Otrosiglo
Revista de Filosofía
www.otrosiglo.cl

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

Consciencia de si e identidad personal, relación olvidada por Parfit

Javier Castillo Vallez[1]
(javier.e.castillo.v@gmail.com)

Recibido: 06/08/2021
Aceptado: 18/11/2021
DOI: 10.5281/zenodo.5812399

Resumen:

En este artículo se plantea una reconsideración de la elección del reduccionismo de Parfit en *Razones y personas* (2004) como la posición que mejor explica el vínculo de dos sucesos mentales separados en el tiempo. Sin embargo, veremos cómo Parfit basa dicha elección en la consideración de la noción de persona como una sustancia, lo que en principio deja fuera cualquier otra perspectiva.

El problema aparece cuando éste no considera apropiadamente el origen histórico de la pregunta en Locke (LN 2. 27), donde la noción de "persona" se caracteriza en función de la "conciencia de sí", lo que abre la posibilidad de entender dicha noción a partir de su naturaleza *modal* en vez de *sustancial*.

En esta medida, se verá cómo esta *tercera alternativa* incluye una explicación de la *conciencia de sí* que podría considerarse *más razonable* bajo los propios términos de Parfit.

Palabras clave: Parfit - Conciencia de sí – Modo - Para mí - Reflexión

[1] Estudiante del Magister en Filosofía, Universidad de Chile.

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

1. Reconstrucción del problema de la identidad personal en Parfit

La posición de Parfit surge como una respuesta a las concepciones tradicionales en torno a la identidad personal diacrónica, de forma tal, que no solo realiza una reconstrucción de las posiciones relevantes hasta su época, sino que propone una alternativa que invita a reconsiderar el problema, ya no como uno de identidad personal, sino meramente como uno de *conexividad psicológica*.

Parfit considera que no existen criterios individualmente necesarios y/o conjuntamente suficientes que pudieran determinar la identidad personal extendida en el tiempo. Las razones de esto no serán tratadas aquí en detalle, puesto que nos concentraremos solamente en un aspecto que surge de su análisis, a saber, que una de las principales razones para evitar los problemas relacionados con la identidad personal diacrónica es que para ello debemos asumir la creencia en la existencia de una sustancia espiritual cartesiana (cf. 2004, p. 380, 388).

Desde la perspectiva de Parfit, esta creencia no parece del todo razonable, toda vez que supone la incorporación de *un hecho adicional* a la explicación del fenómeno para el cual no tenemos *evidencia suficiente*, a saber, "que seamos entidades que existen separadamente" (Parfit, 2004, pp. 388, 408, 434). En opinión de Parfit, su *reduccionismo* se erige como una posición más razonable y fundada que la cartesiana en la medida en que prescinde de la noción de *sujeto de experiencia*, ya que implicaría la creencia en la existencia separada. Así lo expone Parfit:

> "El reduccionismo no niega la existencia de las personas. Y, según el concepto de que tenemos de ellas, las personas no son pensamientos ni actos. Son pensadores y agentes. Yo no soy una serie de experiencias, sino la persona que *tiene* esas experiencias. Un reduccionista puede admitir que, en este sentido, una persona es *lo que tiene* experiencias, o el *sujeto de experiencias.* Esto es cierto por causa de nuestro modo de hablar. Lo que niega el reduccionista es que el sujeto de experiencias sea una *entidad que exista separadamente*, distinta del cerebro y del cuerpo, y de una serie de sucesos físicos y mentales" (Parfit, 2004, p. 408-9. Énfasis del autor)

Según esto, podemos reconstruir la noción de *persona* a partir de elementos como el cuerpo, el cerebro y los eventos mentales. Solo podemos hacer esto dado que tenemos mucha *evidencia* no solo para pensar que *el portador* de la continuidad psicológica es el cerebro, sino también para creer que la conexividad podría darse en cualquier grado reducido (2004, p. 416-7).

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

Sin embargo ¿por qué asumir que el problema de la identidad personal diacrónica implica necesariamente la tesis del hecho adicional? Tal parece que esto es claro si asumimos una perspectiva cartesiana, pero ¿solo hay dos posibilidades?, ¿la reduccionista de Parfit y la cartesiana? Parece que Parfit está pensado en solo dos alternativas relevantes en su argumento.

A pesar de esto, el propio Parfit parece entender que no, puesto que menciona una perspectiva intermedia entre la suya y la cartesiana, a saber, la kantiana, pero sobre ésta afirma que "estos argumentos se sitúan a un nivel muy abstracto" (2004, p. 412) y se propone tratarlos en otro momento. No obstante, no lo hace.

Sin duda, una tarea como esta supone un esfuerzo mayor al que realizaremos en este texto, pero nos parece pertinente dejar abierta la posibilidad de esta tercera alternativa y mostrar que bajo las propias ideas de Parfit es posible pensarla como una alternativa viable, sin contradecir los supuestos de razonabilidad del propio Parfit.

No hay que ir hasta Kant para replantearse el argumento de Parfit, sino que basta con revisar cómo se ha pensado el propio argumento de Locke desde cual surge el clásico problema de la identidad personal diacrónica. Pero antes de indagar en esto, conviene detallar algunos aspectos que caracterizan la posición reduccionista de Parfit, es decir, aquellas nociones que pretenden reemplazar el lenguaje de la identidad personal.

2. Relación R, naturaleza atómica e impersonal de la experiencia

Parfit pretende explicar la conexión entre dos eventos mentales separados en el tiempo mediante su *relación R*, la que se propone explicar la conexión mediante nociones que no supongan una relación con la creencia en un sujeto de experiencia separado y que den lugar a una *descripción impersonal* de la conciencia (2004, p. 391).

Nos parece que esta noción de *relación R* y sus implicaciones están determinadas en cierta medida por el procedimiento y los conceptos empleados por este autor, cuya naturaleza *atómica* determina que el fenómeno de la conexión esté determinado por dicha naturaleza.

Para construir su *relación R*, Parfit utiliza una serie de nociones como "evento mental", "conexividad" y "continuidad psicológica". Lo particular de estos términos es

que tienen naturaleza *contable*, y la suma de los mismos construye aquello que se pretende explicar, a saber, el vínculo entre dos eventos o sucesos mentales.

El carácter contable y gradual de la continuidad psicológica permite a Parfit construir sus nociones básicas sin la carga cartesiana, que normalmente poseen los términos relacionados con la mente o la continuidad psicológica. Por ejemplo, nótese que Parfit elige "suceso" en vez de "estado" mental, con el fin de conservar su intención de reconstruir la experiencia de manera *impersonal* (cf. 2004, p. 389).

Con este movimiento, Parfit intenta trasladar el fenómeno de la experiencia a *la tercera persona*, es decir, todo lo que podríamos nombrar como "sujeto" "consiste solo en el darse de determinados hechos más concretos" (p. 387), y tales hechos deben entenderse a partir de una determinada suma de los elementos atómicos. Por su parte, la posibilidad de observar o acreditar el *darse* de estos hechos constituye la evidencia en función de la cual se justifica su veracidad.

En este sentido, Parfit mismo distingue su reduccionismo de otros en el hecho de considerar a la conexividad psicológica como *gradual*, esto es, en términos meramente *cuantitativos*[2] y no como un problema de *todo o nada* (cf. 2004, pp. 794 ss.). Esto le da la posibilidad de construir la experiencia de un sujeto únicamente en referencia a los hechos y sin necesidad de mencionar al sujeto que tiene dicha experiencia. Dicho en palabras de Gutzeit:

> "Las características lógicas de la identidad y las de las relaciones psicológicas. Mientras que la identidad es una relación estricta 1:1, de todo o nada, las relaciones psicológicas pueden admitir grados y obtenerse incluso en forma ramificada. [Parfit] reduce la persistencia personal a relaciones psicológicas que son neutrales desde el punto de vista de la identidad. Para Parfit, esto lleva a ver a las personas como "compuestas" a partir de eventos mentales y físicos independientemente existentes" (2013, p. 6)

[2] Esto también es sostenido por Parfit con anterioridad a *Razones y personas* (2004). Al respecto afirmó: "las vidas reales existen esta discrepancia: la identidad es todo o nada, lo que importa tiene grados" (1976: 98). Aunque es cuestionado por Belzer (1996; 2005), quien afirma que "la continuidad tomada sola no viene en grados" (1996: 59). Por lo demás, Belzer afirma que, si la relación R es una cuestión de grado, la extensión de tiempo disminuiría el grado de conexión con el pasado o el futuro lejano, ya sea por un deterioro biológico o por la intensidad con la que se tiene presente, por ejemplo, un recuerdo. Para ilustrar este punto, Belzer propone un ejemplo: "en la crianza de los niños, uno puede tener una preocupación racional por todas las partes de la vida del niño en lugar de preocuparse menos por las partes distantes menos conectadas (esta última actitud probablemente llevaría a los padres cariñosos a renunciar a disciplinar al niño por el bien de su desarrollo adulto ¿por qué un padre debería reducir la felicidad del niño que ama tanto por el bien de un adulto al que ama tan poco?)" (1996:60). Por este motivo, uno podría tener razones para pensar que la relación R no necesariamente viene en grados, sino que puede haber el mismo interés por el momento presente, pasado o futuro de una persona.

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

A partir de esto, las nociones de "suceso mental" y "conexividad" se proponen como aquellas que permiten componer a una persona y en la medida en que explicamos la conexividad como cuantificable, Parfit reduce el problema a un asunto de análisis intersubjetivo, en tanto depende de la cuantificación de ciertos datos y no como un problema restringido a cada persona individual y de manera privada.

De esta forma, Parfit prescinde de elementos *cualitativos* que pudieran implicar algo cualitativamente distinto a dichos elementos atómicos y, con ello, evade los supuestos problemas del cartesianismo.

3. Evidencia y razonabilidad de la elección del reduccionismo

Los elementos presentados anteriormente se ponen en juego mediante el análisis de casos problemáticos de conexividad psicológica. Luego de esto, Parfit analiza la teoría que puede explicar de mejor manera dichos casos problemáticos, la cual, según su argumentación, es el reduccionismo.

¿Cómo fundamenta Parfit que su reduccionismo es la posición más razonable? En función de la *evidencia* disponible, para sostener las creencias propias del reduccionismo. En primera instancia, la evidencia parece determinar el motivo por el cual hemos de evaluar como no razonable a la posición no reduccionista. Con lo cual, el término "evidencia" se vuelve algo problemático, toda vez que, en último término, se funda en la percepción de *ciertos hechos en el mundo*; pero otras veces se sostiene en *las razones* para interpretar tales hechos como siendo *mejor comprendidos* a través de tales razones.

Según Parfit, para que una creencia sea razonablemente aceptada debe cumplir tres requisitos:

1) Que parezca ser producto de una experiencia pasada.
2) Que alguien haya tenido esta experiencia.
3) Que la creencia sea causalmente dependiente de esa experiencia pasada, al menos en grado reducido (cf. 2004, p. 402-3).

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

El paso 3 parece difícil, puesto que ¿cómo podría cerciorarme de la relación causal entre dos eventos separados en el tiempo? Para abordar esto, Parfit generalmente recurre al testimonio o verificación de otros agentes, pero ¿en qué se funda, a su vez, el testimonio de dichos agentes? En la percepción de un cierto hecho del mundo por parte de estos otros agentes.

Por ejemplo, en el caso del *escalador* (2004, p. 384), él cree haber gritado y tiene evidencia de ello en el testimonio de otro que lo escuchó. En *los recuerdos venecianos* (pp. 403 ss.), la protagonista del caso considera como razonable la posibilidad del cuasi-recuerdo debido a la propia percepción de dicha protagonista y al testimonio de la experiencia de otro. En el caso de *la mujer japonesa* (pp. 415-6), la creencia se funda en que los arqueólogos puedan comprobar si hay vestigios de su vida pasada y además de que no sea la única persona en el mundo con esa capacidad, lo que Parfit llama "evidencia suficiente" (p. 415).

Sin embargo, en los pasajes de la obra en que Parfit elige una posición filosófica sobre otras –y no meramente una creencia aislada– no lo hace únicamente en función de la percepción de un evento, sino de *la capacidad para explicar* el fenómeno en cuestión. Este dice: "tenemos mucha evidencia no solo para pensar que el *portador* de la continuidad psicológica es el cerebro, sino también para creer que la conexividad psicológica podría darse en cualquier grado reducido" (2004, p. 416-7). La evidencia que tiene es, además, la interpretación de ciertos experimentos realizados por Sperry, en que se afirma que es posible la creación de "dos esferas de la conciencia" (Sperry, 1966, p. 299) mediante un procedimiento quirúrgico. En base a este experimento Parfit plantea, a su vez, dos experimentos mentales que ponen a prueba el problema de la identidad personal, a saber, "mi examen de física" (2004, p. 444) y "mi división" (p. 457). No entraremos en detalles respecto de estos experimentos, pero destacamos que la posición reduccionista se erige como la más *razonable* en la medida en que se vuelve la única que es capaz de *explicar* lo sucedido en dichos experimentos sin necesidad de incluir *la tesis del hecho adicional* antes señalada. La posición no-reduccionista realizaría una pregunta *vacía* en la medida en que la respuesta a dicha pregunta no agrega nada a la descripción de lo sucedido (cf. p. 394).

Ahora bien, en rigor, no es solamente la evidencia perceptiva la que funda la afirmación de pp. 416-7, sino la *interpretación filosófica* de ciertos experimentos científicos, cuyo resultado es que la memoria depende del cerebro. No obstante, esto no

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

prueba que debemos reducir la comprensión de la noción de sujeto a la existencia del cerebro o ciertos hechos en el mundo; más bien propone que el reduccionismo es más razonable dado que es la explicación más simple o económica de lo que sucede, en la medida en que prescinde de la *tesis del hecho adicional*.

En este sentido, la interpretación de lo sucedido en un experimento mental o científico supone un alcance mayor al de la evidencia perceptual, ya que implica elegir qué modelo teórico ordena con mayor coherencia nuestras creencias sobre lo dado y, por este motivo, es más capaz de *explicar* un cierto fenómeno.

Precisamente, en esta elección nos parece que la propuesta de Parfit presenta problemas, puesto que supone entender al sujeto de experiencia únicamente como una *entidad sustancial*, ya sea como una sustancia material cartesiana o como una sustancia reductible a estados físicos y mentales. Por ejemplo, notemos que en la cita de pp. 416-7 lo que está en juego es quién es el *portador* de la continuidad psicológica; además, en otros lugares, Parfit también afirma que el sujeto *tiene* pensamientos en vez de *ser* pensamientos, lo que sugiere que la relación entre sujeto y pensamiento no es reductiva en el sentido de que un sujeto solo sea cierta suma determinada de pensamientos, pero sí entiende al sujeto como algo que se compone de ciertos elementos que subsisten en él.

En cualquier caso, desde el inicio esto deja fuera cualquier posibilidad de interpretar al sujeto de experiencias de una manera no-sustancial. Por lo tanto, si consideramos el problema de la relación entre dos estados mentales separados en el tiempo y la posibilidad de explicar un cambio de este tipo, entonces la posición más razonable será aquella que pueda explicar mejor el fenómeno y no necesariamente la más simple o económica o aquella que se adapte mejor a la evidencia empírica presentada. Con esto, perfectamente podríamos inferir que el modelo sustancial reduccionista y el cartesiano no son las únicas alternativas, por lo que se podría buscar una tercera posición que sea capaz de explicar los aspectos que las otras no resuelven.

Curiosamente el origen del problema de la identidad personal no se inició como un asunto en torno a la identidad de una sustancia y nos parece que este hecho no es casual. Es entonces relevante indagar en la posición de Locke al respecto, puesto que es quien inaugura el problema y, luego, reflexionar en torno a una noción que está a la base de la reflexión de Locke, a saber, el *sí mismo* o, como también se ha llamado, *Yo*.

4. Relación entre persona y consciencia de sí en Locke

Hemos visto que la elección del reduccionismo se funda en el hecho de que sería una posición simple o económica para explicar problemas de conexividad psicológica y su simplicidad consiste en que no tiene necesidad de comprometerse con la creencia en una sustancia inmaterial. Junto con ello, Parfit sostiene que la mayoría de las posiciones en torno a la identidad personal asumen, conscientemente o no, este compromiso (cf. p. 388), idea que Parfit toma a raíz de la objeción de Butler a Locke[3]. Esto nos remonta a los orígenes del planteamiento del problema de la identidad personal diacrónica, tal como fue formulado inicialmente por Locke. Cabría entonces preguntarse ¿hay consenso entre los intérpretes de que la posición de Locke asume el supuesto metafísico de la creencia en la existencia de una sustancia? Vale decir ¿Locke sostiene que una persona es una entidad que juega el rol de *soporte* de ciertos cambios?[4] Tal parece que Parfit se compromete muy rápidamente con una interpretación discutible respecto de Locke, a saber, no es del todo trasparente si el problema de la identidad personal es una discusión en torno a la identidad de una sustancia.

Este es justamente uno de los nodos interesantes en Locke: si bien con anterioridad a él se habían realizado análisis en torno a un criterio de *identidad*, solo fue Locke el primero que estableció criterios específicos para determinar la identidad de una *persona* y los separó apropiadamente de preguntas sobre la identidad respecto de objetos de investigación diferentes, por ejemplo, de las cosas materiales, de la vida animal o de nosotros en tanto seres humanos (cf. Córdoba, 2017; Olson, 2019), de

[3] Parfit interpreta a Locke y las posiciones clásicas en torno a la identidad personal en función de la objeción de Butler a Locke, quien afirma: "Es en sí mismo evidente que la conciencia de la identidad personal presupone la identidad personal, y por eso no puede construirla, del mismo modo que el conocimiento, en cualquier caso, no puede construir la verdad, puesto que la presupone" (Parfit 2004, p. 402; Butler 1736, p. 100).
Según Parfit, Locke cae en una petición de principio según la cual se presupone aquello que se intenta demostrar, a saber, la identidad personal. De manera que el criterio de memoria de Locke no explica la identidad personal, sino que la presupone como un hecho distinto de aquello que está en realidad explicando, a saber, la continuidad de una sustancia a través del tiempo. Dicho de otra manera, la identidad personal es un hecho que se presupone en la explicación de dicha continuidad, puesto que, en cierta medida, lo continuo supone lo discreto, o sea, los elementos variopintos de la corriente de la conciencia pueden formar parte de una pregunta sobre la identidad personal solo en la medida en que se supone un elemento permanente sobre el cual se pregunta por su continuidad. En palabras de Parfit: la pregunta por la identidad de X en T1 y T2 es una pregunta de identidad personal solo si se supone que X es una entidad que existe separadamente de su continuidad psicológica y física (cf. 2004, p. 397).
[4] Locke entiende a la noción de sustancia como el *soporte* a partir del cual subsisten ciertas cualidades. Para profundizar cf. LN, 2. 23. 2 ss. y Robinson, 2020, 2.5.1.

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

forma que el supuesto parece ser que no es lo mismo preguntarse por la identidad de una persona que por la de un objeto físico.

En el libro 2, capítulo 27 de su *Ensayo* introduce el problema de la identidad personal en una discusión más amplia respecto de la *individuación*, es decir, el principio según el cual algo es numéricamente determinable.

Locke se pregunta qué es lo que hace que una persona sea una y pueda compararse consigo misma a lo largo del tiempo por medio de una relación 1 a 1, considerando que "antes de que podamos determinar las condiciones de persistencia de los átomos, masas de materia, plantas, animales, hombres o personas, primero debemos saber qué queremos decir con estos términos" (Gordon-Roth, 2020).

Tal parece que lo que está a la base en este procedimiento es que la identidad de algo a través del tiempo supone la pregunta acerca de cómo debemos individualizar ese algo por lo que intentamos averiguar su identidad. Este punto de vista parece interesante, puesto que no queda inmediatamente claro si debemos considerar la identidad de una persona de la misma forma que la de un barco o una piedra y, si lo hacemos, al menos deberíamos justificar dicho tratamiento indiferenciado.

Aunque lo cierto es que no queda inmediatamente claro qué tipo de distinción es aquella que realiza Locke entre una *persona* y un *objeto*, si esta responde a algún tipo de distinción metafísica o meramente epistemológica. Hay quienes destacan el carácter puramente epistemológico del discurso de Locke, pero hay otros que consideran que la argumentación implica ciertos compromisos metafísicos que no podemos pasar por alto, entre los cuales se encuentra Parfit.

Aquellos que leen LN 2.27 como parte de un proyecto que es puramente epistemológico ven las afirmaciones de Locke sobre la persistencia de las personas como afirmaciones sobre lo que *podemos saber* de ello (cf. Newman, 2015: 90). Al contrario, las lecturas metafísicas sostienen que en LN 2.27 Locke nos está dando "las condiciones bajo las cuales somos *estrictamente la misma persona*" (Gordon-Roth, 2020, 2.). Independientemente de esto, al menos Locke es explícito al afirmar que "la identidad de cualquier persona no descansa en la identidad de una sustancia" (LN 2.27.10 y 23), de manera que, si la identidad por la que preguntamos no es la de una sustancia, entonces ¿de qué tipo es la identidad?

En torno a esto han surgido posturas intermedias como el así llamado "*relativismo en torno a la identidad*". En tal caso, si preguntamos: ¿Es *y* en el tiempo 2

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

igual que *x* en el tiempo 1? Un relativista replicaría ¿sobre qué clase de objeto se establece esta relación de igualdad? Hace falta especificar bajo qué términos de clasificación estamos considerando a *x* e *y*. Por este motivo, se abre la posibilidad de que la distinción entre *x* e *y* no sea *sustancial*, sino *modal*.

Nos parece que la clave para entender esta posibilidad *modal* se encuentra en la relación entre *persona* y *conciencia de sí*, la que se halla en la caracterización misma de persona en Locke:

> "Es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su *tener conciencia*, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe". (LN 2.27.9. Énfasis nuestro).

Aquí Locke parece afirmar lo siguiente: 1) que las personas tienen conciencia de sí y 2) que la igualdad de la persona se basa en la igualdad de la conciencia[5]. No obstante ¿qué es la conciencia?

Algunos estudiosos consideran que Locke es un teórico estricto de la memoria, es decir, para tener consciencia de un cierto estado *x* pasado es necesario tener un recuerdo de *x*, el que ha sobrevivido a través de la memoria. Sin embargo, la memoria se asocia con la capacidad de retener, no de vincular. Aunque la memoria es crucial para relacionar dos estados separados en el tiempo, esto no explica en qué sentido reconocemos dichos eventos como propios. Con este objetivo, algunos académicos sostienen lo que se llama una "lectura de apropiación" (cf. LoLordo 2012), la que consiste en que cualquier persona se remonta sólo a aquellos eventos o actos mentales que considera propios.

Ahora bien, cabe la pregunta de si el sentido en el cual reconocemos como propios ciertos estados, depende de su adscripción a una sustancia, que llamamos persona, o bien si podemos considerar dicha auto-adscripción con independencia de este compromiso metafísico que estaría vinculado con el ejercicio de auto-adscripción.

En cualquier caso, como se verá más adelante, no es evidente que los sentidos en los que Locke se refiere a la conciencia de sí y la persona deban ser interpretados como

[5] Esta relación curiosamente no está suficientemente tratada en la literatura, sino que más bien se suele hacer hincapié en el rol de la *memoria* en la identidad personal. No obstante, cuando Locke habla de lo que es una persona primeramente se refiere a la conciencia de sí y muy posteriormente se refiere al rol de la memoria.

implicando un compromiso metafísico (como rápidamente concluye Parfit), por lo que tendría que haber alguna otra razón para adoptar el reduccionismo, (al margen de su supuesta simplicidad), puesto que, como se verá, es posible explicar algunos elementos internos al sujeto sin necesidad de tal compromiso.

5. Unidad psicológica y la permanencia de una sustancia

A partir de lo anterior, podemos darnos cuenta de al menos dos asuntos: por una parte, para Locke era relevante realizar un tratamiento específico de la identidad personal en función del concepto de *persona* y, por otra, dicho concepto se vincula directamente con la *conciencia de sí*. Ahora bien ¿cuál es la relación entre la conciencia de sí y la determinación de continuidad de una persona a través del tiempo? O, dicho de otra manera, ¿cuál es la relación entre la conciencia de sí y la identidad personal? ¿Son nociones idénticas? ¿Tienen una relación de dependencia entre sí?

Al menos Locke parece mostrar en la cita de LN 2.27.9 que la conciencia de sí es una cualidad esencial del término persona, es decir, constituye una pieza fundamental de la comprensión del término. Además, afirma que hay una cierta relación de *dependencia* entre una y otra, vale decir, solo puedo determinarme como alguien pensante a través del tiempo si soy consciente de la diferencia y conexión de ambos momentos. Es importante hacer notar el componente temporal y su relación con las nociones mencionadas, es decir, mientras la persona puede extenderse temporalmente, la conciencia de sí permite ser conscientes de dicha relación. Pero, ¿la consciencia de sí es ella misma temporal? Si lo fuera, no podría ser aquello en virtud de lo cual determino la diferencia temporal. De manera que, siendo la conciencia de sí una condición esencial para comprender al término persona y su extensión temporal, la conciencia de sí no es reducible a la noción de persona y viceversa.

Esta conciencia de sí supone una cierta continuidad psicológica, la cual se establece como aquello que está a la base de la búsqueda de un criterio que determine la identidad personal. Por este motivo, la literatura ha interpretado que Locke es el mayor representante del así llamado "*criterio psicológico*" de identidad personal. El propio Parfit reconoce que adopta una perspectiva lockeana en la medida en que considera que la identidad personal consiste en la continuidad de la *vida psicológica*, posición que

recientemente también ha defendido (2016). No obstante, la diferencia parece estar en que dicha continuidad es interpretada por Parfit como la continuidad de una sustancia[6], sin considerar la naturaleza de la unidad psicológica que está a su base, de manera que, por una parte, esta unidad psicológica es aquella que está a la base de cualquier criterio de identidad personal y, por otra, la continuidad no está asegurada necesariamente en la existencia de alguna cosa, sino en la unidad de una vida psicológica.

Dado esto, el componente temporal cae del lado de lo fundamentado y no del fundamento, es decir, la identidad personal es pensada diacrónicamente, pero su fundamento es independiente de dicho componente.

Supongamos que consideramos dos estados mentales cuyo origen temporal es distinto, en un caso, yo de niño viéndome al espejo en 1998 y, en otro, yo de adulto viéndome al espejo en 2020. En ambos estados me reconozco en el momento en el que me veo al espejo. También es posible enlazar dichos momentos y preguntarse: el niño que era reflejado en ese espejo, ¿es la misma persona que soy ahora viéndome en el espejo? Esta es una pregunta sobre identidad personal. Ahora bien ¿qué hace falta para plantear esa pregunta? Que haya una vida psicológica unitaria que permita realizar la vinculación entre ambos estados. Entonces, la unidad psicológica tiene que darse al menos en el momento en que se realice la pregunta por el vínculo entre ambos estados. Pero, ¿hace falta que haya sucedido el evento de 1998 para realizar la pregunta por la identidad? No necesariamente, perfectamente pude haber imaginado que en 1998 me vi al espejo y seguiría pudiendo comparar tales estados; más bien, puedo realizar la pregunta en virtud de atribuirme tales estados a *mí mismo*.

No es, entonces, necesariamente debido a la permanencia de una sustancia que podemos plantear la pregunta por la identidad. Por otra parte, tampoco significa que debemos plantear que la unidad psicológica es permanente, como ya vio Kant en sus *paralogismos* (*KrV* A348-365). De manera que la conciencia de sí no se trata tanto de la permanencia de un objeto como sí del *modo* en que puedo reconocer a los objetos como *míos*.

[6] Por ejemplo, en p. 795 destaca la diferencia entre *ser* y *tener* experiencias; o bien en p. 416 dice que el cerebro es el *portador* de la continuidad psicológica. Lo anterior supone que las diferencias entre determinados momentos se sustentan en la existencia de ciertos estados mentales y eventos físicos. Por mucho que Parfit escape de la posición cartesiana, su posición también parece sustentarse en la existencia de una sustancia, aunque material.

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

6. Conciencia de sí

Todavía no queda claro qué debe entenderse por *conciencia de sí*. Según Weinberg, cuando Locke se refiere a la conciencia de sí podría estar mentando al menos dos cosas:

(1) Un estado mental inseparable de un acto de percepción por medio del cual somos conscientes de nosotros mismos como percibiendo.
(2) El yo continuo del que somos conscientes en estos estados conscientes (cf. 2016, p. 153).

En el caso (1), por ejemplo, soy consciente de mí cuando soy consciente del vínculo mediante el cual establezco una continuidad entre el niño que fui y el adulto que soy. No obstante, el estado presente en el cual reconozco la continuidad en el tiempo de mí mismo, me lo atribuyo en virtud de la capacidad de auto-adscribirme algo; solo en tanto realizo este ejercicio, luego puedo afirmar que soy la misma persona.

En este sentido, podríamos preguntar ¿qué supone esta auto-adscripción? ¿Es simplemente como la relación entre un objeto y sus propiedades o es otro tipo de relación?

Es importante notar que la adscripción es *auto*-adscripción y que lo que se auto-atribuye son *estados perceptuales*: esto es lo que se adscribe; pero aún falta responder a quién o a qué refiere el "auto" de *auto*-adscripción y qué tipo de unidad se establece entre sendos estados.

En último término, no es claro que "auto", a un cierto nivel, se refiera a una determinada persona, sino más bien, a la *unidad* en virtud de la cual ciertos estados nos pertenecen. Esto es, afirmar que algo es mío puede significar simplemente que un cierto contenido se aparece ante mi conciencia. De esta manera, la *presentación* parece ser un requisito necesario para luego decir que un cierto estado pertenece a alguien en concreto[7].

[7] Esto evoca la famosa afirmación de Kant según la cual "la unidad analítica de la apercepción solo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] sintética" (*KrV*, B133). De aquí podríamos interpretar que todo aspecto particular en la experiencia sobre el que nos fijemos supone una unidad, de manera tal que, dicho aspecto particular, "solo es posible bajo la presuposición de su unidad". Me parece que esto no es casualidad, aunque no puedo justificarlo de manera completa aquí, parece haber una continuidad entre el tratamiento de Locke y Kant respecto de la conciencia de sí, toda vez que ambos consideran que no se

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

Esta idea parece clave, puesto que, por una parte, es necesario investigar la identidad personal desde una perspectiva, si se quiere, meramente mental y no sustancial: el *modo* de presentación; y por otra, analizar este *modo* parece ser distinto a tematizar un objeto sustancialmente constituido.

7. Sentido de propiedad en la conciencia de sí

Por lo pronto, el proceso de auto-adscripción es aquel mediante el cual yo afirmo que algo, en algún sentido a aclarar, es *mío.* Sin embargo, la dificultad está en que se puede decir que algo es *mío* en varios niveles:

a) Tengo conciencia de ser *X*.
b) La conciencia de ser *X* es *para mí.*

En este caso, a diferencia de a, b se refiere a un *modo*, el cual destaca el *carácter fenomenal* de la experiencia y no una cosa que tiene entre sus notas distintivas a la experiencia (2015; cf. Kriegel 2003, 2009; Zahavi 2014). Esta posición es *no-reduccionista* en tanto sostiene que dicho carácter no es reductible, a su vez, a estados mentales. Dicho de otra manera, decir que una experiencia es *para mí* es precisamente decir algo más que afirmar que está *en mí*.

Aceptemos provisionalmente que soy una persona en vez de demostrarlo. En virtud de ser una *persona* decimos de algo que nos es propio. En este punto no es trivial el hecho de que *yo* me lo pregunto ¿hacia dónde tengo que dirigirme para responder esta pregunta? En principio, a lo que me distingue de otra cosa. Pero ¿cómo sé esto? Mediante la evaluación de un cierto contenido mental, tal como creencias y deseos. No obstante, ¿cómo sé que esas creencias y deseos son *míos*? En tanto constituyen una unidad que determina el tipo de persona que soy (lo que es similar a la forma de *a*), pero también en tanto *puedo* reconocer cada estado como propio. En este sentido, aparece el modo en que la experiencia es *para mí* (*b*). Vale decir, para reconocernos como personas, en primer término, hemos de *tener la capacidad de reconocernos* en

trata de una sustancia y la unidad que entrañan se restringe a la vida mental. No obstante, Kant se atreve a más que su predecesor entendiendo la relación de dependencia entre los momentos discretos de conciencia y su unidad como una relación necesaria e irreductible.

algún sentido, lo que da cuenta de *una manera* de aproximarse a la experiencia y no de la identificación de un elemento discreto en ella.

En relación con esto, tanto la perspectiva de Hume como la de Locke e incluso la de Parfit son perfectamente compatibles (cf. Margolis 1988), dado que no se postula que exista algo en la experiencia que sea un yo (un sujeto de experiencia separado), ni tampoco la existencia de una entidad inmaterial. Por este motivo, ser *para mí* no parece ser una nota más que podemos distinguir en nuestra experiencia, como si afirmáramos de un cierto objeto que es: 1) grande, 2) amargo, 3) aromático y 4) *para mí*. De esta manera, 4) no podría ser una característica de la experiencia en el mismo sentido que 1, 2 y 3; mientras que estas últimas son cualidades analizables individualmente en la experiencia, 4 está siempre junto a ellas y nunca se presenta de manera aislada, de manera que 1, 2 y 3 son cada una por sí sola y conjuntamente *para mí*. Desde esta perspectiva, el término "yo" cualifica el *aspecto* en que una experiencia es para mí, sin ser ese mismo sentido una cosa, sino una *manera* de experimentarlas unificadamente.

Históricamente ha habido posturas que se han mostrado escépticas ante este hallazgo, porque en el ejercicio de indagar en mi conciencia no hallo algo que he de identificar como "yo" o como "yo mismo". Sin embargo, como señala Chisholm, por ejemplo, aunque Hume se quejó por no encontrar su yo en la introspección, informó sus hallazgos en términos de *primera persona*. Es decir, era consciente no solo de sus estados mentales, sino también consciente de ellos *como propios*. (Chisholm 1976: cap. 1; cf. PF Strawson 1959: cap. 3, ataque al punto de vista de la "no propiedad"; cf. Smith, 2020). De lo contrario, tendríamos que presumir que la experiencia "no sería nada para mí" (*KrV* B133).

El punto parece estar en que la existencia de un *para mí* experiencial no requiere que haya un *quale* del yo separable que uno pueda concebir aislado de cualquier otro contenido de la conciencia. La experiencia para mí no es una cualidad o un dato sensible como, por ejemplo, el sabor del limón o el olor de las hojas de menta trituradas. De hecho, no se supone que sea ningún contenido cualitativo específico (Zahavi y Kriegel 2015: 38).

Para concebir estar distinciones con mayor claridad, consideremos algunos elementos descritos por personas con *esquizofrenia*; aquellos que la padecen reportan tener experiencias que no son de *su autoría*. Podemos entender esto en dos sentidos distintos, a saber, el tener una experiencia o el identificarse como agente de ésta.

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

Cuando un paciente afirma que ciertos pensamientos no son suyos, no quiere decir que no los experimentó de ninguna forma o que se dieron "en la cabeza de otra persona, sino dentro de su *propia corriente de* conciencia" (Zahavi y Kriegel 2015: 43). En este sentido, *tener una experiencia* se entiende como una forma de propiedad, puesto que el sujeto no puede sino concebir dichos estados como *suyos*. Por este motivo, "aun cuando el paciente con esquizofrenia no reconozca una conducta como suya, todavía hay cierta propiedad sobre la que asienta su queja" (cf. Gallagher 2000, p. 231), de lo contrario, ni siquiera la habría.

Aquí hay un punto que puede servirnos para entender la diferencia entre *conciencia de sí* e *identidad personal*. Por una parte, la conciencia de sí puede manifestarse, incluso, cuando un sujeto no es capaz de identificarse como alguien en concreto y, por otra parte, identificarse como *uno mismo* supone el análisis de un determinado contenido de experiencia que atribuyo a mí mismo, de manera tal, que si refiere a la persona que soy yo, solo lo hago sobre la base de que soy capaz de ser consciente de esta conexión a un nivel, si se quiere, meramente mental, no sustancial.

8. Conciencia de sí como acceso reflexivo

Anteriormente se distinguió la conciencia de sí de la conciencia de objetos. Sin embargo, dicha distinción no implica que la conciencia de sí sea un tipo de conciencia de un objeto, sino que es una consideración de la forma fundamental en la cual se da la conciencia de objetos. De esta manera, la conciencia de sí refiere a *la unidad psicológica* que constituye la conciencia de *X*; en este sentido, dicha conciencia es *para mí*. No obstante, no es la única interpretación que podemos darle al término "conciencia de sí", ya que también podríamos llamar de la misma forma *al ejercicio* que se propone tematizar esa conciencia de sí, en su aspecto de "para mí", esto es, la (2) de Locke, según la clasificación de Weinberg (2016). En esta sección llamaré a este ejercicio de acceso "reflexivo" o "filosófico".

El problema de la conciencia de sí es el mismo que ocurre con la tematización filosófica de la noción de "yo", a saber, que su uso filosófico se confunde con su uso cotidiano o empírico. Normalmente cuando nos referimos a nosotros mismos o empleamos el término "yo" en un discurso, nos referimos a alguien determinado, que podemos identificar a partir de ciertas notas o cualidades que le corresponden a ese

objeto que soy yo, en este sentido empírico. Sin embargo, lo que caracteriza esta reflexión es que no tiene por finalidad hallar un elemento que podamos encontrar y aislar en la experiencia regular de objetos. Por ello, en la medida en que no se puede presentar alguna evidencia empírica de la existencia de tal cosa como la conciencia de sí o *yo a priori*, toda tematización filosófico-reflexiva de estas nociones corre el peligro de ser catalogada como vana, como Hume (1739) y el mismo Parfit (2004) creen.

Si este *sí mismo* o *yo* no puede ser objetualizado ¿cómo sé que juega algún tipo de rol necesario en la experiencia en general? y ¿cómo explicar mediante un discurso el hecho de que la conciencia sea *para mí*?

Tratar el acceso al *modo* mismo es imposible, toda vez que dicho modo es indistinguible de los objetos de experiencia; pero al menos podemos fijarnos en ejercicios como el de Descartes en las *Meditaciones* (1647) o el de Fichte en el *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia* (1797), puesto que su estrategia de presentación parece revelar la naturaleza de esta conciencia de sí y su modo de acceso.

En estos textos, los autores propinen al lector seguir ciertos pasos que llevan a una determinada conclusión sobre el fundamento de su conocimiento. Lo interesante es que las condiciones de acreditación de su ejercicio solo se dan en pr*imera persona*, es decir, *para el lector, meditador* o *filósofo* que intenta seguir dicho ejercicio. Esto supone que hay algo que no es trasparente para otro como lo es para uno mismo. En relación con esto, observemos el siguiente ejemplo:

> "Cuando Eloise ve un árbol frente a ella, los colores que experimenta se experimentan como características del árbol y sus alrededores. Ninguno de ellos se experimenta como características intrínsecas de su experiencia. Tampoco experimenta ninguna característica de nada como característica intrínseca de sus experiencias. […] Mire un árbol e intente centrar su atención en las características intrínsecas de su experiencia visual. Predigo que encontrará que las únicas características a las que debe prestar atención serán las características del árbol presentado". (Harman 1990: 667)

En este caso, Eloise realiza un procedimiento introspectivo tal como se describe en la literatura, es decir, realiza una observación interior con el fin "de aprender acerca de los propios estados o procesos mentales en curso, o tal vez muy

recientemente pasados" (Schwitzgebel, 2019)[8]. No obstante, normalmente cuando se intenta tematizar esta conciencia de sí o, como se ha llamado en la literatura, el *yo*, no parece que nos estemos refiriendo a pensarse a sí mismo como un objeto (cf. Henrich, 1967), sino que a un cierto reconocimiento del *modo* fundamental en el que se presentan los objetos y no a tal o cual *sustancia* –como queda claro ya desde Locke (cf. LN 2.27.10 y 23).

Descartes y Fichte se proponen hallar lo que llaman *cogito* y *yo* respectivamente justamente en la medida en que el lector es instruido a realizar abstracción de aquellos elementos que pudieran pertenecer a un determinado objeto de conciencia y quedarse con otros que, más bien, están a su base. En este sentido, el fin de las instrucciones no es que el meditador realice un procedimiento introspectivo, como si luego de la abstracción descubriéramos una versión de uno mismo en miniatura que habita dentro de la cabeza. Al contrario, más bien su propuesta es *reflexionar* en torno a algo que en nuestra vida mental cotidiana nunca notaríamos, a saber, una forma común a todo acto perceptivo, cuya tematización no modifica el estado perceptual mismo, solo la explica (cf. Krauss y Freitag, 2020).

Ahora bien, antes habíamos mencionado que la introspección tenía como asunto de estudio ciertos estados recientes, pero ¿acaso la reflexión no tiene o puede tener el mismo objeto? De alguna manera, podríamos decir que el objeto es el mismo, aunque la manera de abordarlo es distinta. Por una parte, la introspección considera su objeto en tanto cosa, es decir, como algo delimitado por ciertas notas y/o propiedades. En cambio, la reflexión no tematiza el objeto en tanto le pertenecen una serie de propiedades, sino que en tanto todas ellas se vinculan entre sí en una cierta unidad que la vuelve comprensible[9].

En este aspecto, la posibilidad de *transparencia* parece ser un asunto clave, puesto que, en cierto sentido, los objetos son trasparentes para otros en tanto se refieren a objetos del mundo; en cambio, la unidad misma que los constituye parece ser

[8] Tengo algunos reparos respecto al prefijo "intro" en introspección, toda vez que no me parece claro que el objeto de introspección sea meramente interno o si quepa hablar de interno o externo en general. He discutido este asunto recientemente en otro trabajo sobre Hegel, para profundizar véase Castillo 2021, pp. 77 ss. Por el momento, cabe mencionar que el uso de *reflexión* aquí no refiere únicamente a objetos introspectivos en un sentido de estados internos.

[9] Este asunto rebasa los márgenes de este artículo, pero me gustaría mencionar que, por este motivo, me parece que Kant afirma que la unidad analítica presupone la unidad sintética (*KrV* B133). Es decir, no solo cada objeto determinado supone la unidad que lo constituye, sino que, al contrario, solo puedo tematizar la unidad sintética a propósito de su reflexión en torno a la unidad analítica.

comprensible únicamente *para el propio sujeto* que reflexiona en torno a ella, de manera que la forma mediante la cual comprendemos la unidad de un objeto es inseparable de dicho objeto y, al mismo tiempo, la reflexión en torno a dicha unidad tiene como insumo solamente al objeto que se presenta al meditador y no uno que se presente a otros.

Por este motivo, la unidad misma *no es transparente*, ya que depende de una reflexión en *primera persona* en torno a la presentación *singular* de un objeto[10]. Por lo tanto, aunque el asunto de estudio es más bien el modo de presentación de objetos *en general*, siempre se realiza a propósito de un objeto *singular*[11] que se presenta a alguien específico, en este caso, al filósofo[12].

Dado esto, nos parece que la estrategia de Descartes o Fichte no es solo ingeniosa, sino que expresa muy bien la naturaleza del descubrimiento que pretenden compartir. Por una parte, estos filósofos no pueden exponer su descubrimiento como si se tratara del hallazgo de un nuevo animal nunca antes visto, sino que solo se limitan a conducir al lector al mismo resultado que ellos obtuvieron con anterioridad y a propósito de la propia reflexión del meditador en torno a su experiencia del mundo, la cual, como se vio, no descubre nada nuevo sino explica el fundamento de su experiencia. Descartes y Fichte parecen ser conscientes del problema de la

[10] Me parece que el rol de la primera persona es destacado por los autores a partir de nombrar a su objeto como "yo". En el caso de Fichte y Descartes se realiza un diálogo explícitamente con el lector, pero, al mismo tiempo, cuando hablan de "yo" o "cogito", no se refieren al lector exactamente. Cuando se afirma "yo pienso" ¿Quién es este *Yo*? Hemos dicho, una cierta unidad de la experiencia ¿de qué depende encontrarlo o no? de que el lector realice ese ejercicio con su propia experiencia y se dé cuenta de las implicaciones de tal propuesta. En esa medida, éste es un ejercicio indelegable. De forma tal que solo cuando el sujeto realiza este análisis, como dice Shoemaker (1970), *desde adentro*, es que podemos considerar los elementos trascendentales que constituyen y posibilitan aquello que se nos aparece. Por esta razón, no hay posibilidad de una prueba apodíctica de la demostración de esta propuesta a otro –como si del problema de *las otras mentes* se tratara–, sino que una demostración a otro solo debe interpretarse como una propuesta de re-ejecución de dicho ejercicio *desde adentro*, en cada individuo.

[11] Empleo el término "singular" con el objetivo de destacar el carácter determinado de un objeto por el cual podríamos identificarlo como "uno" entendido numéricamente a partir de la comprensión de la relación de un objeto con determinadas notas y/o propiedades. Sin embargo, tal como destaca Schoemaker (1996, pp. 177 ss.), percibir algo en específico, por ejemplo, una estrella de la bandera de EE. UU., supone comprender la unidad que la constituye, a saber, la bandera entera y, a su vez, comprender la bandera supone entenderla en el contexto de muchas banderas, y así sucesivamente. Esto es, el hecho de comprender algo como singular siempre supone comprender la unidad que la vuelve inteligible, la cual, no es numéricamente una, sino, como se ha visto, unitaria, es decir, *modal.*

[12] Vigo en su artículo "Reflexión y juicio" de 2006, sostiene que la *reflexión trascendental* en Kant es constitutiva de la formación de juicios objetivos, sin embargo, no creo que dicha reflexión pueda ser constitutiva en la medida en que la reflexión tiene como asunto a un objeto constituido singular; solo es posible tematizar los conceptos de reflexión propuesto en la *Anfibología* (*KrV* A 260/B 316–A 292/B 349) cuando entendemos que no siempre los tematizamos adecuadamente, de lo contrario, nunca habría el error que Kant denomina *ilusión trascendental* (cf. *KrV* A294/B 350 ss.).

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

comunicación de los resultados de su autoexamen. Esto es, si bien es posible establecer un discurso que pueda referirse a esta *conciencia de sí*, el discurso mismo no da cuenta de la naturaleza del descubrimiento.

De esta manera, en el ejercicio de tematizar la forma misma de la experiencia, la *primera persona* aparece como una instancia irreductible a la *tercera persona*, puesto que las expresiones lingüísticas y/o judicativas a partir de las cuales se intenta describir la *consciencia de sí*, siempre son insuficientes para describir tal fenómeno, ya que las expresiones lingüísticas no captan la naturaleza de aquello que se presenta a la conciencia, dada la naturaleza *modal* de la *conciencia de sí*[13].

En razón de lo anterior, sostenemos que conviene caracterizar *la reflexión*[14] como distinta de *la introspección* y como el tipo de ejercicio que corresponde al tratamiento de la *conciencia de sí.* De manera que Parfit se encontraría con una dificultad, a saber, ¿cómo explicar esta naturaleza modal de la unidad de la experiencia y su aspecto no transparente, sobre la base de una continuidad psicológica, pero evitando tematizarla por sí misma? Toda la terminología de Parfit se orienta a describir una experiencia como si no hubiera nada relevante relativo a la primera persona y la experiencia misma de un sujeto fuera equivalente a objetos del mundo, lo cual deja de lado el modo en que la experiencia misma es comprensible mediante reflexión filosófica.

[13] Quien parece ver esto con cierta claridad es Kant a partir de la distinción entre juicios de percepción y de experiencia (cf. *Prol.* §20, Ak. IV, 300), donde la misma descripción lingüística o proposición implicada puede ser utilizada como ejemplo de ambos tipos de juicios, de manera tal que esto supone que dicha forma lingüística no encierra la distinción trascendental que Kant pretende darle (cf. Longuenesse, 2001, pp. 179-180). Con lo cual, tenemos un problema, la forma lingüística es la manera cómo podríamos comunicar a otros, esto es, mediante un discurso objetivante en *tercera persona*; más esta forma no comunica su naturaleza *trascendental*, sino que solo es comprensible para el propio filósofo; en ese caso, la forma judicativa es insuficiente para distinguir esto y la distinción entre *juicios de percepción* y *de experiencia*. Entonces tenemos que, en este caso, la tematización del objeto presentado en *primera persona* no es reductible a la tercera y, por ello, *no* es *transparente* para otros.

[14] Me gustaría destacar que este ejercicio filosófico-reflexivo realizado por los dos autores se presenta como una especie de metodología al servicio del descubrimiento de la estructura *a priori* del conocimiento. De esta forma, la unidad encontrada no surge con el ejercicio mismo, sino que *es captada con dicho ejercicio*, algo que de otra forma no hubiera sido posible. Con lo cual, preguntas como ¿quién es la persona implicada en este descubrimiento? es indiferente, puesto que el meditador puede ser cualquiera. Sin embargo, la naturaleza *trascendental* de descubrimiento (en términos de Fichte, 1797) invita a que el modo de conciencia de este se realice "*desde adentro*" (cf. Schoemaker, 1970) y, de la misma manera, las condiciones de acreditación del descubrimiento no pueden ser externas a dicho ejercicio.

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

Conclusión

Se ha visto cómo la posición de Parfit está fundada en una elección derivada de un cierto dilema: o se es cartesiano y nos comprometemos con una creencia injustificada, o se es reduccionista sin tal compromiso. Pero en este artículo se ha argumentado que, si nos tomamos en serio la relación de la conciencia de sí con la identidad personal, notaremos que parece razonable considerar a la unidad psicológica de manera independiente de la unidad de una sustancia, dada la naturaleza modal de la primera, con lo cual, el supuesto dilema que presenta Parfit no es tal, en la medida en que cabe una *tercera alternativa.*

Además, se ha visto que conviene considerar la importancia de la conciencia de sí en, al menos, dos sentidos: 1) en que la experiencia es *para mí* y 2) en que tengo acceso al *modo* de mi experiencia de manera *reflexivo-filosófica*, es decir, entendiendo que dicha reflexión es inseparable de la experiencia singular del filósofo.

En este sentido, ambas formas son "de sí", vale decir, dependientes de la experiencia singular de una persona. Tanto el hecho, en cierta medida, *pasivo* de que la experiencia se constituya siempre *para mí*, como el *activo* que pueda tematizar ese hecho mediante *reflexión*, tienen a su base el supuesto que el aspecto modal de la experiencia se presenta siempre a propósito de una experiencia singular y para un sujeto y/o persona, esto es, como algo constitutivo de *su* propia experiencia y la de nadie más, aunque paradójicamente constituye también la posibilidad de referirse objetivamente a algo y poder comunicarlo a otros; pero, nuevamente, nunca como si ese discurso tuviera la misma naturaleza del descubrimiento, como se vio en la sección anterior. Por esta razón, la conciencia *de sí*, sí es *de una persona*, entendida no-sustancialmente; como ya desde el principio lo destacó Locke (cf. LN 2.27.10 y 23) y luego olvidó Parfit (2004).

Finalmente, el punto es que la introducción de la noción de *conciencia de sí* abre la posibilidad a una *tercera opción* no considerada en el falso dilema de Parfit, la que ni está necesariamente comprometida con la creencia en una sustancia espiritual ni reduce la experiencia de uno mismo a la de un objeto del mundo.

Esta tercera vía parece poder explicar la *continuidad psicológica* misma (base del argumento de Parfit) sin entenderla como una sustancia inmaterial, ni tampoco eliminando el rol de la conciencia de sí como hace el reduccionismo (lo cual, lejos de simplificar su posición, pareciera empobrecerla). En otras palabras, el intento de Parfit

Vol. 5, N°2. Diciembre 2021, pp. 134 -157

por reducir la experiencia a elementos del mundo cuantificables, olvida la perspectiva sin la cual no sería posible comprender la experiencia en general y cuya presentación no puede ser sino en *primera persona* y para el *filósofo*, dado su carácter *reflexivo*, *fenomenológico*, *modal* y *unitario* y no *introspectivo*, *cósico* y *sustancial*.

Por lo tanto, si se nos concede lo expuesto hasta aquí, esta tercera posibilidad se presenta como *más razonable* que las otras dos, en la medida en que es capaz de *explicar* la unidad psicológica que está a la base de la identidad personal. De esta manera, esta tercera opción es *más razonable* según los mismos parámetros expuestos por Parfit, es decir, no solo basado en evidencia, sino que en la medida en que cuenta con los elementos necesarios para *poder explicar* la percepción del cambio temporal de una persona. En este sentido, incluir una explicación de la *conciencia de sí* en dicho cambio se erige como más razonable, puesto que de otra manera no podría explicar la unidad que permite comprender dicho cambio como tal. En otras palabras, la distinción de dos momentos discretos y contables supone la unidad que permite pensarlas en conjunto y como continuas entre sí.

Comprender la naturaleza de tal unidad permite concebir la posibilidad de error en el intento de determinar la identidad personal diacrónica, puesto que, si la *unidad psicológica* es independiente de la *unidad de un objeto* del mundo, entonces bien podría equivocarme en percibir cierto cambio e igualmente percibirlo de manera unitaria a un nivel psicológico. Aunque, al contrario, si resulta ser correcta la comprensión de dicho cambio, entonces supone la unidad psicológica. Esto es, dicha unidad psicológica es condición necesaria para la determinación de un criterio suficiente para determinar la identidad personal diacrónica, pero no es por sí misma suficiente. Por este motivo, toda teoría que pretenda buscar o invalidar dicho criterio, deberá realizarlo desde una posición que incorpore una explicación de la *conciencia de sí* en su aspecto modal en vez de soslayarlo u olvidarlo como lo hace Parfit.

Referencias bibliográficas:

- Belzer, Marvin. (1996). “Notes on Relation R,” *Analysis*, 56: 56–62.
- _____ (2005). “Self-Conception and Personal Identity: Revisiting Parfit and Lewis with an Eye on the Grip of the Unity Reaction,” *Social Philosophy & Policy*: 126–164.
- Butler, Joseph (1692–1752). 1736 [1842], *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, London: James, John, and Paul Knapton. Reprinted New York: Robert Carter.
- Castillo Vallez, J. (2021). “Autoconocimiento a través de mi propia intención en Hegel”. *Revista Ethika+*, (3), 67-85. doi:10.5354/2452-6037.2021.61141.
- Chisholm, Roderick M. (1976). *Person and Object*, Chicago: Open Court.
- Córdoba, Mariana. (2017). "Identidad personal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck.
- Descartes, René. (2014) [1647]. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Fichte. J. G. (1997) [1797]. *Primera y Segunda introducción de la Doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Gallagher, Shaun. (2000). “Self-Reference and Schizophrenia”, in Dan Zahavi (ed.), *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 203–239.
- Gordon-Roth, Jessica. (2020). "Locke on Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-personal-identity/>.
- Gutzeit, Zoe. (2013). “Kantian Themes in the Controversy over Personal Identity: Reflections on the Kantianinspired Reactions to Parfit”, Iyyun: *The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: רבעון פילוסופי*, January 2013, כרך 62 (January 2013), pp. 3-27
- Harman, Gilbert. (1990). “The intrinsic quality of experience”, in James Tomberlin, (ed.), *Philosophical Perspectives*, 4, Atascadero, CA: Ridgeview, 31–52.
- Henrich, Dieter. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main: Klostermann
- Kant, Immanuel. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que ha de presentarse como ciencia* (*Prol.*). Madrid: Istmo.
- _____ (2011a) *Crítica de la razón pura (KrV).* Mexico D.F.: FCE.
- Krauss, K. & Freitag, W. (2020). “An Expressivist Interpretation of Kant’s ‘I think’”. *Noûs*. https://doi.org/10.1111/nous.12350.
- Locke, John. (2005) [1690]. *Ensayo sobre el entendimiento humano* (LN). Madrid: FCE.
- LoLordo, Antonia. (2012). *Locke’s Moral Man*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199652778.001.0001.
- Longuenesse, Beatrice. (2001). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the "Critique of Pure Reason"*. New Jersey: Princeton University Press.
- Margolis, J. (1988). “Minds, Selves, and Persons”. *Topoi 7*: 31-45.
- Newman, Lex. (2015). “Locke on Substance, Consciousness, and Personal Identity”, in Lodge and Stoneham.

- Olson, Eric T. (2019). "Identidad personal", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de otoño de 2019), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/ identidad-personal /
- Parfit, Derek. (1976). Lewis, Perry, and what matters. In Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *The identities of Persons*. Oackland: University of California Press.
- _____ (2004) *Razones y personas.* Madrid: Antonio Machado Libros.
- _____ (2016) "We Are Not Human Beings", in Blatti and Snowdon 2016: 31–49. doi:10.1093/acprof:oso/9780199608751.003.0002
- Robinson, Howard. (2020). "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/substance/>.
- Shoemaker, Sydney. (1970). "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7: 269–285.
- _____ (1996). "Unity of consciousness and consciousness of unity". In The *First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 176-200
- Smith, Joel. (2020). "Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>.
- Sperry. R. W. (1966). En J. Eccles, ed., *Brain and Conscious Experience*, Berlin: Springer Verlag.
- Strawson, P.F. (1959). *Individuals*, London: Methuen.
- Vigo, Alejandro. (2006). "Reflexión y juicio". *Diánoia*, volumen LI, número 57 (noviembre 2006): pp. 27–6
- Weinberg, Shelley. (2016). *Consciousness in Locke*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198749011.001.0001
- Zahavi, Dan. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, Dan and Uriah Kriegel. (2015). "For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not", in Daniel O. Dahlstrom, Andreas Elpidorou, and Walter Hopp (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology*, Oxford: Routledge, pp. 36–53.