantea a la teoría de Parfit en términos del tipo de posesión entre las experiencias y el cerebro que MNP asume.

Antes de comenzar quisiera aclarar la manera en que se desarrollará el presente capítulo. Primeramente se presentará una idea general de Parfit sobre lo que él entiende por sujetos de experiencia: el modelo de persona de Parfit. Esto más que nada para introducir dos experimentos mentales, que son los experimentos que pueden ser relevantes para lo que se defiende en MNP. Los experimentos mentales en cuestión serán *Mi División* (Parfit

2004b, pp. 457-464) y el *Argumento del Hospital* (Parfit 2004a, pp. 163-169), el cual es un experimento derivado del experimento de *Mi División*. Posteriormente, presentaré cierto análisis sobre cuestiones que se desprenden específicamente del *Argumento del Hospital*. Luego se mostrará la crítica al modelo de persona de Parfit, y sus respectivas consecuencias. De aquí se argumentará que MNP parece una mejor opción que lo que sostiene Parfit.

Ahora, debo de inmediato aclarar que se evitará en lo posible entrar en la discusión que realiza Parfit sobre la identidad personal, para ver si esto es lo que importa o no en el caso de la sobrevivencia. Como se dijo anteriormente, los experimentos mentales de esta autor serán considerados en parte como experimentos que pueden apoyar determinadas ideas de MNP. Por tanto, solamente me referiré a ciertas cuestiones de Parfit sobre su concepto de persona, más que a su amplio análisis de la identidad personal.

3.1. EL MODELO DE PERSONA DE PARFIT

Parfit acepta la existencia de las personas, pero no las concibe como entidades primitivas e irreducibles.⁷² Ciertamente, se podría decir que para Parfit las personas, entendidas estas como sujetos de experiencias, no serían *nada más* que los estados de los cuales esa persona es sujeto (Lowe 1996, p. 8).⁷³ O sea, la persona sería una especie de cúmulo compuesto por las diversas experiencias de esa persona. De hecho, que las personas estén compuestas por sus diversas experiencias significa para Parfit que nuestra existencia, en cuanto personas, “sólo consistiría en la existencia de otras cosas impersonales” (Stone 1988, p. 519), las cuales habrían de ser “un cuerpo, (...) [y] la ocurrencia de varios procesos y eventos mentales interrelacionados” (Parfit 2004a, p. 127).

Una consecuencia de que la existencia de una persona consista en la existencia de otras cosas impersonales es que estas cosas habrían de ser más básicas que una persona y, por tanto, las experiencias deberían poder analizarse sin necesidad de hacer referencia a sujetos de experiencias o personas. Es decir, sería suficiente con dar cuenta de los hechos de estas cosas más básicas e impersonales que componen a una persona sin referirse a esa persona. Como sostiene Parfit en *Razones y Personas*: “Podemos referirnos a diferentes

⁷² Como, por ejemplo, sí las concibe Strawson, en su modelo de persona. Ver capítulo 1.

⁷³ Esta idea será importante cuando mostremos la crítica a Parfit que realiza Lowe.

pensamientos, y describirlos, y además describir las relaciones que se dan entre los mismos, sin adscribirlos a sujetos pensantes” (Parfit 2004b, p. 414).

Que para Parfit podamos hacer referencias a experiencias sin necesidad de hacer referencia a personas, es porque básicamente podemos concebir que las personas existen de la forma en que existen las naciones (Parfit 2004b, p. 488). Una nación (N) no es una entidad que exista de forma separada, aparte de sus ciudadanos (C) y territorios (T) (Parfit 2004b, p. 390). Es decir, N no podría existir sin C ni T, aunque esencialmente no podrían haber N sin que hubieran C (Parfit 2004a, p. 137). Claramente lo que importa es C, a menos que se quiera dar cuenta sobre los hechos en términos de N, quizá por algún afán metodológico. No obstante, para lograr esto bastaría con dar cuenta de todos los hechos de C (dados en T) sin necesidad de mencionar los hechos de N. Ya que con esto se tendría una descripción completa de aquellos hechos de los cuales se quiere dar cuenta (Parfit 2004a, p. 133). De acuerdo a esto, parece que para Parfit las personas serían distintas de sus cuerpos y cerebros, al igual que se dice que una nación es distinta de sus ciudadanos. Pero Parfit advierte también que, aunque las personas sean distintas que sus cerebros y sus cuerpos, no tienen, sin embargo, en relación a estas entidades una existencia separada (Parfit 2004a, p. 127). Tal como una nación no sería una existencia separada de sus ciudadanos, las personas no serían una existencia separada de sus cerebros y cuerpos. Esta posición puede denominarse *Reduccionismo constitutivo* (Parfit 2004a, p. 128).

En definitiva, que para Parfit las personas sean como las naciones, permite, como se ha mencionado más arriba, la posibilidad de hablar de experiencias sin necesidad de hablar de personas.

Por un afán metodológico quiero evaluar ahora el modelo de Parfit en términos de lo que hemos venido llamando la tesis de Frege.⁷⁴ Parece que Parfit sostendría la tesis de Frege, aunque con ciertos matices, ya que consideraría en última instancia que para que haya experiencias debería haber cosas de orden más básico que las personas. Es bastante problemático este resultado, pues a fin de cuentas la tesis de Frege exige que haya una persona para que pueda haber experiencias, mientras que Parfit estaría afirmando que estrictamente, más que personas, debería haber cerebros y cuerpos. En una cierta lectura,

⁷⁴ Aquella tesis que supone que no pueden haber experiencias sin sujetos de experiencias. Ver capítulo 1.

este matiz que sostendría Parfit de la tesis de Frege lo hace estar bastante cercano a un eliminativismo acerca de los sujetos. De hecho, Parfit dice que concebir a las personas como siendo los sujetos de las experiencias es un hecho puramente contingente, que sólo responde a la forma en la que hablamos sobre estas cuestiones, más que a una razón más profunda. Esto lo dice en relación a la crítica de Lichtenberg al *dictum* cartesiano: ‘Pienso luego existo’: “En efecto, adscribimos los pensamientos a sujetos pensantes. Porque hablamos del modo en que lo hacemos, Descartes pudo verdaderamente afirmar ‘Pienso, luego existo’” (Parfit 2004b, p. 414).

Ahora bien, a pesar de este matiz, ciertamente Parfit no es un eliminativista. Como se dijo, él concibe la existencia de las personas como la existencia de sujetos de experiencias. De hecho, para Parfit las experiencias dependen adjetivamente de los sujetos, como las sonrisas de las bocas o las rozaduras de las superficies, aunque no de una manera tan directa y simple como los casos mencionados (Parfit 2004a, p. 156).⁷⁵ Por el momento, podemos decir que la diferencia, respecto a la dependencia entre experiencias y sujetos, estaría en asumir que hay ciertas variables extrínsecas a las experiencias y sujetos mismos que problematizarían la implicancia de que las experiencias dependen de los sujetos “*tan íntimamente* como la torcedura de una rama implica la rama” (Parfit 2004a, p. 156). ¿Qué variables extrínsecas serían estas? Si las personas no son existencias separadas de sus cuerpos y cerebros, parece que cuestiones relativas a los cuerpos y los cerebros podrían determinar en parte el tipo de dependencia adjetiva entre sujetos y experiencias. Esto se podrá ver con claridad cuando se analice el *Argumento del Hospital* posteriormente.

Por último, quiero hacer cierta observación sobre lo que sería la identificación de las personas dentro del modelo de Parfit. Si las personas no son existencias separadas de sus cuerpos y cerebro, tendríamos que la identificación de una persona sería posible en términos de sus cuerpos. De hecho, si las personas no son existencias separadas de sus cuerpos, sería posible reconocer a una persona en la sucesión de sus diversos estados mentales por referencia al cuerpo de dicha persona. Lo relevante de esto es que si las personas pueden ser identificadas por referencia a sus cuerpos, para el caso de la *identificación de sus experiencias* resulta que “podríamos identificar las experiencias como

⁷⁵ Esta idea será de relevancia más adelante. Se mostrará específicamente cuando hablemos sobre la dependencia composicional que tendrían los sujetos en relación a las experiencias.

aquellas que son, de forma directa, causalmente dependientes de, o expresadas en, un cierto cuerpo” (Parfit 2004a, p. 162). Desde luego, esto significa que para el caso de la identificación de las experiencias, no sería necesaria la idea de persona sino que podría ser suficiente tener la idea de un cuerpo persistente, donde las experiencias estarían conectadas causalmente con determinado cuerpo. No es difícil entender esto, pues si las personas no son existencias separadas de sus cerebros y sus cuerpos, es suficiente, a un nivel epistémico, identificar el cuerpo de una persona para poder identificar sus experiencias.

Una manera en la que se puede ilustrar esta consecuencia es mediante el caso que Parfit concibe de los seres imaginarios que tienen un esquema conceptual impersonal. Parfit sostiene que es posible concebir seres imaginarios similares a nosotros, aunque estos seres no tendrían un concepto de sujeto (Parfit 2004a, p. 131). Sólo tendrían:

“el concepto de una secuencia de pensamientos, experiencias y actos, y podrían considerar que cada secuencia *ocurre en* un cierto cuerpo persistente, pero no consideran a este cuerpo, ni a ninguna otra entidad, como el sujeto de estas experiencias, el pensador de estos pensamientos o el agente de estos actos” (Parfit 2004a, p. 142).

De acuerdo a esto, tales seres reconocerían sus cuerpos como objetos materiales persistentes, los cuales serían considerados como el soporte en el que ocurren sus diversas experiencias, que así podrían ser identificadas por referencia a sus cuerpos.

Ahora bien, frente a esta posibilidad alguien podría decir que al momento de hablar de experiencias se está suponiendo que se habla de un sujeto experienciador. O sea, hablar de experiencias en el sentido que generalmente lo hacemos supone hablar (implícitamente) de un sujeto. Parfit responde a esta posibilidad diciendo que estos seres imaginarios podrían tener una variante de lo que es nuestro concepto de experiencia, de tal manera que su concepto de experiencia no involucrara la idea de un sujeto de experiencias, y que a la vez tal variante fuera lo suficientemente similar como para que pudiera aplicarse a la misma parte de la realidad (Parfit 2004a, p. 141). Esta idea es ilustrada con el siguiente ejemplo: si queremos dar cuenta del concepto ‘apretón de manos’, parece que se debe tener el concepto de ‘mano’, pero sería posible que cierta gente tuviera el concepto de ‘brazo’ y de ‘dedos’, aunque no un concepto de ‘mano’, y que esto fuera suficiente para describir un apretón de

manos. Así, esta gente no tendría el concepto de ‘mano’ pero podría pensar acerca de lo que nosotros llamamos ‘apretón de manos’, aunque ciertamente no pensarían que estos eventos implicaran manos (Parfit 2004a, p. 141). Sin entrar en la problemática del lenguaje impersonal que Parfit concibe como lenguaje de estos seres imaginarios,⁷⁶ tendríamos que aunque estos seres no poseen un concepto de sujeto o más específicamente un concepto de persona, resultaría que la identificación de las experiencias podría descansar en la identificación del cuerpo de cada uno de estos seres.

Cabe señalar que este caso no se presenta como un argumento para negar que existan sujetos. Es más, el propio Parfit nos dice que estos seres imaginarios serían personas, aunque no se consideraran ellos mismos como sujetos (Parfit 2004a, p. 145). En realidad, Parfit utiliza este caso para mostrar que hablar de experiencias no involucra la necesidad de considerar que esas experiencias deben ser explicadas en términos de sujetos, de manera que podría bastar con hablar de cuerpos persistentes causalmente responsables de las experiencias.

Para concluir esta sección resumamos a grandes rasgos lo que Parfit sostiene en relación a las personas, entendidas estas como sujetos de experiencias:

- A. Parfit concibe que las personas son distintas a los cuerpos, cerebros y estados mentales, pero en relación a estos no tienen una existencia separada.
- B. La existencia de personas consiste en la existencia de hechos más básicos los cuales podrían ser descritos en términos impersonales, es decir, descritos sin recurrir al concepto de persona.
- C. Es posible hablar sobre las experiencias sin necesidad de recurrir al concepto de sujeto, pero de ello no se sigue que no existan los sujetos.

A continuación pasaré a revisar dos experimentos mentales que muestra Parfit para justificar su postura. Por otro lado, estos experimentos se mostrarán como apoyo de ciertas ideas que se han expuesto anteriormente de MNP.

⁷⁶ Ver Parfit 2004a, pp. 141-144

3.2. **MI DIVISIÓN Y EL ARGUMENTO DEL HOSPITAL: PROBLEMAS SOBRE LA IDENTIDAD DE LAS PERSONAS Y LAS EXPERIENCIAS**

Como se ha dicho anteriormente, Parfit sostiene que la existencia de personas consiste en la existencia de entidades más básicas. Si esto es así, el reduccionismo de Parfit niega que las personas sean sustancias,⁷⁷ sea esta sustancia un Ego cartesiano, un organismo o incluso un cerebro (Cassam 1993, p. 17).⁷⁸ Una de las maneras en que Parfit muestra que las personas no son sustancias, y que aunque haya personas estas en sí no son entidades que existen separadamente (Parfit 2004b, p. 457), es por medio del experimento mental *Mi División*, aparecido en *Razones y Personas* (Parfit 2004b). La manera en que opera este experimento es vía reducción al absurdo de la idea de que somos una entidad última e irreductible.⁷⁹ Cabe mencionar que Parfit también emplea este experimento mental para justificar que la identidad personal no es lo que importa (Parfit 2004b, p. 458), a lo que no me referiré.

Supongamos que a raíz de un accidente el cuerpo de A1 queda herido de gravedad pero no así su cerebro. Por otro lado, hay dos personas A2 y A3 cada una de las cuales tiene el cerebro gravemente dañado pero no así sus respectivos cuerpos. Por razones médicas, a A1 le dividen el cerebro, y cada mitad se trasplanta exitosamente al cuerpo de A2 y al cuerpo de A3. Sucede entonces que tanto A2 como A3 creen que son A1, pues tanto A2 como A3 parecen recordar haber vivido la vida de A1. Además, ambas demuestran tener el carácter de A1, y también son continuas psicológicamente con A1.⁸⁰ Más aún, A2 y A3 tienen un cuerpo que es similar al cuerpo de A1 previo al accidente.

⁷⁷ Asumiré que hablar de los sujetos como sustancias es hablar de los sujetos como entidades últimas e irreductibles.

⁷⁸ Específicamente Cassam dice que: “Si un Reduccionista, en el sentido de Parfit, debe negar la sustanciabilidad de las personas [substantiality of person], entonces la opción No-Reduccionista incluiría no sólo la posición Cartesiana, sino que también la visión de que la persona es su cerebro, así como versiones de lo que se ha llamado ‘animalismo’” (Cassam 1993, p. 17)

⁷⁹ Cabe advertir que este experimento mental da por hecho que no hay algo así como Egos cartesianos, o cualquier tipo de sustancia última e irreductible.

⁸⁰ Parfit define la continuidad psicológica en los siguientes términos “*Continuidad psicológica* es el tener lugar de cadenas parcialmente superpuestas de conexividad *fuerte*” (Parfit 2004b, p. 381). Por otro lado, la “*Conexividad psicológica* es el tener lugar de conexiones psicológicas directas y concretas” (Parfit 2004b, p. 381), donde una conexión psicológica directa sería el tener un intención y el acto subsiguiente en que tal

Frente a este escenario, Parfit determina que hay cuatro posibilidades (Parfit 2004b, p. 458) en relación a A1:

- (1) A1 no sobrevive
- (2) A1 sobrevive como una de las personas (A2)
- (3) A1 sobrevive como la otra persona (A3)
- (4) A1 sobrevive como las dos personas (A2 y A3)

La respuesta que de inmediato se podría dar, desde la perspectiva del sentido común, es (1). No obstante, si se afirma que hay continuidad psicológica de A2 y A3 con A1, parece entonces que hay algún tipo de sobrevivencia que no se reduce a la pura sobrevivencia del cuerpo. Ya que, aun cuando un cuerpo pueda sobrevivir y mantenerse vitalmente estable, es bastante improbable que hablemos de que ese cuerpo es una persona si, por ejemplo, no manifiesta ninguna conducta que justifique ese juicio. A lo más se podría decir que ese cuerpo de ahí alguna vez fue una persona. Por otra parte, si ese cuerpo no tiene cerebro, se dificultaría aún más el poder decir que ese cuerpo de ahí es una persona. La importancia del cerebro para el caso de *Mi División* descansa en el hecho de que hay buenas razones para creer, como supone Parfit, que el cerebro es el portador de la continuidad psicológica (Parfit 2004b, p. 432). De acuerdo a esto, parecería que la sobrevivencia de una persona, que vendría dada por la continuidad psicológica, se puede garantizar conceptualmente en términos cerebrales.⁸¹ De esta manera, aunque (1) es una opción, puede ser cuestionable, ya que de acuerdo a lo dicho, parece suficiente pensar la supervivencia de A1 en términos de que se asegura su continuidad psicológica, en relación al cerebro.

Ahora bien, si deseamos (1) y nos centramos en las otras opciones, debemos tener presente, previamente, que si suponemos que cada mitad del cerebro de A1 es exactamente igual, entonces lo será cada persona resultante a la cual se le realice el trasplante (Parfit 2004b, p. 459). A esto lo llamaré la condición de la paridad (CP). Entonces, si negamos (1)

intención se realiza. Ahora bien, cuando hay suficientes conexiones psicológicas directas entre un X y un Y, hay conexividad *fuerte* entre ellos (Parfit 2004b, p. 382).

⁸¹ En relación a esta idea Parfit dice lo siguiente: “Yo sobreviviría si mi cerebro fuese trasplantado con éxito. Y la gente ha sobrevivido, de hecho, con la mitad del cerebro destruida. Dados estos hechos, está claro que yo sobreviviría si la mitad de mi cerebro fuese trasplantado con éxito, y la otra mitad fuese destruida. ¿De manera que cómo puedo dejar de sobrevivir si la otra mitad fuese también trasplantada con éxito? ¿Cómo podría un doble éxito ser un fracaso?” (Parfit 2004b, p. 459)

tendríamos que A1 podría sobrevivir como A2 o como A3, lo cual correspondería a las opciones (2) o (3). Pero, ¿qué, concretamente, sería lo que hace a A1 ser una de esas personas, A2 o A3, y no la otra? Pues, si puede ser el caso que A1 sobreviva como A2, debemos a su vez considerar que, de acuerdo a (CP), A1 podría sobrevivir como A3. No podemos recurrir a algún otro factor relevante como la mayor o menor similitud con A1, ya que recordemos que tanto A2 como A3 son psicológicamente continuos con A1, tienen el mismo carácter que A1 y ambos recuerdan haber vivido la vida de A1. Como consecuencia de estos hechos, sucede que frente al dilema que se plantea entre (2) y (3) no parece haber algún principio o razón suficiente para determinar una respuesta concluyente respecto a la cuestión de si A1 sobrevive como A2 o A3. Cualquier argumento a favor de una respuesta, sería a la vez un argumento a favor de la otra. Parece entonces que ni (2) ni (3) son una respuesta posible para satisfacer la cuestión sobre cómo sobreviviría A1.

Se podría suponer, en consecuencia, que una respuesta a esta cuestión debería resolverse en (4). Parfit dice que esta opción podría describirse de varias maneras. Primero, podría afirmarse que A1 sobrevive a la operación, donde el resultado de esta operación fue darle dos cuerpos numéricamente diferentes (A2 y A3) a A1 y una mente dividida (Parfit 2004b, p. 459). Esto presenta un problema bastante grave: el concepto de persona exige que una persona sea numéricamente distinta de cualquier otra, donde *generalmente* la identidad numérica se determina por la individualidad del cuerpo.⁸² Si esto es así, esta lectura de (4) supondría violar la ley de la identidad que dice que si A1 es A2, pero A2 es numéricamente distinta de A3, parece que A1 no puede ser A3; esto se puede aplicar igualmente si empezamos suponiendo que A1 es A3. Así concebido parece que (4) no puede ser una respuesta coherente. Creo que esto es lo que Parfit quiere decir con su ilustración de los tenistas. Supongamos que A2 y A3 se enfrentan en un partido de tenis. Frente a tal hecho podríamos decir “lo que ves allí es una persona única jugando al tenis consigo misma. En cada mitad de su mente cree erróneamente que está jugando con alguien diferente” (Parfit 2004b, p. 460).

En una segunda lectura de (4), se podría decir que los dos ‘productos’ de la división, A2 y A3, son personas diferentes pero que A1 ha sobrevivido como un producto adicional

⁸² De hecho, parece bastante poco plausible sostener la existencia de personas en términos de una mente y varios cuerpos.

de A2 y A3. Se trata de la posibilidad de que A1 sobreviviera como una especie de entidad formada por A2 y A3, “del mismo modo que las tres coronas del Papa forman una corona” (Parfit 2004b, p. 460). Frente a tal analogía, Parfit señala que en el caso de las tres coronas del Papa se tiene que cuando se juntan las tres coronas, se obtiene una cuarta corona. Pero en el caso de A1, A2 y A3, se torna difícil de concebir un resultado semejante, ya que se vuelve difícil ver cómo de dos personas juntas se puede obtener una tercera persona, a saber: A1 (Parfit 2004b, p. 460). Parfit ilustra esta imposibilidad de la siguiente forma:

“Supongamos que las personas resultantes se enfrentan en un duelo. ¿Hay tres personas luchando, una de cada lado y una tercera en ambos? Y supongamos que una de las balas mata ‘a alguien’. ¿Hay dos actos, un asesinato y un suicidio? ¿Cuántas personas quedan vivas? ¿Una o dos? La tercera persona compuesta no tiene vida mental separada. Es difícil de creer que habría realmente tal tercera persona” (Parfit 2004b, pp. 460-461).

De este modo, esta segunda lectura de (4) parece, al igual que la anterior, que no es una respuesta coherente al problema de qué sucedería con A1 luego de la división, esencialmente porque no parece haber razón para justificar la existencia de A1 como A2 y A3.

En conclusión, podemos decir que a partir del análisis anterior, se tiene que desde el caso de *Mi División*, en cuanto que, como se dijo, este da por supuesto que las personas no son sustancias, sean esto un Ego o una persona en un sentido strawsoniano, con existencia separada, podemos mostrar que no es posible hablar de la identidad de las personas en un sentido unívoco sin entrar en ciertas contradicciones, o incluso no parece haber forma de encontrar resueltamente una respuesta a la cuestión de qué sucede con A1 posterior a la división.

Si esta conclusión es correcta, encuentro pertinente plantear la siguiente pregunta que, en algún sentido, encierra la problemática que estamos tratando: ¿qué quedaría si no hay sustancias tales como personas o Egos? Tal como lo supone el argumento *Mi División*.

Para dar una respuesta a esto, supondré al menos dos respuestas:

- a. Existen las personas entendidas como sujetos de experiencias, pero la existencia de las personas no sería una existencia como la de un sujeto de experiencias último e irreductible, ni tampoco como una entidad separada del cuerpo y del cerebro. Se diría que las personas son distintas de sus cuerpos y cerebros, aunque, en relación a ellos, no tienen una existencia separada. Como ya se ha dicho, esta es la tesis de Parfit que él llama *Reduccionismo constitutivo*
- b. No existen las personas entendidas como sujetos de experiencias. Es suficiente hablar de cuerpos, cerebros y varios sucesos mentales y físicos⁸³. Esta tesis sería la posición eliminativista respecto a los sujetos que se defiende con MNP.

Como debe resultar evidente, la diferencia entre estas dos posiciones recae en que una se compromete con la existencia de sujetos y la otra no. Ahora bien, el caso de *Mi División* no parece dar ninguna razón a favor de una u otra teoría. Sólo permite dos caminos diferentes, donde el primero asume la existencia de sujetos, a pesar de que los sujetos no serían sustancias, mientras que el segundo, que no asume la existencia de sujetos en ningún sentido, sostiene que el cerebro es aquello que posee las experiencias. El punto decisivo que determina una razón a favor de una teoría, MNP, se planteará en la última sección del presente capítulo, posteriormente a la realización de una crítica al modelo de persona de Parfit. No obstante, antes de eso queda por mostrar primero un experimento mental más proveniente de la filosofía de Parfit, cuyas conclusiones también pueden ser aceptadas por MNP.

A continuación se revisará el *Argumento del Hospital*, como una forma de cuestionar la tesis que dice que la identidad de las experiencias depende de la identidad de las personas. Este experimento se basa en el experimento de *Mi División*, aunque su desarrollo y consecuencias son distintos. Para contextualizar, se debe tener presente que la idea de que las experiencias deben su identidad a las personas es una tesis defendida por Strawson⁸⁴; otro autor que defiende una versión similar de esto sería Jonathan Lowe⁸⁵.

⁸³ Parfit en su trabajo *Is personal identity what matters?* especifica esta posición como *Reduccionismo eliminativista*. Él define esta posición de la siguiente manera: “Realmente no hay cosas tales como personas: hay solamente cerebros y cuerpos, y pensamientos y otras experiencias” (Parfit 2007, p. 4)

⁸⁴ Ver capítulo 1, específicamente “El modelo del concepto primitivo de persona”.

⁸⁵ Lowe dice: “(...) cada estado mental individual son necesariamente estados *de personas*: ellos son necesariamente ‘poseídos’- necesariamente tenidos por un *sujeto*. Esta necesidad en cuestión surge de la

Ahora, una de las consecuencias que se deriva de esta tesis sería que las experiencias habrían de ser lógicamente no-transferibles (Parfit 2004a, p. 163). De acuerdo a esto, si una persona X tiene una experiencia, esa experiencia debe su identidad a X, y esto excluye que esa experiencia pudiera haber sido *tenida* por otra persona. Pero Parfit pregunta: ¿podría ser verdad que algunas de mis experiencias *podrían haber sido* tuyas? (Parfit 2004a, p. 163). De mostrar que esto pueda ser cierto, pondría en cuestión la tesis de que las experiencias deban su identidad necesariamente a las personas que las tienen, ya que si se puede mostrar que dos personas pueden tener la misma experiencia, numéricamente idéntica, sucedería que la identidad de las experiencias debería ser en términos de alguna otra entidad distinta de las personas.

La manera de mostrar la transferibilidad de las experiencias es a través del *Argumento del Hospital*, en *Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales*. Al igual que en *Mi División*, se supone que alguien tiene destruido su cuerpo, a saber: yo, y sin embargo mi cerebro sobrevive. Ahora, podemos imaginar dos casos aquí:

1. **El caso simple:** una mitad de mi cerebro sería destruida, y la otra mitad sería trasplantada con éxito en el cráneo vacío de algún otro cuerpo de tal modo que la persona resultante fuera psicológicamente continua conmigo. Esto sería como en el caso de *Mi División* si solamente hubiese existido un cuerpo. Pero parece que la persona que despertaría sería yo, dado que yo pudiera sobrevivir con sólo la mitad de mi cerebro. Entonces, yo sobreviviría si una mitad fuera destruida y la otra mitad trasplantada (Parfit 2004a, p. 163)
2. **El caso doble:** ambas mitades serían trasplantadas, cada mitad a un cuerpo diferente. Ahora, dado que las personas que despertaran no podrían ser simultáneamente yo y no hay forma de determinar que una de ellas sería yo, como vimos en el caso de *Mi División*, se debería concluir que ninguna de las personas que despertaría sería yo: “Cuando se divide una ameba, el resultado es dos nueva amebas; (...) en el Caso Doble deberíamos afirmar, de forma similar, que el resultado serían dos nuevas personas” (Parfit 2004a, p. 163).

verdad metafísica-lógica [metaphysical-cum-logical truth] de que cada estado mental individual no puede en principio ser individuado e identificado sin referencia al sujeto de los que son estados” (Lowe 1996, p. 25)

Pero se podrían modificar ciertos detalles del caso (esto sería propiamente el *Argumento del hospital*). Supóngase que cada mitad de cerebro fuera llevado a dos hospitales diferentes: la mitad derecha al hospital A y la mitad izquierda al hospital B. Ya sea que suceda el caso simple o suceda el caso doble, tenemos que efectivamente se realiza el trasplante en el hospital A. Para determinar qué caso ha acontecido, se debe tener en consideración lo que suceda en el hospital B, pues si la mitad del cerebro en el hospital B fuera destruida, sucedería el caso simple, pero si, por el contrario, la mitad del cerebro en el hospital B fuera trasplantada sucedería el caso doble. Una cuestión importante es que se debe suponer que no hay comunicación entre los dos hospitales, de manera que lo que suceda en el hospital B no puede afectar lo que suceda en el hospital A y viceversa.

Tenemos, entonces, en primer lugar que sea lo que pase en el hospital B, lo sucedido en el hospital A sería intrínsecamente lo mismo, lo que incluye las experiencias que tuviera la persona que despertara después del trasplante. Desde este planteamiento Parfit observa:

(p1) Dado que lo que sucede en el hospital A es intrínsecamente lo mismo, la persona que despertara en este hospital tendría las mismas –numéricamente idénticas– experiencias en ambos casos (sea el caso simple o sea el caso doble).

(p2) En el caso simple sería yo quien despertara en el hospital A; en el caso doble el que despertara sería alguna otra persona distinta de mí.

Por lo tanto,

(p3) Las mismas experiencias podrían ser tenidas por personas diferentes. (Parfit 2004a, p. 164).

Mediante (p1) se supone que los sucesos en el hospital A serán, independientemente de si hay bifurcación o no, intrínsecamente los mismos. Pues, de llegar a suceder el caso doble, es decir, la bifurcación, esto sería en todo sentido externo a los sucesos en el hospital A. De esta manera, la persona que despertara en el hospital A tendría numéricamente las mismas experiencias en el caso simple y en el caso doble. Ahora bien, en (p2) se determina que si no hay bifurcación la persona que despertara en el hospital A sería yo, pero de haber bifurcación esa persona que despertara no podría ser yo. En efecto, recordemos que por

principio dos personas no podrían ser simultáneamente yo y a su vez se carece de una razón decisiva para determinar que una de las personas que despertara, por ejemplo, en el hospital A, fuese yo. Por lo tanto, tenemos que la persona que despertara en el hospital A en el caso simple, que soy yo, sería distinta de la persona que despertara en el hospital A en el caso doble: “Como la persona originaria [yo] no puede ser numéricamente idéntica a las dos personas resultantes que, sin embargo, son psicológicamente continuas con ella, el reduccionista debe concluir que ninguna de las personas resultantes es idéntica a la persona originaria” (Vidal 2013, p. 32)

Desde lo mencionado recientemente, se sigue (p3), a saber, que las experiencias de una persona podrían ser tenidas por una persona diferente. Pues, aunque las personas que despierten en el hospital A son personas diferentes en el caso simple y en el caso doble, resulta que, dado que los sucesos que ocurren en el hospital A no cambian de un caso al otro, ambas personas diferentes tendrán las mismas experiencias. Parfit concluye entonces que “si una y las mismas experiencias pudieran ser tenidas por personas diferentes, no podría ser cierto que las experiencias deben su identidad a las personas que las tienen” (Parfit 2004a, p. 164).

Pero justamente desde MNP se ha defendido la idea de que no existe una persona o sujeto de experiencias que sea aquello que determine la identidad e individuación de las experiencias. Se afirmó precisamente que una experiencia depende ontológicamente de un cerebro particular, por cuanto los criterios de identidad de las experiencias vendrían dados por el cerebro particular del cual tales experiencias son experiencias. Ciertamente, el *Argumento del Hospital* de Parfit puede usarse así a favor de MNP. De hecho, el mismo Parfit concibe esto como una posibilidad teórica: “las experiencias podrían deber su identidad no a la persona que las tiene, sino a algo más pequeño: el cerebro, o un grupo de células cerebrales en las que se realizan” (Parfit 2004a, p. 169).

Ahora, una consecuencia que se desprende del caso de Parfit es que la transferibilidad de las experiencias se determina desde la dimensión del cuerpo, en el sentido de que una experiencia relativa a un cuerpo C_1 podría ser una experiencia de un cuerpo C_2 , si el cerebro particular de C_1 es trasplantado al cuerpo C_2 . Precisamente se había

planteado esto en MNP, cuando se explicaba que las experiencias tienen un tipo de dependencia causal con un cuerpo particular. Parfit advierte de hecho esta consecuencia:

“(…) de igual modo que una pieza de metal podría haber formado parte de un camión diferente, un cerebro (…) podría haber formado parte del cuerpo de una persona diferente. Es así como las experiencias de una persona podrían haber sido tenidas por alguna otra” (Parfit 2004a, p. 169).

Pero parece que si a esta cita se suma la idea, que el propio Parfit sugiere, de que las experiencias podrían deber su identidad al cerebro, tenemos que en algún sentido Parfit defendería lo que se sostiene desde MNP. Es decir, podría estar aceptando un tipo de dependencia ontológica entre el cerebro y sus experiencias, y a su vez un tipo de dependencia causal entre el cuerpo y esas mismas experiencias. Sin embargo, a pesar de estas evidentes similitudes, el punto de ruptura entre MNP y Parfit es que él se compromete con la existencia de sujetos, aunque estos no sean sustancias.

Sucede entonces que comprometerse con la existencia de sujetos, luego de lo que hemos mostrado, trae problemas para el pensamiento de Parfit. Ya que si seguimos a Parfit planteando que la identidad de las experiencias no depende de los sujetos (sino de los cerebros), pero que no obstante existen sujetos, es plausible cuestionar el papel real que tienen los sujetos en el pensamiento de Parfit. Adicionalmente se pueden mencionar ciertas otras cuestiones sobre la dependencia de las experiencias respecto a los sujetos que oscurecen aún más el papel real que los sujetos tendrían en el planteamiento de Parfit. En efecto, en el mismo trabajo en que se muestra el *Argumento del Hospital* Parfit sostiene que las experiencias dependen adjetivamente de los sujetos, como ya señalamos, aunque no tan directamente como el caso de la dependencia entre las superficies y las rozaduras (Parfit 2004a, p. 156). Anteriormente habíamos supuesto que Parfit matiza la dependencia adjetiva entre las experiencias y los sujetos en base a que *si* los sujetos no son más que sus cuerpos, cerebro y una serie de eventos mentales y físicos relacionados, es fácil suponer que de alguna manera el cerebro y/o el cuerpo determinarían en algún sentido la posesión (y, por tanto, la identidad) de las experiencias. Por tanto, parece entonces que se debe distinguir por un lado la dependencia adjetiva entre los sujetos y las experiencias, y por otro lado, la dependencia ontológica, que de acuerdo a lo concluido en el *Argumento del*

Hospital, habría entre el cerebro y las experiencias, y que por definición determinaría la identidad de las experiencias. Si esto es correcto, queda ahora mostrar la razón que tendría Parfit para decir y asumir que las experiencias dependen adjetivamente de los sujetos. Esta razón creo que es bastante relevante ya que de alguna manera muestra finalmente aquello con lo que Parfit se compromete realmente sobre cómo están constituidos los sujetos, cuestión que traería consigo que la idea de que no somos más que cerebros y un cuerpo sea a fin de cuentas secundaria.

3.3. CONSIDERACIONES SOBRE IDENTIDAD Y DEPENDENCIA EN PARFIT

Antes de analizar la idea relevante que Parfit ofrece sobre qué son los sujetos, resumamos a lo que se ha llegado y que es pertinente para lo se está discutiendo:

- (1) Las experiencias no deben su identidad a la persona o sujeto del cual esa experiencia es experiencia, de acuerdo al *Argumento del Hospital*
- (2) No obstante, las experiencias dependen adjetivamente en algún sentido de los sujetos de experiencia.

De entrada, parece que (1) y (2) son tesis excluyentes entre sí. Pues, parece que aceptar, aunque sea en grado mínimo, una dependencia adjetiva entre las experiencias y los sujetos supone de alguna manera que la identidad de las experiencias depende de los sujetos que las tienen. Pero, como se ha visto, con el *Argumento del Hospital* se niega esta dependencia. Entonces, al sostener (1) y (2) Parfit caería en ciertos problemas de orden metafísico. Pero antes de llegar a esto, creo pertinente recordar el tipo de dependencia adjetiva que Parfit concibe (Parfit 2004a, p. 156):

- (a) Las Xs son, esencialmente, *de* (o en) las Ys.
- (b) No podría haber un X sin una Y.
- (c) Una X de una cierta Y no podría haber sido una X de una Y diferente.

Si nos atenemos inmediatamente a (1), debemos eliminar (c). Ya que, por el *Argumento del Hospital*, si un Y es un sujeto y un X es una experiencia o estado psicológico, sucedería que una experiencia de cierto sujeto podría haber sido una

experiencia de un sujeto diferente. Entonces, parece que la identidad de las experiencias debe ser en términos de alguna otra entidad, que, de acuerdo al propio Parfit, podría ser el cerebro, según hemos visto.

¿Puede entonces Parfit sostener (a) y (b) y a la vez negar (c) en el caso de los sujetos y sus experiencias? Si nos centramos en (a), podemos considerar esta tesis en un sentido amplio, y decir que las experiencias (Xs) son de los sujetos (Ys) sin necesidad de hacer depender la identidad de una experiencia de la identidad del sujeto que la tiene, pues que las experiencias sean dadas en un sujeto podría ser suficiente para sostener (a). Con respecto a (b), tampoco parece una tesis que deba ser eliminada, ya que (b) solamente establece que debe existir un Y, a saber: un sujeto de experiencias. Así, si, por ejemplo, concibo la existencia de un X debo concebir necesariamente la existencia de un Y, pero eso no me obliga a asumir que, para poder concebir la existencia de ese X no podría haber concebido la existencia de un Y *numéricamente distinto*. O sea, en el caso de las experiencias es necesario que haya un sujeto siempre que ocurra una experiencia, pero eso en sí mismo no excluye que si esa experiencia es tenida por un cierto sujeto, sin embargo, podría haber sido tenida por un sujeto numéricamente distinto.

Entonces, ¿el tipo de dependencia adjetival entre los sujetos y sus experiencias que sostendría Parfit es solamente en términos de (a) y (b)? Podría suponerse que es a esto a lo que Parfit se refiere con la idea de que las experiencias dependen adjetivalmente en algún sentido de los sujetos. Pero, aunque es perfectamente posible considerar esto como una opción, Parfit, adicional a esto se refiere, también, a otra cosa, y esa es la razón relevante que mencionábamos anteriormente y que se decía que dejaría en un lugar secundario lo que habíamos entendido hasta ahora sobre los sujetos: aunque hay una dependencia adjetival entre los sujetos y experiencias, que como hemos revisado consiste en (a) y (b), también Parfit reconoce que, además, hay una dependencia de los sujetos por parte de sus experiencias de orden composicional:

“Puede que estos eventos [las experiencias] sean adjetivales respecto de la persona de las que son pensamientos y experiencias, pero, aunque esto fuera cierto, la ocurrencia de estos eventos podría ser parte de lo que constituye la existencia de la persona. Aunque los pensamientos y experiencias dependan adjetivalmente de las

personas, las personas puede ser, en parte, dependientes composicionalmente de ellos” (Parfit 2004a, pp. 157-158).

Con esto Parfit estaría asumiendo una suerte de co-dependencia entre las experiencias y los sujetos donde, por un lado, las experiencias dependerían adjetivamente de los sujetos mientras que, por otro lado, los sujetos dependerían composicionalmente de las experiencias. Esta co-dependencia implicaría que las experiencias son esencialmente de los sujetos, por lo que no podría haber experiencias sin sujeto, y que tampoco podría haber sujetos sin experiencias en cuanto que los sujetos están compuestos por sus experiencias.

Con esta idea de la dependencia composicional de los sujetos en relación a las experiencias, llegamos a tener ya un panorama más amplio sobre la concepción de Parfit acerca de los sujetos o personas. Pero, aún queda por esclarecer mejor cómo se determinaría la identidad de las experiencias. Como se ha mencionado, con el *Argumento del Hospital* Parfit pone en cuestionamiento que las experiencias deban su identidad a los sujetos, y termina suponiendo que la identidad de las experiencias podría depender de un cerebro (o incluso, quizás, de un grupo de células cerebrales). Si esto fuera así podríamos replantear la dependencia adjetiva de las experiencias respecto a los sujetos, que Parfit parece aceptar. Entonces veamos, primeramente, el esquema original de dependencia:

- (a) Las experiencias son, esencial, de (o en) los sujetos.
- (b) No podrían haber experiencias sin sujetos.
- (c) Una experiencia de un sujeto no podría ser una experiencia de un sujeto distinto.

Ahora, veamos cómo es el esquema replanteado en términos de la dependencia adjetiva que acepta Parfit, incluyendo la conclusión sobre la identidad de las experiencias que nos dejó el *Argumento del Hospital*:

- (a) * Las experiencias son, esencialmente, de (o en) los sujetos
- (b) * No podrían haber experiencias sin sujetos
- (c) * Una experiencia de un cerebro no podría ser una experiencia de un cerebro distinto.

Tengamos presente que se incluye un elemento adicional en el último esquema, que sería el cerebro en (c) *. Es decir, tenemos sujetos que determinan en algún sentido las

experiencias, y por otro lado tendríamos un cerebro que determinaría la no-transferibilidad de las experiencias (y, por tanto, la identidad de las experiencias). Parecería así que las ideas de Parfit están rozando el límite de lo concebible, pues parece que está suponiendo una suerte de extraño dualismo entre un sujeto y un cerebro, donde cada una de estas entidades tendría un rol específico en la explicación de lo que es una experiencia. No obstante, sabemos que esto no puede ser así, ya que a fin de cuentas el *Reduccionismo constitutivo* de Parfit nos dice que los sujetos de experiencias no tienen una existencia separada respecto de sus cuerpos y, especialmente, de sus cerebros: aunque un sujeto es diferente de un cerebro y un cuerpo, no tiene en relación a ellos una existencia separada. En otras palabras, cuando hablamos de sujetos estamos hablando a fin de cuentas de cerebros, dado que un sujeto no tiene una existencia separada de su cerebro. De manera que siguiendo este lineamiento podemos ir un poco más allá y replantear el esquema de dependencia adjetival solamente en términos de un cerebro. Ciertamente, realizar esto mostraría que los sujetos, a fin de cuentas, no tienen ningún rol en la determinación de las experiencias. Entonces, esta posibilidad mostraría que la asunción de Parfit de que hay sujetos de experiencias o personas es gratuita e incluso injustificada. No incursionaré en esta posibilidad, solamente me restringiré a presentar el esquema resultante de las observaciones recientemente hechas, donde lo esencial, a fin de cuentas, es que no se da cuenta de un sujeto determinando las experiencias:

- (a) Las experiencias son, esencialmente, de (o en) los cerebros.
- (b) No podrían haber experiencias sin un cerebro.
- (c) Una experiencia de un cerebro no podría ser una experiencia de un cerebro distinto.⁸⁶

3.4. CRÍTICA AL CONCEPTO DE PERSONA DE PARFIT

La crítica que se planteará a continuación se realiza desde la visión que Jonathan Lowe tiene sobre la posición de Parfit, en su trabajo *Subjects of experience* (Lowe 1996). Una cuestión importante es que esta crítica es relativa a cómo Parfit entiende los sujetos de

⁸⁶ Creo que llegar a este punto no le sería teóricamente grato a Parfit, esto lo digo basado en lo que él dice con respecto al problema mente-cuerpo: “Mi teoría sobre las personas pretende ser neutral respecto al problema mente-cuerpo; como muchos otros, dudo que tengamos una distinción buena y precisa entre lo que es físico y lo que no” (Parfit 2004a, p. 153).

experiencia, a saber, como entidades compuestas por sus estados mentales (Lowe 1996, p. 23). Ciertamente esta crítica puede ser cuestionada, ya que a la vez asume criterios de identidad de las experiencias en términos de sus sujetos, que es precisamente algo que Parfit rechaza a través del *Argumento del Hospital*. Sin embargo, para los propósitos de la presente sección creo que es igualmente útil la crítica que realiza Lowe.

Lowe introduce su crítica asumiendo que aquello que él llama *modos psicológicos* son esencialmente modos de *personas* (Lowe 1996, p. 25). Por modos psicológicos debemos entender cualquier evento, proceso y estado mental individual (Lowe 1996, p. 25), como creencias particulares, memorias particulares o experiencias sensoriales particulares. De manera que, para Lowe, es cada estado mental individual o modo psicológico es necesariamente estado de una persona: ellos son necesariamente tenidos por un sujeto o persona (Lowe 1996, p. 25). Cada estado mental individual no puede ser en principio individuado e identificado sin referencia al sujeto del cual ese estado es estado⁸⁷ (Lowe 1996, p. 25). En efecto, consideremos una experiencia particular de dolor, como un ‘caso’ de evento mental ocurrido en un cierto tiempo. Sucede que claramente el carácter cualitativo y el tiempo de ocurrencia de esta experiencia particular de dolor no es suficiente para individuar tal experiencia de forma única, ya que “dos casos [token] de experiencia cualitativamente indistinguibles podrían, lógicamente, ocurrir simultáneamente” (Lowe 1996, p. 26). Por tanto, parece que es necesario un factor adicional para individuar una experiencia, donde este factor adicional sería precisamente la referencia a un sujeto que es aquel que tiene la experiencia (Lowe 1996, p. 26). Pues, si la experiencia es *mía*, se puede distinguir esta experiencia de cualquier otra experiencia de dolor cualitativamente idéntica, ocurrida en un mismo tiempo, pero perteneciente a otro sujeto.

Ahora bien, en un sentido amplio se trata sólo de que los criterios de identidad de las experiencias deben depender de alguna entidad, diferente de las experiencias, tal que permita distinguir entre dos experiencias cualitativamente iguales. Por tanto, la individuación de una experiencia puede ser perfectamente en términos de un cerebro particular, si aceptamos la descripción amplia recientemente dada: dos experiencias

⁸⁷ Lowe asumiría al igual que Strawson que la identidad de las experiencias depende la identidad de los sujetos. Para el caso de Strawson ver Capítulo primero, sección 1.2., del presente trabajo.

cuantitativamente idénticas, ocurridas en el mismo tiempo, podrían distinguirse en términos de los cerebros particulares a los que pertenecen. Sin embargo, si Parfit sostiene que los *sujetos dependen composicionalmente de las experiencias*, como hemos visto, sucedería, entonces, que Parfit estaría aceptando que la condición de identidad de los sujetos vendría dada en términos de sus estados psicológicos o experiencias (Lowe 1996, p. 31). Es decir, la identidad de los sujetos dependería de la identidad de las experiencias. Lo cual, para Lowe, trae consigo la introducción de un círculo vicioso (Lowe 1996, p. 31): ya que en definitiva, según Lowe, se está intentado explicar la identidad de las experiencias mediante la identidad de los sujetos, y a su vez, se está explicando la identidad de los sujetos mediante la identidad de las experiencias. Una consecuencia de esto, es que no habría forma de determinar ni la identidad de los sujetos ni la identidad de las experiencias en sentido estricto.

Por otro lado, intentar no caer en el círculo vicioso que advierte Lowe, traería consigo una regresión al infinito: si la identidad de una experiencia X depende de un sujeto Y, la identidad de este sujeto Y dependería a su vez de algunas otras experiencias X₁ de las que está compuesto, experiencias que a su vez deberían su identidad a un nuevo sujeto Y₁ cuya identidad se debería determinar por otras experiencias X₂, y así *ad infinitum*.

Frente a tal panorama, Lowe señala que puede ser que la idea de que las experiencias deben su identidad a los sujetos tenga un carácter más general:⁸⁸ “Pero, puede ser precisado, que la verdad es sólo que los estados mentales (...) deban ser individuados como estados *de algo*, esto es, como estados de una sustancia *de algún tipo*” (Lowe 1996, p. 31). Parfit podría apelar a esta idea, aceptando que en definitiva, los estados mentales o experiencias deben su identidad al cerebro. Debemos recordar que anteriormente se revisó que Parfit, como conclusión al *Argumento del Hospital*, sugiere la posibilidad de que las experiencias deban su identidad a un cerebro. Si esto es correcto, tendríamos entonces una manera en que Parfit podría salir de la crítica de Lowe. Pero, ¿qué consecuencias traería consigo esto? Como se revisó en la sección anterior, se estaría frente a un modelo metafísicamente poco económico que aceptaría que las experiencias deben su identidad a

⁸⁸ Recientemente se había mencionado esta idea, cuando se dijo que en un sentido amplio se puede considerar que los criterios de identidad de las experiencias deben depender de alguna entidad, diferente de las experiencias, tal que permita distinguir entre dos experiencias cualitativamente iguales. Es decir, no es necesario asumir que esa identidad *sea* un sujeto, ya que podría ser un cerebro, por ejemplo.

los cerebros, y que además, acepta la existencia de sujetos de experiencias. Donde pareciese que los sujetos de experiencia no serían, realmente, un principio necesario para explicar lo que es la posesión de una experiencia. Volveré a esta consecuencia, y a otras posibles consecuencias a continuación.

Un punto interesante que esta crítica muestra es que la propuesta de Parfit no podría dar una respuesta concluyente acerca de la identidad de las experiencias, y de dar una respuesta no parecería ser una respuesta demasiado convincente. Creo que la crítica de Lowe pone en una encrucijada al pensamiento de Parfit, y en última instancia, si fuera pertinente zanjar la discusión, creo que, a fin de cuentas se tendría solamente tres opciones, opciones que de por sí parecen problemáticas para Parfit:

- (i) Asumir que la identidad de las experiencias depende de un sujeto cuya identidad no dependa composicionalmente de las experiencias que tiene; entonces, tendría que ser un sujeto con una existencia separada de las experiencias.
- (ii) Asumir que la identidad de las experiencias depende de alguna entidad que no es un sujeto manteniendo a la vez que existe un sujeto de experiencias.
- (iii) Asumir que la identidad de las experiencias depende de alguna entidad que no es un sujeto sin mantener a la vez que existe un sujeto de experiencias.

Desde luego (i) sería una forma de salir del círculo vicioso en el que Parfit incurriría de acuerdo a Lowe: si la identidad de las experiencias depende de un sujeto que tiene una existencia separada de las experiencias, las condiciones de identidad de las experiencias podrían estar dadas en términos del sujeto. Esta sería una posición cercana al pensamiento de Strawson o al pensamiento de Lowe. Sin embargo, esto traería consigo que Parfit dejara de sostener ideas que parecen centrales en su pensamiento, como aquella que dice que los sujetos dependen *composicionalmente* de las experiencias. Ahora bien, para evitar caer en esto último, se podría apelar y decir que si el sujeto no depende composicionalmente de las experiencias, por su naturaleza de *compuesto*, en cuanto que para Parfit no hay un sujeto último e irreductible, debería depender de algún otro tipo de entidad que no sean las experiencias. Ya que, si un sujeto es por naturaleza compuesto, equivale a decir que un sujeto no tiene existencia separada de otras entidades. Si esto es así, no se ve fácilmente cuales podrían ser esas entidades de las cuales dependiera composicionalmente un sujeto, y

que no trajera problemas adicionales a la posición de Parfit. Otra opción sería defender que un sujeto no es compuesto, pero si esto es así, el sujeto tendría existencia separada del cerebro, del cuerpo y de las experiencias. Esta última idea estaría bastante cercana a un dualismo, cosa que Parfit en ningún caso estaría dispuesto a aceptar. No obstante, más allá de estas posibilidades, (i) no puede ser una respuesta concluyente para Parfit ya que como él mismo demuestra en el *Argumento del Hospital*, las experiencias no podrían deber su identidad a los sujetos.

La opción (ii) ya había aparecido previamente, como cuando en la sección anterior se describió el esquema de dependencia adjetival de Parfit según el cual la identidad de las experiencias dependería de un cerebro, y no de un sujeto. Como se dijo ahí, esto trae consigo asumir ideas que son bastante poco económicas a un nivel ontológico. De hecho, el sujeto de experiencias en este sentido sería una suerte de sujeto epifenoménico, que no tendrían un rol real en lo que es poseer una experiencia, ya que a fin de cuentas la posesión e identidad de las experiencias estaría determinada por entidades más básicas, como el cerebro.

Ahora bien, si de todas formas se está de acuerdo en aceptar que la identidad de las experiencias depende de alguna otra entidad distinta del sujeto, tendríamos una respuesta para la crítica de Lowe, ya que como el mismo Lowe afirma, se trata a fin de cuentas de que las experiencias deben depender de una sustancia de *algún tipo*. Puede suponerse que es el cerebro. En efecto, tratándose de una entidad más básica que el sujeto, en cuanto que el sujeto dependería en algún sentido *composicionalmente* del cerebro (si es que se quiere mantener que un sujeto no tiene una existencia separada), parece natural que la identidad de las experiencias dependiese de esa entidad más básica y no del sujeto. Pero entonces el sujeto no juega ningún rol relevante en la determinación de las experiencias. Si esto es así, creo que a fin de cuentas suponer la existencia de un sujeto es una idea gratuita o, en el mejor de los casos, significa quedarse con un sujeto epifenoménico.

La opción (iii) parece ser la mejor opción si se quiere mantener una ontología económica que pueda dar cuenta de lo que es la identidad y posesión una experiencia: sería económica porque, dado que la identidad de las experiencias dependería de una entidad más básica como el cerebro, se opta por la eliminación de los sujetos. Esto en ningún caso

llevaría a negar la existencia de un cuerpo, sólo que el cuerpo tendría un rol causal con respecto a las experiencias. Más aún, volviendo a la crítica de Lowe, se podría dar una respuesta que evitaría el círculo vicioso que describe: pues, si aceptamos que las experiencias dependen ontológicamente de un cerebro particular, pero el cerebro particular no depende composicionalmente de las experiencias, en cuanto que la dependencia entre ciertas experiencias y un cerebro particular es simple, directa y asimétrica, se tiene que las condiciones de identidad de las experiencias están determinadas por el cerebro particular del cual son experiencias sin necesidad de volver a las experiencias para determinar las condiciones de identidad del cerebro particular en cuestión. Las condiciones de identidad del cerebro particular se explicarían independientemente de las experiencias, apelando a hechos físicos propios del cerebro.⁸⁹

Salta a la vista que (iii) se ha explicado en términos del eliminativismo que se sostiene con MNP. Esto obviamente no es gratuito, ya que al describir (iii) de la manera que se ha hecho, y mostrar las ventajas que tal posición tiene, incluso para el mismo Parfit, parece que el eliminativismo, y por esto MNP, son una mejor opción para explicar lo que es la posesión, individuación y no-transferibilidad de las experiencias. Ya que con tal posición se evita cualquier complicación que traería consigo postular la existencia de sujetos, negando que estos sean una existencia separada de entidades más básicas. Ahora, en lo referente a cuestiones tan relevantes como el caso de *Mi División* o el *Argumento del Hospital*, creo que presumiblemente desde una posición eliminativista como MNP, se pueden sostener tales casos y no por ello caer en contradicciones, al momento en que tales casos suponen en algún sentido una dependencia ontológica entre los cerebros y las experiencias, que podrían ser descritos totalmente sin presuponer sujetos de experiencia.

⁸⁹ Evidentemente esta posición trae consigo que ciertas ideas de Parfit, tales como la de la descripción impersonal, o el hecho de explicar las experiencias en términos más básicos que no presupone hablar de un sujeto, o la posibilidad de la transferibilidad de las experiencias, serían derivadas de la tesis eliminativista que (iii) afirma.

CONCLUSIONES

A continuación, se mostrarán las conclusiones y contenidos más relevantes del presente trabajo.

1. La discusión sobre la relación, pertenencia y dependencia de las experiencias respecto de alguna entidad determinada generalmente ha sido tratada como una discusión sobre la relación de un sujeto con sus experiencias. Tal supuesto constituye lo que en el presente estudio se ha entendido como la Tesis de Frege, según la cual la existencia de un sujeto es una condición necesaria para el hecho de que hayan experiencias. Un aspecto relevante de esta tesis es que su asunción es de orden transversal, ya que podemos dar cuenta de esta tesis tanto desde una teoría dualista como también de una teoría no-dualista, donde la diferencia entre ambas teorías recaería en los tipos de entidades que cada teoría sostendría como el sujeto de experiencias. Dos modelos que se adscriben a la Tesis de Frege, y que se revisaron en el presente trabajo, son el modelo cartesiano y el modelo de persona de Strawson.
2. El modelo cartesiano establece que el sujeto de experiencias es una substancia mental y por tanto privada, de orden inmaterial, que existiría independientemente de la substancia física y pública, de orden material. Pero sostener que una substancia de este tipo es el sujeto de experiencias implica sostener que las experiencias son poseídas, *en sentido estricto*, por una entidad diferente del cuerpo que esta entidad ocuparía. Por cuanto, los predicados mentales serían aplicables a esta entidad diferente del cuerpo que es la substancia mental, a diferencia de los predicados físicos. De acuerdo a estos lineamientos, para un cartesiano la Tesis de Frege se sostendría en los siguientes términos: una experiencia es imposible sin un sujeto de experiencias, donde este sujeto de experiencias es una substancia de orden inmaterial y privada.

3. El modelo de persona de Strawson establece que el sujeto de experiencias es tal que tanto las propiedades mentales como las propiedades físicas le son igualmente predicables. Tal entidad, que recibe el nombre de “persona”, es lógicamente primitiva y por lo tanto irreductible, por lo que sí cabría distinguir como constituyentes de una persona entre una dimensión física, por un lado, y una dimensión mental, por otro. Ahora bien, asumir que una persona es el sujeto de experiencias trae consigo que, por principio, los predicados tanto físicos como mentales le son igualmente aplicables a una y la misma entidad particular, a saber: la persona. Entonces, para Strawson la Tesis de Frege se sostendría de la siguiente manera: una experiencia es imposible sin un sujeto de experiencias, donde el sujeto de experiencias es una persona. Adicional a esta idea, Strawson introduce una tesis sobre la identidad e individuación de las experiencias, la cual dice que las experiencias le deben su identidad a las personas de las cuales son experiencias. Una idea que se deriva de esta tesis es que si las experiencias le deben su identidad a las personas, la experiencia de una persona particular no podría ser, o haber sido, la experiencia de una persona diferente.
4. Un aspecto teórico, de orden trivial, es que tanto el modelo cartesiano como el modelo de persona de Strawson asumen indistintamente que el sujeto de experiencias o el *experienciador* de las experiencias *es*, a su vez, el poseedor o el soporte ontológico de las experiencias. Pero el modelo no posesivo o sin sujeto del Yo consiste en sostener a la vez la idea de que hay un poseedor de las experiencias y la idea de que, no obstante, no hay algo así como un sujeto de experiencias.
5. En efecto, una manera alternativa de entender la relación y posesión de las experiencias por parte de alguna entidad es defendida por el modelo no posesivo o sin sujeto del Yo (MNP), expuesto a lo largo de este trabajo. Así, la particularidad de este modelo, que lo distingue de los otros modelos, es que no se adscribe a la Tesis de Frege, en cuanto que no se compromete con la existencia de un sujeto de experiencias para explicar la posesión de las experiencias por parte de alguna entidad particular. Este modelo deviene, en parte, del análisis wittgensteniano sobre los usos de “yo”, donde se dice que los usos de “yo” como sujeto (es decir, en enunciados psicológicos) no son referenciales. Además, este modelo sostiene un

tipo de posesión por parte de un cuerpo particular con sus experiencias, de orden causal. Que MNP asuma un tipo de posesión causal implica que la posesión de las experiencias por parte de un cuerpo es de orden contingente.

6. Pero Peter Strawson esgrime dos críticas contra MNP: la primera dice que (C1) MNP no puede dar cuenta de proposiciones contingentes sobre los cuerpos y las experiencias, tal como MNP requiere. Más bien, MNP tiene que comprometerse con proposiciones de orden analítico sobre los cuerpos y las experiencias; esta crítica está dirigida a la idea de que la posesión de las experiencias por parte de un cuerpo es de orden contingente. La segunda crítica dice que (C2) MNP se compromete con un tipo de dualismo basado en los usos de “yo” de Wittgenstein; esta crítica está dirigida a la idea wittgensteniana de que el uso de “yo” como sujeto no es referencial.
7. En defensa de MNP para dar respuesta a (C1), se postuló en el trabajo un tipo de dependencia ontológica entre un cerebro particular y sus experiencias, de tal modo que el cerebro sea el poseedor *genuino* o soporte ontológico de las experiencias, donde, no obstante, esto no significa que el cerebro es además un sujeto de experiencias. De esta forma, se tiene que las experiencias son esencialmente de un cerebro particular, por lo que no podría haber experiencias sin cerebro. Adicionalmente a esto, se asumió que los criterios de identidad de las experiencias vienen dados en términos del cerebro particular del cual esas experiencias son experiencias. Una consecuencia de esto es que las experiencias de un cerebro particular no podrían ser, o haber sido, experiencias de un cerebro particular distinto. Ahora bien, introducir este tipo de dependencia ontológica es compatible con seguir sosteniendo una dependencia causal entre un cuerpo y sus experiencias. Entonces, tenemos que las experiencias dependen ontológicamente de un cerebro particular, lo cual es afirmar que las experiencias dependen *necesariamente* de un cerebro particular, y a su vez las experiencias dependen causalmente de un cuerpo particular, lo cual significa que las experiencias son poseídas contingentemente por un cuerpo particular. Pues, de acuerdo a lo sostenido, es posible que las experiencias de un cuerpo C fueran de un cuerpo C₁ si, por ejemplo, trasladamos el cerebro particular del cuerpo C al cuerpo C₁. Pero resulta de esto que se logró dar una

respuesta a (C1), ya que ahora las proposiciones sobre los cuerpos y sus experiencias son contingentes, o describen una posesión contingente, al momento en que se introduce la posesión necesaria de las experiencias por parte de un cerebro particular.

8. Para dar una respuesta a (C2) en defensa de MNP, se revisó el análisis gramatical que Wittgenstein realiza de los enunciados de tercera persona, en relación con el dualismo que se seguiría de la tesis de que, en los enunciados psicológicos de primera persona, el uso de “yo” como sujeto no es referencial. El resultado de tal análisis muestra que, en los enunciados de tercera persona, tanto los predicados de propiedades mentales o psicológicas como los predicados de propiedades físicas le son igualmente aplicables a una y la misma entidad. Entonces, en el caso de MNP no habría una especie de dualismo correspondiente a los diferentes usos del término “yo” tal como (C2) lo supone, ya que es posible dar cuenta, desde los enunciados de tercera persona, de predicaciones de distinto tipo a una *misma* entidad. Ahora bien, para complementar esta respuesta de modo que sea coherente con el supuesto sobre la dependencia necesaria de las experiencias respecto a un cerebro particular, se presentó una determinada manera de entender la referencia que se realiza en los enunciados psicológicos de tercera persona a la entidad de la cual se adscribe alguna propiedad mental. Se trata de considerar que el acto de referencia que se realiza en tales enunciados es realmente acerca del soporte ontológico de la experiencia, que, según MNP, es un cerebro particular. En concreto, se trata de un acto de referencia indirecta al soporte ontológico que viene dado por un cerebro particular, donde este acto de referencia indirecta descansa a su vez en otros actos de referencia hasta terminar en un acto de referencia directa al cerebro particular del hablante que realiza la adscripción de la experiencia.
9. Finalmente, se argumentó en el trabajo que MNP es, en cierto sentido, compatible con el reduccionismo de Derek Parfit, aunque en otro sentido son incompatibles. La compatibilidad entre MNP y la propuesta reduccionista sobre las personas de Parfit recae en el hecho de que para ambas propuestas la posesión de una experiencia puede ser descrita en términos tales que no suponen la existencia de un sujeto de experiencias o, en términos más estrictos, de una persona. Además, MNP coincide

con la propuesta de Parfit en que la identidad de las experiencias *no está* determinada por la existencia de una persona sino que en última instancia está determinada por la existencia de un cerebro particular. En efecto, este es un supuesto clave del *Argumento del Hospital* ideado por Parfit. No obstante, a pesar de estas similitudes, estas posturas no son compatibles en cuanto que MNP no se compromete con la existencia de sujetos de experiencias o personas, a diferencia del reduccionismo de Parfit, que sí lo hace (aunque la existencia de personas para Parfit es tal que ellas no tienen una existencia separada de sus cerebros y cuerpos). Ahora bien, desde esta instancia comparativa se mostró que MNP aparece como una mejor opción que el reduccionismo de Parfit porque la propuesta de Parfit asume que tanto las personas como los cerebros tienen alguna carga explicativa sobre lo que es la posesión de una experiencia, mientras que MNP solamente postula la existencia de un cerebro particular para explicar la posesión de una experiencia. Esto significa, a fin de cuentas, que MNP goza de una economía ontológica por sobre el reduccionismo de Parfit.

Para finalizar la presente investigación, quiero señalar brevemente cómo la postura *eliminativista* acerca de los sujetos o personas que MNP establece está en sintonía con ciertas ideas eliminativistas acerca de la experiencia, específicamente con lo que D. Dennett expone en trabajos como “Quinear los *qualia*” (Dennett 2011). Ya que, si como dice MNP no hay algo así como un sujeto de experiencia, resulta, por tanto, que no es posible explicar lo que en la discusión clásica de la filosofía de la mente se ha venido llamando como el carácter subjetivo de las experiencias o, en su nombre ‘técnico’, *qualia*. La razón de esto es bastante simple: si se afirma, a grandes rasgos, que los *qualia* son “las maneras en que nos parecen las cosas” (Dennett 2011, p. 213), tenemos que según tal definición, dado que hay algo que es la manera en que *parecen* las cosas, entonces debe haber *alguien* a quien le parecen las cosas de cierta manera. Por lo tanto, si negamos la existencia de un sujeto a quien le parecen las cosas de cierta manera, debemos negar en consecuencia la existencia de la manera en que parecen las cosas.

Supongamos que estamos frente a un apetecible trozo de salmón ahumado servido en un plato, el *cómo* se me aparece el plato de salmón ahumado sería el carácter subjetivo o *quale* de la experiencia visual que tengo al momento de observar el plato de salmón

ahumado. Ahora si por ejemplo, me sirvo un trozo de salmón ahumado, el *cómo* me sabe el trozo de salmón ahumado sería el *quale* de la experiencia gustativa que tengo al momento de comer un trozo de salmón ahumado. Entonces, en términos generales podemos definir el carácter subjetivo de las experiencias o *qualia* como aquella propiedad constituida por el *cómo es* tener un determinado estado mental o experiencia (Nagel 2011, p. 50). Ahora, como no es difícil suponer, estas propiedades subjetivas son de orden privadas en cuanto que ellas son accesibles *solamente* desde un punto de vista (Nagel 2011, p. 56), donde tal punto de vista es el punto de vista del sujeto que tiene efectivamente la experiencia, ya sea este sujeto una persona humana, un murciélago o un marciano. Si volvemos al caso del salmón ahumado, tenemos que el *cómo* me sabe el trozo de salmón ahumado a mí, al ser una propiedad específica de mi experiencia gustativa, es solamente accesible para mí, para mi propio punto de vista (Nagel 2011, p. 53).

Ahora bien, como ya señalé, postular la existencia de este tipo de propiedades que tendrían las experiencias implica que haya *alguien* que experimente el *cómo*, por ejemplo, sabe un trozo de salmón ahumado. Pero parece que este sujeto no puede ser reducido a una entidad que sea puramente describable en términos objetivos, en cuanto que una descripción puramente objetiva en ningún caso podría dar cuenta de propiedades subjetivas como el tipo de propiedad que son los *qualia*. Ya que, como dice Nagel, si los *qualia* son accesibles solamente para el punto de vista del individuo que tiene la experiencia, “entonces es un misterio cómo podría revelarse el verdadero carácter de las experiencias en el funcionamiento físico de ese organismo” (Nagel 2011, p. 53), donde hablar del funcionamiento físico de un organismo es hablar en términos puramente objetivos. Entonces, resulta que no cabe proponer desde MNP a un teórico de los *qualia* que la posesión necesaria de las experiencias por parte de alguna entidad se explica, en última instancia, en términos de la existencia de un cerebro particular, donde ese cerebro particular en ningún caso es un sujeto de experiencia. Pues, dado que tal explicación se restringe a proponer que aquello que tiene experiencias es una entidad física, la cual se supone, que puede ser descrita completamente en términos objetivos, se trata de una explicación insuficiente para el teórico de los *qualia*. Luego, una concepción como MNP, que niega la existencia de sujetos, es insatisfactoria *si* existen los *qualia*. Pero no habría ningún problema con MNP si, por el contrario, no existiera este tipo de propiedades (como se dijo

más arriba una postura de este tipo es expuesta por D. Dennet). No habría problemas porque en definitiva, una postura que niegue la existencia de los *qualia*, no se ve en la necesidad de postular la existencia de alguna entidad que tenga la capacidad de *experimentar qualia*. Entidad, que independiente de su naturaleza, se asume como siendo un sujeto de experiencias. Si esto es correcto, parece plausible, cuestionarse al menos, la posibilidad de una investigación sobre la temática de los *qualia*, desde el espíritu eliminativista de MNP.



BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, José Tomas., “Libertad de la voluntad y poderes causales”. En *Revista Veritas*, N°26, Chile, 2012; pp. 107-123
- ARREGUI, Jorge Vicente., “Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein”, En *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, N°8, 1985; pp. 103-133
- AYER, Alfred Jules., “The concept of a person”. En *The concept of a person and other essays*. New York: St. Martin’s Press Inc., 1963; pp. 82-128
- CASSAM, Quassim., “Parfit on persons”. En *Proceedings of the Aristotelian society*, Vol. XCIII (New series), Oxford, 1993; pp. 17-37
- DAVIDSON, Donald., “La individuación de los sucesos”. En *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México: UNAM, 1995; pp. 207-229.
- DENNETT, Daniel., “Quinear los qualia” En Ezcurdia, M. y Hansberg, O. (eds). *La naturaleza de la experiencia*. México: UNAM, 2011; pp. 213-262
- DESCARTES, René., *Meditaciones metafísicas*. En Florez Miguel, Cirilio (eds). *Descartes*. Madrid: Gredos, 2011; pp. 153-414.
- FREGE, Gottlob., “The Thought: A Logical Inquiry”, en *Mind*, Vol. 65, No. 259, Oxford, 1956; pp. 289-311.
- GARCÍA-SUÁREZ, Alfonso., *La lógica de la experiencia*. Madrid: Tecnos, 1976.
- GARCÍA-VALDECASAS, Miguel., “La gramática del ‘yo’ en Wittgenstein” En *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 32, España, 2004; pp. 83-98.
- GONZÁLEZ, Wenceslao., “La primitividad lógica del concepto persona”, en *Anales de Filosofía*, Universidad de Murcia. N° 1, 1983; pp. 79-118.
- HACKER, P y BENNET, M., *La naturaleza de la conciencia: cerebro, mente y lenguaje*. España: Paidós Ibérica, 2008.

- HUME, David., *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1998.
- HUSSERL, Edmund., *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de cultura económica. 1996.
- KIM, Jaegwon., “Events as property exemplifications”. En *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; pp. 33-52
- KRIPKE, Saul, *A propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Tecnos, 2006.
_____, *El nombrar y la necesidad*. México: UNAM, 1985.
- LICHTENBERG, Georg., *Aforismos*. México: FCE, 1995.
- LOWE, E. J., *Filosofía de la mente*. España: Idea Books, 2000.
_____, *Subject of experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NAGEL, Thomas., “¿Cómo es ser un murciélago?” En Ezcurdia, M. y Hansberg, O. (eds). *La naturaleza de la experiencia*. México: UNAM, 2011; pp. 45-64.
_____, *Una visión desde ningún lugar*. México: FCE, 1996.
- PARFIT, Derek., “Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales” En *Persona, racionalidad y tiempo*. España: Editorial Síntesis, 2004a; pp. 126-194.
_____, “Is personal identity what matters?” 2007, Disponible en <http://www.marcsandersfoundation.org/wp-content/uploads/paper-Derek-Parfit.pdf> [Última visita 08 de marzo 2016].
_____, *Razones y personas*. Madrid: Editorial Antonio Machado, 2004b.
- PEARS, David., *Paradox and platitude in Wittgenstein's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PRADES, J. L., “El carácter elusivo del yo y el escepticismo sobre las otras mentes” En *Δαίμων Revista de filosofía*, N°36, 2005; pp. 97-110.
- PUTNAM, Hilary., “The nature of mental states” En *Mind, language and reality* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press, 1975; pp. 429-440.

RABOSSI, Eduardo., “La tesis de la identidad mente-cuerpo”, en Broncano, F (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía: La mente humana*, España: Editorial Trotta, 2012; pp. 17-42.

RYLE, Gilbert., *The concept of mind*. Londres: Routledge, 2009.

SARTRE, Jean Paul., *La trascendencia del ego*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

SHOEMAKER, Sydney., “Self-reference and self-awareness” En Brook, A. y DeVidi, R. (eds.), *Self-reference and self-awareness*, Amsterdan: John Benjamins B.V., 2001; pp. 81-94.

STRAWSON, Galen., *La realidad mental*. Barcelona: Editorial prensa Ibérica, 1997.

STRAWSON, Peter., “Lo mental y lo físico” En *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, pp. 105-126.

_____, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid: Taurus, 1989.

_____, “Yo, mente y cuerpo” En *Libertad y resentimiento*, España: Ediciones Paidós, 1995; pp. 139-149.

_____, “Persons”, en *Essay in Philosophical Psychology*, Donal Gustafson (ed.), New York: Anchor Books, 1964; pp. 377-403.

STONE, Jim., “Parfit and the Buda: Why there are no people” En *Philosophy and phenomenological Research*, Vol. XLVIII, N° 3, 1988; pp. 519-532.

TUGENDHAT, Erns., *Autoconciencia y autodeterminación*. México: FCE. 1993.

VIDAL, Javier., “Anscombe, la expresión de autoconciencia y la regla de autorreferencia” En *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), Vol. LXVIII, 2012; pp. 133-154.

_____, “Identidad personal y pensamiento singular” En *Praxis Filosófica* (nueva serie), N° 36, 2013; pp. 29-49.

WITTGENSTEIN, Ludwig., *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 2013.

_____, *Investigaciones Filosóficas*. México: Crítica, 2012.

_____, *Observaciones Filosóficas*. México: UNAM, 2007.

_____, *Ocasiones Filosóficas: 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997a.

_____, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2002.

_____, *Zettel*. México: UNAM. 1997b.

ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge: The MIT Press, 2005.

