

# YO E IDENTIDAD PERSONAL (*Self and Personal Identity*)

Manuel GARCIA SERRANO\*

Manuscrito recibido: 1994.5.5.

Versión final: 1996.1.23.

\* Gesamthochschule Kassel Universität, Fachbereich Anglistik/Romanistik, Georg-Forster Str. 3, 34121 Kassel, Alemania.

BIBLID [ISSN 0495-4548 (1996) Vol. 11: No 26; p. 163-189]

**RESUMEN:** En mi artículo esbozo una teoría de base psicológica de la identidad personal. En oposición a ciertas otras conocidas teorías que, análogamente, subrayan la relevancia de alguna "continuidad psicológica" para la configuración de una tal identidad, mi teoría se funda en una firme ontología de la primera persona, articulada en un reflexivo marco unificador que deja espacio, no obstante, a puntuales omisiones y discontinuidades de la memoria y a inopinados cambios estructurales de conciencia. Intento justificar que esta ontología no presupone en cualquier caso un Yo sustancial, semántico, sino un mero Yo sintáctico y ejecutivo.

**Descriptores:** Yo, criterio psicológico de identidad personal, ontología de primera persona.

**ABSTRACT:** *In this paper I outline a theory about personal identity on a psychological basis. In contrast to well-known theories that stress in an analogous way the significance of a psychological continuity for the configuration of such an identity, my theory is founded on an ontology of the first person within a reflexive framework that allows incidental omissions and discontinuities of memory, as well as unexpected structural changes of consciousness. I try, further, to justify that this ontology does not presuppose a substantial, semantical Self, but just a syntactical and performative one.*

**Keywords:** *I, self, psychological criterion of personal identity, first-person ontology.*

## 1. Dos sentidos de la idea de Yo y dos acepciones de un sentido

La idea de Yo se asocia con frecuencia a dos sentidos distintos. Uno tiene un carácter restrictivo y particularizador; otro un carácter general y analógico<sup>1</sup>. En el primero de esos sentidos, la idea de Yo evoca una eminente condición de individualidad. En una acepción simple y parca de este sentido, esa condición se liga meramente a la diferenciada singularidad de una sucesión de estados de conciencia; en una acepción más solemne, a una sustancia única permanente, concebida al margen de toda efectiva sucesión conjuntada de estados de conciencia, y a la que Fulano de tal acaso quiera aludir cuando apela al "fondo de su corazón" o al "auténtico Fulano de tal". En el primer caso, se saca a colación

la idea de Yo en relación con un encadenamiento de estados mentales. En virtud de la peculiar unidad de la cadena resultante, adquirimos responsabilidades penales por acontecimientos pasados, poseemos bienes, heredamos, arrastramos vergüenzas o alimentamos orgullos y, en suma, damos relevancia personal, reflexiva, a cada uno de nuestros actos: todo lo que cada *uno mismo* hace puede así ser importante para uno mismo, y lo que uno mismo hace, hasta un destacado último instante, puede luego ser lo que uno mismo hizo. La acepción solemne del primer sentido de la idea de Yo no se ajusta, sin embargo, a estos simples términos, y sugiere un Yo independiente del curso de la cadena mencionada. En sus *Confesiones*, Rousseau nos refiere con franqueza y por menudo numerosos episodios de su vida. En atención a alguno de ellos, afirma que ciertos actos que él ejecutó no fueron propiamente *sus* actos; no habrían sido actos de su Yo real, y habiendo voluntariamente hecho así quien era conocido como Rousseau algo tal vez injusto o malvado, Rousseau no habría empero sido injusto o malvado en su Yo profundo. Esta disparidad sería, por otra parte, muy común: en el transcurso de su vida, muchos hombres diferirían tanto de sí mismos que dijérase se transforman en otros hombres distintos. En la misma línea, oímos decir en ocasiones que alguien con su conducta -quizás con su vida entera- se autotraicionó, vivió de modo inauténtico, falsificó su propio Yo. Si los comentarios de Rousseau y este extremado modo de hablar se acogen sin cautela alguna, se da lugar a una perturbación conceptual.

Ciertamente, la atribución a alguien de un estado de conciencia es siempre una inferencia. Ninguna conducta (ni ningún estado cerebral preciso) es ese estado de conciencia. Todo lo más, nos sirven para inferir que el sujeto tiene ese estado de conciencia. Ahora bien, cuando una conducta dada es una "conducta interpretable" entendemos que al desplegar tal clase de conducta cada uno obra en virtud de sus estados de conciencia. Si uno cree algo, y ésta es, en un grado u otro, una creencia pertinente dados ciertos deseados fines propios, uno atenderá habitualmente a la orientación práctica que sugieren conjuntamente esa creencia y esos deseos. Y en los casos en que uno no atiende a esta precisa constelación consciente, la conducta propia habrá de estar dirigida por otras creencias y otros deseos propios paralelos. En el supuesto de que ello es así se basan nuestras "racionalizaciones" de las acciones de los demás. Una cisura completa entre mis estados de conciencia y mis acciones intencionadas no es posible. El sentido de esas acciones viene dado por los contenidos de mis estados de conciencia. Cuando yo justifico tales acciones, doy cuenta de mis estados de conciencia; y cuando otros las interpretan, me atribuyen estados de conciencia. La parcial cisura entre conducta y conciencia a la que alude Rousseau es la singular escisión interna que sufre el incontinente, quien hace voluntariamente algo siendo así que, bajo otra consideración -una consideración moral, por ejemplo- desearía no hacerlo. El incontinente considera dos razones para actuar (dos distintas constelaciones de deseos y creencias) y actúa según aquella de las dos que juzga menos fuerte. La escisión del Yo "inauténtico" es también una forma de incontinencia: podemos imaginar que se reduce a la disparidad entre la



algazara triunfante de los deseos inmediatos y el silencio de ciertos actuales, pero acallados, metadeseos, planes o proyectos<sup>2</sup>. En todos los casos de incontinencia -con sus sutiles gradaciones-, experimentamos dos niveles de conciencia contrapuestos igualmente reales, pero atribuimos más dignidad o valor a aquel de los que dos que resulta preterido. Sin embargo, los deseos o impulsos que quizás disculpan a Rousseau de los deseos e impulsos de sus "acciones malvadas", y que le llevan a remitirse a un Yo profundo, tienen también expresión viva después de todo en un conjunto de actos; ejemplarmente, en duelos y lamentos, y en otros actos particulares que, en gracia a su familiar reiteración, deben conferir carácter de excepción a aquellas torcidas conductas.

Sea como fuere, la función individualizante del primer sentido de la idea de Yo tiene un carácter distinto según una acepción u otra, toda vez que según la acepción de solemnidad metafísica hay dos Yos: uno profundo y otro superficial. En esta acepción se tienen a la vista niveles de conciencia realmente dispares -como también Jaime Gil de Biedma en su soberbio poema "Contra Angel Gil de Biedma" nos hace ver que ocurre. Pero consideraremos la invocación a los dos Yos como una pura licencia retórica. Si alguien tiene estados de conciencia contrapuestos, éstos no dejan de ser sus propios estados de conciencia. En realidad, la forma que adopta la confrontación de esos estados de conciencia -la confrontación de lo que se llamaba un Yo profundo y un Yo superficial- entraña que ambos estados son estados de una misma conciencia, y por eso justamente Rousseau, como todos alguna vez, encontró ocasión para lamentarse y dolerse de sus actos incontinentes. Este primer sentido del Yo -donde el Yo es una condición de individualidad- queda pues restringido al cabo a su primera acepción, menos comprometida, más circunspecta.

En un segundo sentido, no tan familiar, pero de gran impregnancia entre filósofos, la idea de Yo evoca en cambio rasgos propios de un *género* de individuos; rasgos que determinan el modo de relación de cada individuo del género con el mundo y con los restantes individuos del género; y que, más allá aún, determinan también el modo de relación reflexiva de cada individuo de ese género con su modo de relación con el mundo y con los restantes individuos del género. Es ésta la generalidad que envuelve, por ejemplo, al Cogito de Descartes, y al Yo del que hablan Kant y el idealismo alemán posterior a él, hasta llegar a Husserl; es también, en cierto grado, simplemente la generalidad que envuelve a la idea de Humanidad que es entre nosotros -demócratas igualitaristas- moneda corriente. El perfil de este Yo genérico se dice entonces que está marcado por un sistema de categorías, o una lógica primera, o una racionalidad elemental, o una competencia lingüística, o unos intereses básicos, o unos derechos fundamentales... En suma, algún tipo de red de geometría persistente a la que se habrían de acomodar esos eventos de conciencia que son las creencias, los deseos o las intenciones.



## 2. Condiciones de la identidad personal

Ambos sentidos de la idea de Yo, sin embargo, no se contraponen. Si pensamos en el Yo como una condición de individualidad, hemos de entender aún qué tiene de común cada Yo individual con otros Yos; esto es, hemos de entender la función del Yo en tanto condición de toda identidad personal. Esta función se puede resumir en la fórmula siguiente: una identidad personal se configura cuando distintos estados de conciencia son, a lo largo del tiempo, estados de conciencia de un mismo Yo. Pero en estos términos, naturalmente, resta por explicar el punto esencial: ¿Qué determina que estados de conciencia diversos sean estados de conciencia del mismo Yo? Intentaremos justificar que este Yo no tiene carácter objetual. Excluimos que sea la persistencia de un Yo sustancial la que depare una identidad personal. La mención al Yo es, sin embargo, capital en nuestra fórmula, y se opone a las habituales teorías de la identidad personal que pretenden eludir una ontología de la primera persona.

En cualquier caso, antes de intentar aclarar la fórmula precedente, observemos de momento que esa identidad no se configuraría sin más si tales estados fueran atribuibles simplemente a un mismo cuerpo. Como es obvio, la sola continuidad temporal de un cuerpo no constituye una identidad personal. Un activo cuerpo persistente sólo puede tener unidad personal si la interpretación de su conducta requiere atribuirle estados de conciencia de un nivel característico. Sucintamente, cabe decir que ese cuerpo no sólo ha de tener estados de conciencia referidos al mundo (por ejemplo, creencias y deseos), sino también estados de conciencia referidos a dichos estados de conciencia. A eso lo llamamos autoconciencia<sup>3</sup>. Pensamos así que un cuerpo tiene paso abierto hacia una identidad personal cuando uno puede interpretar su conducta atribuyéndole estados de conciencia unitarios del grado de los estados de conciencia que uno mismo tiene. Pero de la oportunidad de la momentánea asignación o denegación de identidad personal a un cuerpo no se sigue, tampoco, que la continuidad de ese cuerpo sea luego necesaria, ni suficiente, para sostener esa asignación precisa y única, o esa denegación. Debemos tomar en consideración la familiaridad con que se ha imaginado que un príncipe es de súbito una rana, o que Júpiter es el toro que rapta a Europa, o incluso que ciertos arbustos, no muy lejos -según nos dice Dante- de la laguna Estigia, son unos desdichados suicidas...<sup>4</sup> A uno le pesa igualmente, sin carecer ello patentemente de sentido, no tener otro cuerpo -no ser joven, no ser sano, no ser bello... Y también acontece que ciertos cuerpos humanos exhiben tan extrañas y desmadejadas conductas, o se hallan en tal expresivo menoscabo, que no confiamos en poder atribuirles una única identidad personal, o la misma identidad personal que antes les habíamos atribuido, o identidad personal alguna ya. Abrigamos, en cualquier caso, ideas variopintas acerca de las condiciones físicas de la identidad personal, según nuestro credo, cultura o formación. Pero dijérase que todos damos por asentado que compartimos en el fondo una básica intuición común acerca de sus condiciones lógicas.



Al no reconocer identidad personal a ninguna entidad que carezca de autoconciencia, atribuimos a la identidad personal un carácter *reflexivo enfático*. En un estado de autoconciencia uno dirige la atención de la conciencia hacia *sí mismo*: hacia estados de conciencia *propios*. Precisamente porque este rasgo reflexivo enfático de la autoconciencia es irreducible, la identidad personal no se puede definir haciendo abstracción de la función reflexiva del pronombre Yo. La identidad personal requiere una ontología de primera persona. La oración i) "el hombre más alto de la reunión se considera a sí mismo sabio" es una oración *reflexiva enfática*. Por el contrario, las oraciones ii) "el hombre más alto de la reunión considera que el hombre más alto de la reunión es sabio" o iii) "existe un x tal que x es el hombre más sabio de la reunión y x considera a x sabio", son *reflexivas no enfáticas*. A las oraciones reflexivas enfáticas en tercera persona las caracterizan dos rasgos. Primero, que se refieren por medio de sus términos reflexivos enfáticos "él mismo" o "sí mismo" a un acto reflexivo realizado en enunciados o pensamientos en primera persona<sup>5</sup>. Y, segundo, que no pueden ser reducidas a oraciones reflexivas no enfáticas sin enturbiar esa referencia. Si x es el hombre más alto de la reunión, la oración ii puede ser verdadera sin serlo la oración i. Cabe, en efecto, que x crea que el hombre más alto de la reunión es sabio sin creer paralelamente ser él mismo sabio; imaginaría que el más alto de la reunión es otro. Es posible igualmente que iii sea verdadera cuando la oración i es falsa. Imaginemos que el hombre más alto de la reunión observa su propia mano sin saber que es su mano (en una fotografía, en un espejo, o insensibilizada y entrecruzada entre otras varias manos...) y que en ella detecta "la línea de sabiduría". Entonces será verdad iii sin que i tenga por ello que serlo (tal vez x tenga una modesta opinión de sí mismo)<sup>6</sup>. Del mismo modo, iv) "el hombre más alto de la reunión teme (o desea, cree, recuerda...) que el hombre más alto de la reunión se equivoque(-a)" y v) "existe un x tal que x es el hombre más alto de la reunión y x teme (desea, cree, recuerda...) que x se equivoque(-a)" no implican vi) "el hombre más alto de la reunión teme (desea, cree, recuerda...) que él mismo se equivoque(-a)"<sup>7</sup>. Si toda identidad personal está condicionada por una autoconciencia, resultan descalificados entonces los intentos de definir al margen de una ontología de primera persona la identidad personal<sup>8</sup>.

El contraste entre mi conciencia de identidad y mi conciencia de la identidad de otros es, fuera de esto, notorio. Según el grado de familiaridad con la biografía de alguien, nuestro conocimiento de su identidad personal oscila de lo somero a lo profundo. El conocimiento mínimo ha de permitirnos simplemente una caracterización identificadora. Pero incluso en un nivel muy superior de esta escala, cuando nuestro conocimiento de la identidad personal de otro tiene el respaldo de la intimidad y confianza, tal conocimiento está articulado de modo distinto a como está articulado el autoconocimiento de esa persona. El carácter de semejante disparidad tampoco resulta inmediatamente claro, sin embargo. Ciertamente, el reconocimiento de la identidad personal de otro puede requerir realizar complejas inferencias en razón del simple paso del tiempo (o por causa



de una puntual semejanza corporal entre dos personas, o por la realización de la fantasía científica de un trasplante cerebral o cualquier imaginable suerte de metempsícosis). Una persona refiere una historia que le aconteció hace casi treinta años. A la luz de esa historia, infiero que esa persona es Lucía, una amiga de infancia. Solemos considerar que Lucía, a su vez, no se percata por lo común de su identidad personal intertemporal a través de inferencias: su identidad personal se le presenta de ordinario como una evidencia directa. Sin embargo, tanto mi inferencia como su evidencia aparente son falibles. Lucía puede pensar que fue ella quien realizó en el pasado ciertos actos con ciertos propósitos. Mas tal vez no realizó en realidad esos actos con el propósito que ahora ella cree recordar, o acaso ni siquiera realizó esos actos (ni tuvo, por tanto, los estados mentales que habrían causado esos actos). Todas las proposiciones referidas a pasados estados de conciencia propios son proposiciones "independientes": su verdad no está garantizada por creencias actuales propias cuyos contenidos sean esas proposiciones. Así pues, al apreciar una misma identidad personal entre estados de conciencia alejados en el tiempo, puede ocurrir que yo, como observador externo, dé con la apreciación acertada, mientras Lucía se engaña en su apreciación interna del asunto. Ciertamente mi acceso a los estados de conciencia de Lucía es, al margen del tino de mis apreciaciones, distinto al acceso que ella tiene. Yo realizo en tal caso siempre un trámite interpretativo. Ella tiene, al menos en ocasiones, un acceso intramitado. Pero esta intramitación sólo garantiza el acierto de *algunas* de aquellas autopercepciones de Lucía que tienen el mismo índice temporal que el estado mental percibido.

Esa última restricción misma parece necesaria, toda vez que, ocasionalmente, otras de esas autopercepciones actuales de Lucía pueden también ser víctimas de un autoengaño -o al menos, de una difusión de sus contornos. Lucía puede creer que carece de actuales prevenciones especiales hacia una minoría racial, siendo así que toda su entera conducta actual nos deja ver a nosotros que lo cierto es todo lo contrario. Sin embargo, ella no puede equivocarse de esta guisa al creer que cree carecer de esas prevenciones. Lucía se puede equivocar al creer que carece de ellas, pero no puede hacerlo paralelamente al creer que tiene esa creencia. Sus creencias relativas a las creencias que tiene son peculiarmente sólidas (es eventualmente apropiado hablar de su autoengaño al abrigar tales creencias de primer grado sólo en tanto no se autoengañe en las otras creencias de segundo grado). Pero Lucía tal vez podría también incidir en la ilusión en sus creencias relativas a las creencias que *no* tiene. En la circunstancia que hemos imaginado, tiene algún sentido decir que Lucía cree erróneamente no creer que haya de prevenirse de cierta minoría racial. En las otras ocasiones, por lo demás, en las que la autopercepción no tiene el mismo índice temporal que el estado de conciencia percibido, es obvio que a Lucía puede traicionarle su memoria, y que cabe que, víctima del desconcierto, Lucía, como nosotros, haya de interpretar por indicios, susceptibles de error, cuáles fueron realmente sus pasados estados de conciencia. Las *Confesiones* de Rousseau, como todas las autobiografías francas,



dan también una idea de la medida de interpretación que un sujeto ha de aplicar, después de todo, para acceder a una acabalada representación de su identidad personal propia; y también permiten advertir bien la medida de extravío de que se puede hacer sospechosa esa interpretación.

Mas en cualquier caso, a pesar de que es posible que el acceso de Lucía a sus propios estados de conciencia se descamine en múltiples modos, la interpretación de las acciones o actos verbales que me abre acceso a mí a los distintos estados de conciencia de Lucía presume siempre una cohesión interna peculiar de esos estados. Presume una ontología en primera persona. Según la fórmula que hemos adoptado como punto inicial, lo que conforma una identidad personal es que distintos estados de conciencia en el tiempo sean estados de conciencia de un mismo Yo. Esto no entraña un Yo substancial. No identificamos estados de conciencia por un lado y Yos por el otro, y advertimos luego la relación que vincula a distintos haces de los unos con específicas unidades de los otros. Distintos estados de conciencia pertenecen al mismo Yo si estados de conciencia actuales tienen una *relación interna* especial, autodiegética, con otros estados de conciencia pasados. Una identidad personal se constituye en tanto se da tal relación y persiste si ella se prolonga.

### 3. El tejido conexivo de la identidad personal

Como es sabido, Locke sostuvo que la identidad personal a lo largo del tiempo está basada en la capacidad de recordar lo que uno mismo hizo o experimentó. La pertinente relación interna entre distintos estados de conciencia a la que aludíamos sería, así pues, la que liga al estado de conciencia del recuerdo con el estado de conciencia recordado en fórmulas en primera persona que no distinguen a quien recuerda de quien tenía el estado de conciencia recordado ("recuerdo que entonces deseé...")<sup>9</sup>. Pero ya hemos observado que esa capacidad de recordar no es infalible. Frente a la tesis de Locke, Thomas Reid proporcionó al respecto un celebrado contraejemplo. En una ocasión un muchacho es azotado en castigo a un pequeño hurto. Algunos años más tarde, ya joven oficial, realiza un acto heroico, teniendo presente aún vívidamente, como experiencia propia, ese bochornoso episodio anterior. Muchos años después, ya siendo un viejo general, recuerda su acto heroico como oficial, pero no aquel hurto y sus consecuencias. De acuerdo con la tesis de Locke, tendríamos entonces que afirmar, paradójicamente, que el viejo general es y no es la misma persona que perpetró el hurto. No lo es porque no recuerda haberlo hecho, y lo es porque, recordando su heroicidad, es la misma persona que el joven oficial, quien, a su vez, es la misma persona que el joven ladronzuelo, puesto que el oficial recordaba aún el entero suceso del hurto.

Para eludir objeciones de esta índole, algún autor moderno ha reconstruido la tesis lockeana de forma tal que, siendo la memoria interna la que constituiría aún la identidad personal, la conexión entre dos alejados estados de conciencia propios podría no ser accesible a la memoria propia desde el punto temporal del



último de esos estados. Bastaría que, como en el propio ejemplo de Thomas Reid, se diera una conexión entre pertinentes estados rememorativos: que en el último punto de una cadena temporal de estados de conciencia uno recordara los estados de conciencia de un punto intermedio en el que uno hubiera recordado aún otros estados de conciencia más alejados en el tiempo y ya olvidados en el presente actual<sup>10</sup>. Quien recordara el episodio del hurto mucho mejor de lo que lo hace el general mismo, basaría la identidad personal entre éste y aquel otrora fustigado joven en el supuesto de que se da una conexión de esa índole. Ese observador, para afirmar esa identidad personal, no se habría percatado simplemente de indicios de la continuidad temporal de un cierto cuerpo. Habría de atribuir adicionalmente a aquel cuerpo de muchacho estados de conciencia eventualmente unificados por un Yo (el Yo de autorreflexiones del estilo de "yo creo que...", "yo pretendo que...", "yo deseo que..."), y hacer una atribución semejante al general, presuponiendo que aquellos primeros estados de conciencia fueron causa de estados de conciencia posteriores consistentes en su rememoración interna, siendo uno de esos estados de conciencia rememorativos un estado de un Yo otros de cuyos estados de conciencia -si no el mencionado- son causa de que el general recuerde haber sido un valiente oficial.

Los casos de radical pérdida de memoria de la experiencia propia representan empero una primera dificultad notoria, embarazosa para la precedente revisión de la tesis de Locke. A tenor de esa revisión, quien sufriera una grave amnesia que, a partir de un cierto momento, le cerrase el acceso rememorativo a todo su pasado, sería en realidad un sujeto nuevo, rotos sus lazos con *todos* sus distintivos estados de conciencia previos. Ese pasado no sería precisamente *su* pasado, ni esos estados de conciencia *suyos*<sup>11</sup>. También uno puede imaginarse con un estado de conciencia que uno postergue, o reprima, en modo tan extremo y súbito que en ningún momento posterior, ni siquiera en el más inmediato, tenga un recuerdo de ese estado. ¿Sería entonces el sujeto de ese estado de conciencia otro a mí? Si así fuera, un estado consciente y una forma ulterior definitivamente subconsciente de ese estado no podrían ser estados mentales de un mismo sujeto. Por otra parte, en la vigilia tenemos un continuado flujo de experiencias, y bullen permanentemente en nosotros creencias, deseos e intenciones, así como estados conscientes no intencionales (dolores, espontáneas melancolías, tedios, euforias...). La mayoría de estos episodios de conciencia son fugaces y fútiles, o periféricos, y caen presto en olvido absoluto a causa de su levísima relevancia. Considerando esto, aquel muchacho que cometió el hurto no sería entonces tampoco el mismo que minutos antes había cambiado de acera, sentido una leve punzada en el pecho, sonado su nariz o evitado un charco. Como todo esto resulta a primera vista antiintuitivo, y en cualquier caso oscuro, convengamos en que el núcleo de la tesis de Locke precisa más revisiones o aclaraciones aún. Una identidad personal entre sucesivos estados de conciencia no se constituye sólo si existe una conexión sucesiva de efectivos estados rememorativos, al modo comentado, desde el primer punto de la sucesión hasta el último. Bastaría una conexión de otro tipo.



Para percibir el punto central, hemos primero de arrinconar la extraviada idea de que los estados de conciencia son, en cada momento, eventos solitarios. Como el contenido de cada estado de conciencia de carácter intencional (esto es, de los estados de conciencia referidos al mundo) tiene forma proposicional, a cada estado de conciencia patente de esa índole le son latentes innumerables estados preconscientes o subconscientes, que enmarcan y determinan su sentido<sup>12</sup>. Dado que todos los estados intencionales tienen un sentido, no pueden ocupar un espacio estanco. El marco que los abarca tiene distintos niveles, a los que haremos mención escueta:

a) Nuestros estados intencionales particulares están amparados por la misma abarcante red de sentido que ampara a cada proposición particular. De este modo, al pensar que el bolígrafo está sobre la mesa mi estado de conciencia se liga a múltiples supuestos sobre los bolígrafos y otros objetos, las mesas y otros objetos y los bolígrafos y las mesas (estos supuestos excluyen, por ejemplo, que pueda llegar a creer que el bolígrafo está sentado sobre la mesa)<sup>13</sup>. El holismo del lenguaje se hace extensivo a los estados intencionales en forma reflexiva. Al pensar (querer, desear...) algo, los presupuestos de lo que pienso son presupuestos míos. Esto se manifiesta de modos diversos. Consciente de que percibo un vagabundo durmiendo, mi estado de conciencia se entrelaza con concepciones generales acerca de los vagabundos y del sueño, así como acerca del rango de lo que estoy percibiendo, y del rango dispar de lo que podría percibir el vagabundo durmiendo. Alarmado en el mar por un cercano grito de socorro, mi estado de alarma se enreda en una compleja madeja de supuestos generales acerca del mar, los riesgos de los bañistas, la habitual conducta de quienes están ahogándose... Decidiendo ir al restaurante, para evitar hoy el engorro de cocinar yo mismo, doy por asentado que hay algún restaurante accesible y abierto, y que en los restaurantes los clientes no tienen que fregar los platos después de comer, o pelar patatas antes de sentarse a la mesa. Estos presupuestos se alargan indefinidamente. Nuestros estados de conciencia se someten así a variadísimas tácitas condiciones de sentido. Son éstas también el tipo de condiciones que determinan que (con un mismo sentido literal de "abrir") la intención de abrir una puerta tenga una categoría distinta que la intención de abrir una herida, de modo que al realizar incisiones con un escalpelo en la puerta no damos cumplimiento a la primera intención. Condiciones de esta índole, que arropan la mera literalidad de las palabras, por lo común sólo se nos hacen patentes cuando son transgredidas. Al formarme la intención de dar un paseo fuera de mi casa, presupongo que fuera de mi casa hay una calle, flanqueada por otras casas de dureza para mí impenetrable. Esa suposición no me salta a la vista, pero cuento con ella, como se dejaría ver en la sorpresa que me causaría encontrar una insondable sima ante el umbral de mi casa, o poder atravesar suavemente los muros de las casas de la calle<sup>14</sup>.



b) Las proposiciones pueden tener innumerables relaciones lógicas entre sí. Supuestas ciertas constelaciones proposicionales como premisas, se siguen ciertas conclusiones. Ahora bien, dada una constelación de creencias que es mi propia constelación de creencias, si de ella se siguen consecuencias lógicas, se deben también seguir (aunque no siempre ocurra) consecuencias causales: nuevas creencias propias. Igualmente, si afectado por un fuerte catarro deseo vivamente, por ejemplo, evitar mojarme, me hallo en un estado de conciencia caracterizado porque, si creyera que llueve y apreciara menos a otros deseos concurrentes, no saldría entonces sin paraguas a la calle, o no iría a tomar el sol a la solana del parque. Es peculiar a todo deseo motivar actos distintos según se conciban unas creencias u otras; lo mismo vale decir, inversamente, de toda creencia. En el sentido de todo deseo o creencia está incluida también la forma específica que adopte esa peculiaridad. Cada creencia, deseo o intención, está ligado a ciertas condiciones de validez o satisfacción. Como esas condiciones están articuladas en una abarcadora red de sentido, al abrigar esos estados de conciencia uno se desliza tácitamente, decíamos, en otros estados de conciencia que complementan o apuntalan el perfil de esas condiciones. Cuando uno, en cualquier caso, advierte que esas condiciones no se cumplen, sufre un desengaño cognitivo, o una frustración práctica, o ambas cosas. Es consustancial a tales estados de conciencia de segundo grado, relativos a esos desengaños y frustraciones, tener, primero, una relación interna con los estados de conciencia desengañados o frustrados (o confirmados y satisfechos) y ser determinantes, segundo, en la formación de nuevos estados de conciencia propios y en el carácter que éstos adoptan. De este modo, por ejemplo, no intento de ordinario algo escuetamente, sino que lo intento consiguientemente, o adicional o accesoriamente, o como alternativa, o sin mucha confianza, o una vez más, o por última vez, o a pesar de todo...

No podemos atribuir estados de conciencia de nuestra misma escala a nadie sin suponerles a esos estados correlaciones latentes, de los dos generales tipos mencionados. Como correlaciones de esa naturaleza son características de todo estado de conciencia propio, ninguna quiebra radical de memoria puede conllevar una quiebra de todas las conexiones de los estados de conciencia previos sin arruinar con ello toda nueva posibilidad de conciencia -de la escala mencionada. Si eso sucediera, no sólo habríamos perdido la memoria; se diría -lo que sería signo de un significativo desconcierto- que habríamos perdido también la razón. Cuando perder la memoria, en una medida u otra, no tiene tan drásticas consecuencias, la simple desazón de la pérdida es fruto de la conexión de los estados de conciencia actuales de uno con sus estados de conciencia precedentes. La desazón mostraría que no aprecio como normal mi desarraigo, y que mantengo un profundo vínculo con el entero marco de sentido que envolvía a los estados que no puedo rememorar.

Los dos tipos de conexiones latentes condicionan el grado de conciencia preciso para alcanzar una identidad personal. Pero de los dos, el que resulta capital para la diferenciación de identidades personales es el segundo de los



mencionados. Cada estado de conciencia se conecta a una red íntima de estados de conciencia previos y posteriores, y esa conexión interna crea, conforma y reelabora nuevos estados de conciencia y causa acciones, que a su vez crean, conforman y reelaboran nuevos estados de conciencia y causan acciones, en un proceso que expira con la muerte de uno<sup>15</sup>. Lo que entonces determina que dos estados de conciencia sean estados de un mismo Yo singular es que ambos sean eslabones de una cadena de conexiones internas como éstas, porque lo singular de esa conexión es que los estados de conciencia conectados han de ser, por su constitución, precisamente estados de conciencia de un mismo Yo. En gracia a esto, uno corrige o abandona sus convicciones, aprende de los errores o reincide en ellos, adopta decisiones, ejecuta planes, da satisfacción a deseos, sufre desengaños, afronta dilemas, se hace un apóstata o un converso, actúa fiel o infielmente, etc. Esa es una cadena de conexiones en la que los lazos de la memoria patente son aglutinantes esenciales, pero no únicos. Lo que permite afirmar que un fugaz e inmediatamente olvidado estado de conciencia pasado ha sido mi estado de conciencia es la interconexión peculiar que le ha hecho irrelevante, o que, al contrario, acaso le ha conferido una relevancia especial y provocado su represión automática, su destierro subconsciente. Todo observador perspicaz y con información suficiente debería percibir la relevancia o irrelevancia de ese pasado estado de conciencia. Pero el modo de su percepción sería de tal género que percibiría que ese estado de conciencia es justamente relevante o irrelevante para mí. Lo que, después de un grave percance amnésico, liga mis estados de conciencia al mismo Yo al que estaban ligados ciertos estados de conciencia antes del percance son, a su vez, conexiones de la misma índole, que proveen de un marco particular a mis actuales disposiciones cognitivas y volitivas. En estas disposiciones hay un rastro de mi pasado<sup>16</sup>.

#### 4. Autonarratividad

Es característica básica de las conexiones que conforman esa relación interna que hayamos de expresarlas como partes de *relatos* de la gama de la crónica, historia o novela. Esto es en primer lugar una consecuencia de la naturaleza peculiar de los estados de conciencia. Los estados de conciencia son eventos reales. Algo distinto acontece cuando me hago presente un hipopótamo y cuando me hago presente una jirafa, por más que mi conducta a la sazón no dé a entender que me esté haciendo presente nada, y en todo caso mi conducta no se diferencie en una ocasión y en otra. Como cualquier evento, esos eventos de conciencia tienen un perfil de sentido, que determina sus condiciones de verdad. Su realidad o irrealdad como evento mismo está proposicionalmente perfilada. Ahora bien, ese perfil proposicional suyo, en contraste con el de cualquier otro evento real, es un perfil doble. Un evento acontece con independencia de que eventualmente nadie sepa que ha acontecido. Pero la realidad de su acontecimiento no es otra cosa sino la verdad de una cierta proposición. En el ártico hay periquitos si y sólo si es así *que* en el ártico hay periquitos<sup>17</sup>. El



primer perfil proposicional de un estado de conciencia dibuja su contenido: aquello de lo que es un estado de conciencia (el "que..." de una "creencia de que...", un "deseo de que...", etc.). Su segundo perfil proposicional tiene el mismo rango que el que enmarca a todo evento: un estado de conciencia es, o ha sido, un evento real, si cierta proposición es verdadera (si es verdad, o lo era, *que* un cierto sujeto cree, desea, intenta... que...). Esta proposición tiene, empero, la peculiaridad de ser, en razón de ese otro primer perfil, una proposición *de dicto*. El carácter de la red de conexiones que conforman una identidad personal concierne a la singular disposición narrativa de esa clase de proposiciones.

El tenor narrativo de las conexiones internas que determinan una identidad personal no se deriva sólo del carácter "de dicto" de las proposiciones que representan estados de conciencia. Un relato, una historia, tiene siempre un peculiar carácter selectivo. Entresaca su episodios de la barahúnda de todo lo que pasa no sólo por medio de discriminativas localizaciones espaciales, sino también merced a una selección de puntos temporales pertinentes<sup>18</sup>. Las relaciones internas que tejen una identidad personal son selectivas en este mismo sentido. Los antes mencionados constantes episodios de conciencia periféricos o irrelevantes, que son olvidados de inmediato, no contribuyen distintivamente a la configuración de una identidad personal. En realidad que tales episodios sean olvidados no es una mera contingencia. Para que se constituya una identidad personal, tienen que ser olvidados. Paralelamente, las relaciones internas de mi última jornada tienen un engarce distinto a las relaciones internas de mi último año de trabajo. Mi identidad personal está determinada por mi última jornada y mi último año de trabajo, pero éste no resulta de una simple adición de jornadas como la última, sino que tiene otra conformación selectiva (lo tengo que contar de otro modo). La condición narrativa de la identidad personal está también determinada por esta selección, con sus diferenciados énfasis y modulaciones.

Cuando distintos estados de conciencia son estados de un solo Yo, se constituye una identidad personal. Estos estados de conciencia lo son de un mismo Yo si guardan entre sí una relación interna al modo dicho. Y si es así que efectivamente guardan esta relación, entonces tales estados de conciencia son episodios de una posible narración *en primera persona*, en la que no se distingue entre quien narra y entre quien protagoniza lo narrado<sup>19</sup>. Una identidad personal implica la posibilidad de ese modo narrativo. Para que una narración en tercera persona represente (con mayor o menor acierto o error) una muestra del encadenamiento interno del que hemos hablado, debe (o debió) ser posible una narración en primera persona que represente (con mayor o menor acierto o error, pero con alguna medida al menos de acierto) ese preciso encadenamiento.

Esa posibilidad es en primer lugar una consecuencia del hecho de que la identidad personal requiera autoconciencia. Dado que para dar cuenta del contenido de un estado de autoconciencia ajena se requiere una oración reflexiva



enfática, y dado que las oraciones reflexivas enfáticas son irreducibles a oraciones reflexivas no enfáticas, el contenido de un estado de autoconciencia está irremisiblemente impregnado en la gramática de la primera persona. Como una identidad personal entraña autoconciencia, al describir la identidad personal de alguien nos remitimos entonces parcialmente a sus propias autorrepresentaciones (esto acontece también cuando enmendamos esas autorrepresentaciones, porque si decimos que Lucía sin advertirlo abrigaba prejuicios raciales, mencionamos también que Lucía no creía que ella misma abrigara prejuicios raciales). Supongamos que en nuestro mundo hay dos dioses. Ambos están al cabo de la calle de los estados intencionales que ha habido y hay en el mundo y pueden dar descripciones adecuadas de los sujetos que han tenido o tienen esos estados. Algunas de esas descripciones correlacionan en el tiempo unos estados intencionales con otros de forma que caracterizan a identidades personales diferenciadas. Ahora bien, si los dioses *sólo* tienen un conocimiento *de dicto* de tales estados, y un dios quiere fulminar a los hombres mientras el otro desea agasajarles, ninguno de ambos sabrá qué dios es él, si el fulminante o el obsequioso. Para saberlo precisan un adicional conocimiento *de se* de esos estados intencionales: cada uno debe saber si él mismo odia o ama a los hombres (si los dioses no fueran ubicuos y supieran que sólo el dios que ama a los hombres se halla en el Sinaí, cada uno habría aún de saber si él mismo se encuentra o no en el Sinaí)<sup>20</sup>. En rigor, la autoconciencia de esos estados intencionales es ese conocimiento *de se*. La autoconciencia de los dioses requiere esta medida de autonarratividad. Y la autoconciencia de los hombres no es distinta en esto a la de los dioses.

Para que el selectivo encadenamiento de una identidad personal se produzca son precisos repetidos estados de autoconciencia. Pero no es precisa -es imposible e impertinente de hecho- una autoconciencia actual de cada uno de los episodios relevantes de ese encadenamiento. La identidad personal se configura a través de una pertinente selección de eventos de conciencia. Pero la autopercepción actual de nuestra identidad personal propia no es sólo selectiva: es parcial. En condiciones normales, sin embargo, nos es posible representar narrativamente un bosquejo de nuestra identidad personal. Otros pueden empero poseer una más adecuada, completa o significativa representación de mi identidad personal que la que yo expresamente poseo. Puedo tener una cierta autoconciencia actual no tergiversada (como sí lo estaba la autoconciencia de la Lucía racista) sin reconocer significativamente mi identidad personal. Cabe que mi autoconciencia se limite ocasionalmente a diferenciarme del mundo y de quienes están frente a mí, y que tenga como único contenido adicional mi conciencia de que no sé quién soy y de que me pregunto quién puedo ser. Una autoconciencia sólo requiere una conciencia de mis estados mentales actuales y de mi confrontación con el mundo y con otras conciencias. Pero una autoconciencia que fuera tan parca no me proporcionaría conciencia suficiente de mi identidad personal. Sería, sin embargo, un requisito de mi identidad personal, y abriría la posibilidad de esa misma conciencia de ella. En el relato



global que otros hacen de mi identidad personal son referidas conexiones internas entre distintos estados de conciencia de un mismo sujeto. Aunque el sujeto individual así identificado no esté en condiciones de sintetizar apropiadamente los rasgos de su identidad personal (quizás haya perdido temporalmente la memoria, quizás se autoengañe enteramente), si tiene en absoluto la identidad personal que le atribuyen (si ésta ha estado ligada a su cuerpo, y si es *ahora* además su identidad personal) entonces, en virtud de esas conexiones internas, su actual autoconciencia le brinda una posible puerta de acceso a la conciencia -que siempre será limitada y sesgada- de su identidad personal: En sus presentes y futuros estados de conciencia ha de haber huellas de sus pasados estados de conciencia. Eventualmente, a cada uno de nosotros algunas de esas huellas propias nos llevan a conceder mayor credibilidad a correspondientes testimonios de otros que a particulares rememoraciones propias.

Estas espesas redes de conexiones internas, con disposición narrativa, identifican a sujetos precisos. Mas al distinguir a tales sujetos, cada uno supone que las particulares redes de conexiones que los constituyen comparten la forma estructural que uno reconoce en lo que ve como identidad personal propia -y que, en el caso extremo, uno reconoce también en lo que conscientemente ve como su ignorancia de la identidad personal propia. La posibilidad autonarrativa es un componente de esa forma estructural. Esto exige, sin embargo, alguna aclaración, porque ocurre que entre las condiciones patentes de nuestra identidad propia se incluye la existencia de una pluralidad actual y previa de otras identidades personales. Percibimos nuestra identidad personal como un curso singular que se entrecruza con otros cursos singulares a lo largo y ancho de un mundo común. Mi Yo, como peculiar identidad, es un producto del encuentro con otros Yos que no son yo<sup>21</sup>. Complementariamente, como la interconexión de estados de conciencia que compone mi identidad personal comprende necesariamente estados de conciencia propios acerca de mis estados de conciencia propios, mi identidad personal resulta respaldada por una habilidad lingüística, que presupone una habilidad comunicativa. Al volverme sobre mis estados de conciencia, me aplico predicados que -como todo predicado- no tienen condiciones privadas de aplicación. Es así como, en *EI Criticón*, Andronio reconoce lo que es -un hombre que ha crecido entre las fieras, etc.- a través de su reconocimiento de Cratilo. Uno tiene una experiencia de sí mismo sólo en tanto tiene una experiencia, mediada lingüísticamente, de los demás.

¿Pone esto en duda el buen sentido de pensar en toda identidad personal ajena partiendo de las condiciones de la identidad personal propia? Todo lo contrario. Ciertamente, aun cuando la realidad recíproca de los otros es una condición de la autoconciencia de uno mismo y de su conciencia de identidad, todo lo que uno arriba a decir o pensar tanto acerca de otras identidades personales como de la propia, está respaldado por una autoconciencia ya constituida. Pero esas condiciones sociales que esta autoconciencia ya constituida reconoce como



necesarias para su constitución, hacen justamente ver por qué su reflexividad desborda sobremanera el círculo de lo particular y único. La contraposición circular entre el hecho, por una parte, de que la conciencia de que hay otras conciencias es una condición constitutiva de nuestra autoconciencia y entre el hecho, por otra, de que nos es preciso autoconciencia para reflexionar sobre el carácter de nuestra conciencia de que hay otras conciencias, adquiere así un rango especial<sup>22</sup>.

## 5. Peripecias personales imprevistas

Entre las teorías de la identidad personal que ponen acento en la continuidad psicológica, algunas conceden junto a la labor unificadora de la memoria un valor especial a la continuidad de temperamento, y de singulares creencias y deseos<sup>23</sup>. En un caso de pérdida radical de memoria, esta continuidad es un apropiado criterio de identidad. Pero si no se da esta circunstancia anómala, tal continuidad es una medida muy variable y no imprescindible. Paralelamente, otras teorías de esa misma familia establecen como condición de la identidad personal que uno tenga en cada estadio de su vida rasgos de personalidad y carácter (peculiares constelaciones recurrentes de estados de conciencia) *en virtud* de sus estadios anteriores, de forma que si sus estadios anteriores hubieran sido otros, se habrían modificado sus rasgos de personalidad<sup>24</sup>. Ciertamente, dado el marco del tipo b que ampara a todo estado de conciencia actual, la identidad personal se articula a través de innumerables lazos causales. Creencias o deseos propios provocan el abandono de otras creencias o deseos propios (o los refuerzan); o producen o incitan en uno otras adicionales creencias o deseos, o intenciones y actos; o adoptan un matiz especial por la contraluz de las creencias y deseos precedentes. Pero aunque unos y otros están ligados en una integradora estructura causal, es enteramente habitual que los estados de conciencia actuales no estén *directamente* causados por estados de conciencia anteriores.

En el abigarrado tejido de una identidad personal siempre hay lugar, en efecto, para peripecias imprevistas. Debemos considerar muchos estados mentales como directas consecuencias internas, lógicas o causales, de otros estados mentales previos. Pero otros muchos no son consecuencia alguna de ese estilo. Son simplemente ocasionados, con abigarrada variedad, por lo que nos acaece en el mundo. O no tienen siquiera directamente que ver con lo que nos acaece: damos con frecuencia en querer algo "porque sí" (no sólo cuando nos abordan abruptamente impulsos puramente apetitivos, como el hambre y la sed), y en ocasiones arribamos igualmente a creencias no perceptivas gratuitas<sup>25</sup>. En la conexión interna de estos distintos inopinados estados de la conciencia de un Yo con sus estados de conciencia precedentes, los primeros no tienen el rango de directos efectos o consecuencias internos (aunque en conjunción con internos efectos conscientes de aquellos precedentes estados produzcan otros internos efectos conscientes). El carácter de esa conexión se



destaca de modo transparente en la apreciación actual reflexiva que uno hace de esos estados de conciencia. Pero merced a esa forma de apreciación, que realizamos asiduamente, ellos ocupan también su lugar en un abarcador marco causal.

Según una confidencia de Lindoro a Ortega, Lindoro no consiente a las insinuantes deferencias de la encantadora Hermione porque antes ha tenido ocasión de ser amante de Cidalisa, de Arsinoe y de Glukeia, y sabe ya demasiado bien lo que es ser amante. "De donde resulta que la «causa» de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido. Si no lo hubiera sido, si no hubiera hecho a fondo esa experiencia del amor, yo sería el amante de Hermione"<sup>26</sup>. Pero de súbito, y "porque sí", Lindoro acaso desee después de todo el amor de Hermione. Para abrigar ese deseo, Lindoro ha de haber antes conocido a Hermione, o haberse formado una imagen de ella, mas como esta conexión de su actual deseo no es distintiva, condiciona su identidad personal, pero no diferencia a esta identidad de otras múltiples identidades. La conexión pertinentemente diferenciadora es de otro rango: puede ser su contigüidad -imaginemos- con el anterior deseo de Lindoro del amor de Glukeia, y con los otros estados de conciencia que, conjuntamente, le llevaron a esposarla. Lindoro, entonces, no sólo se habría enamorado de Hermione. Se habría enamorado de ella como alguien que ha estado antes enamorado de Glukeia y tiene hacia ésta la disposición de un cónyuge. Saúl, de camino a Damasco, se encontró de manos a boca con creencias y actitudes propias que en nada parecían determinadas por sus creencias o actitudes precedentes. Al entender que se produjo sólo un cambio, ciertamente radical, en la conciencia de Saúl, y no que brotó ahí el germen de un nuevo ente personal, suponemos entre esas nuevas creencias y actitudes y las viejas la conexión interna que da a las nuevas el perfil propio de una conversión.

Un santo puede, inopinadamente, convertirse en un infame, y viceversa. La identidad personal se conserva, cuanto menos, en el nuevo modo de ser: precisamente siendo un santo que tiene experiencia del pecado, o un infame que conoce la santidad. Este modo de ser, con presencia del pasado, se da o no se da. Está ausente, por ejemplo, en el cuerpo que, tras un grave accidente, tiene el cerebro dañado, y en casos de trastornos psíquicos extremos. En los ejemplos mencionados, en cambio, el nuevo, súbito y gratuito estado de conciencia completa su perfil en el contraste singular con un contrapuesto estado de conciencia precedente (y eso le confiere una virtualidad causal especial). Más obvio es aún que ese nuevo estado de conciencia resulta también perfilado al amparo de otros paralelos estados de conciencia actuales, que sí son consecuencia interna directa de otros estados de conciencia previos. La orgullosa y refinada Titania, en un literal abrir y cerrar de ojos, se enamora de un asno en *Sueño de una noche de verano*. Tal vez haya entregado al olvido por completo a Oberón. Pero, incluso como inaudita amante del jumento, continúa considerándose reina de las hadas.



Una identidad personal está constituida en un punto temporal determinado por el curso de relaciones internas que ha alcanzado ese punto. La identidad personal tiene sin embargo también un componente de "futurición"<sup>27</sup>. Su curso surca circunstancias en el marco de las cuales el sujeto de ese curso *tiene que* adoptar decisiones. El sujeto configurado por ese curso ha de determinar en el tránsito de sus singulares aquí y ahora qué quiere conocer, qué desea, qué intenta o qué hace. Parafraseando a Heidegger, cabe decir que es característico del sujeto de una identidad personal tener tal relación con su identidad personal que siempre *tiene que* decidir el curso de esa identidad personal. Por un lado, *constatamos* nuestra identidad personal. Pero por otro, en tanto tenemos identidad personal tenemos que *realizarla* de un modo u otro (por ejemplo, decidiendo no realizarla nunca más)<sup>28</sup>.

Nuestra ruta personal nos conmina así a planificar (a elegir intereses cognitivos e intereses prácticos). La flexibilidad de nuestra identidad personal se manifiesta también cuando comparamos nuestra planificación de actos y su ejecución. Pondero una situación y, en atención a factores que integran mi identidad personal (en particular, creencias y deseos), desarrollo la intención de actuar de uno o de otro modo. Mas esa intención antecedente no basta para que en el momento dado actúe: es necesaria adicionalmente una decisión actual, la cual puede dar satisfacción a la intención antecedente -que así sería su causa-, pero que, como ya sabemos, también puede contradecirla ("no hice el bien que quería, sino el mal que no quería", etc.). Un curso de identidad personal contiene un momento de necesidad práctica. El sujeto de ese curso "tiene que ser" de un modo u otro, tanto si quiere como si no. Pero ese curso contiene también un elemento de posibilidad práctica. Cada situación de elección está determinada por estos dos momentos<sup>29</sup>. En virtud del segundo momento, en la conexión interna de nuestra identidad personal hay lugar para lazos extracausales y extralógicos. Por mi identidad personal, que canaliza mis decisiones situándome en las circunstancias en que tengo que adoptarlas, soy un ciudadano español, un amante del campo, un padre de familia, y numerosísimas otras cosas más que conforman mi continuo actuar y lo hacen, en cierto modo, previsible (y, en cualquier caso, característico). Pero por la peculiar condición del Yo que actúa, puedo resultar de súbito extraño e imprevisto. Tal vez en razón de una inusual incontinencia, tal vez por mor de un impulso innovador y creativo, tal vez por una repentina indocilidad anómica... Retrospectivamente, entonces, lo que he hecho acaso me sorprenda, considerando el papel social y familiar que había ya adquirido, mi formación, o mis viejas y enraizadas actitudes y opiniones. Una noble persona comete una grave falta; un general se hace militante pacifista; una sabandija realiza un acto heroico; un pintor de praderas y riscos da inicio a una nueva vanguardia... En cada caso, no se rompen las conexiones internas de la identidad personal. Se genera, simplemente, una conexión inesperada<sup>30</sup>. Lo que uno es -su identidad personal- es básicamente lo que uno ha sido. Pero esto no determina en modo riguroso lo que uno será. Sólo determina con seguridad que, sea lo que sea



lo que uno llegue a ser, uno lo será en el modo peculiar de serlo habiendo sido lo que antes uno ha sido<sup>31</sup>.

## 6. La insustancialidad del Yo

Como observadores e intérpretes perspicaces parece que identificamos al Yo de un posible periplo autobiográfico con auxilio del aparato referencial ordinario. Hablamos entonces de la vida de ella, o de Lucía, o de esa mujer, etc. Pero así sólo caracterizamos una identidad personal: la de ella, la de Lucía, la de esa mujer... El Yo que articula aquel periplo no es un Yo referencial; no identifica ningún objeto. Por tanto, en un sentido capital, si bien nuestros "ella", "Lucía" o "esa mujer" se refieren a un mismo objeto, en este punto no pueden coincidir con ese Yo, porque ese Yo, ya dijimos, no es denotativo.

El término Yo tiene con frecuencia, claro está, un uso referencial. Así ocurre, por ejemplo, cuando proclamo que el legítimo heredero soy yo, o cuando doy a saber que quien ha llamado a la puerta soy yo, etc. Como término referencial, éste es sin duda peculiar, porque, en contraste con todos los restantes concebibles (exceptuando en cierto modo los con él relacionados "aquí" y "ahora"), su uso garantiza siempre la existencia y presencia del objeto referido<sup>32</sup>. Pero esa peculiaridad no resta intención denotativa a su uso. También si musito "yo soy el heredero" sólo para mí, sin intención comunicativa, o si simplemente lo pienso, el Yo ahí contenido es referencial: discrimina a un objeto (un cuerpo y una identidad personal) entre otros objetos<sup>33</sup>. En estos usos denotativo-indexicales del término Yo, ¿cuál es el componente descriptivo que asociado a tal término hace posible una identificación adecuada? Si a la pregunta "¿quién es?" contesto tras la puerta "soy yo", el sentido de Yo podría entonces ser "el emisor de esta emisión", o "el x que tiene el tipo de voz de la cual estos sonidos son una muestra". A su vez, si pienso para mí que verdaderamente yo soy el legítimo heredero, el sentido que confiere valor denotativo a este Yo es la autorrepresentación que de mi identidad personal tengo y que me permite colegir que yo, y no otro, soy el legítimo heredero. Ahora bien, en estas descripciones no está suprimida, como es notorio, la ontología de la primera persona. Persiste de momento asociada al uso de demostrativos y de posesivos. Eliminando este uso y dando a las descripciones un tenor genuinamente proposicional, no se eludiría tampoco esa ontología. Supongamos que fuera posible una individual caracterización física de la emisión "soy yo", o que grabáramos esta emisión. Quien dice "soy yo" sabe que es él mismo quien lo dice. Pero no necesariamente sabe que él mismo es quien tiene ciertas características físicas de voz, o quien profiere el "soy yo" recogido en una grabación. En el pensamiento "yo soy el heredero" la ontología de la primera persona es igualmente inmovible. Quien eso piensa no sólo reconoce que cierta caracterizada identidad personal corresponde a la del legítimo heredero; reconoce que él mismo tiene esa caracterizada identidad personal. En todos los usos referenciales de Yo, este Yo está asociado a una descripción identificadora,



pero no se reduce a dicha descripción porque está paralelamente asociado como anáfora a un tácito Yo no referencial: al Yo realizativo de las cláusulas elípticas "(yo afirmo, anuncio, digo... que) soy yo", o "(yo pienso, yo colijo, yo creo... que) yo soy el legítimo heredero".

Toda identidad personal tiene un marco espacial. Se constituye como un *curso* en el mundo, que se entrecruza con otros cursos. Dada su espacialidad, una identidad personal está esencialmente ligada a procedimientos autorreferenciales. Nuestras autorreferencias públicas se remiten al propio cuerpo<sup>34</sup>. Ahora bien, tales autorreferencias se remiten paralelamente a una identidad personal cuyo marco espacial es el de ese cuerpo, pero la cual está conformada a través de la función integradora de un Yo no referencial. Merced a esa función, por ejemplo, la sucesión temporal de siete eventos de conciencia "la dulce boca que a gustar convida" se convierte en una secuencia con sentido, adquiere un carácter modal preciso y se integra en una particular sucesión ligada de secuencias. El Yo del "yo pienso" ("yo creo", "yo deseo", "yo temo", "yo recuerdo", etc.) que acompaña a todas nuestras representaciones, articulando así un tejido significativo de relaciones internas, no es objetual, y su tácita función no es una función denotativa<sup>35</sup>. En términos kantianos, es sólo una condición sintetizadora, que a partir de la caterva de lo dado articula intencionalmente objetos, hechos y eventos como sucesivas *experiencias en una experiencia*, haciendo posible el conocimiento de algo como algo y la misma autoconciencia. Su función es tácita, pero efectiva, y determina una relación interna entre sucesivos estados de conciencia. Dada la creencia de que llueve y el deseo de no resultar empapado, yo cogeré el paraguas sólo si soy yo quien cree y desea eso. Pero al creer, desear y actuar de tal modo, no denoto a un Yo, como tampoco lo hago al modificar mis opiniones y mis actitudes, o conferirles un tono modal u otro, o al alegrarme con mis éxitos y entristecerme con mis fracasos, etc.<sup>36</sup>.

Los demás reconocen mi identidad personal en la medida en que caracterizan apropiadamente con estados de conciencia a un sujeto objetivado al que identifican con un nombre propio, o con descripciones definidas, o con demostrativos, o con otros pronombres... Pero ese reconocimiento sobreentiende una conexión interna entre esos estados de conciencia tal que, 1) cada uno de esos estados de conciencia lo era de un ser que podía ser autoconsciente, y tal que, 2) ese ser tiene una identidad personal en tanto sus estados de conciencia se articulan a través del eje común de un Yo no objetual. Un corolario de este segundo punto es que el sujeto de esos estados de conciencia puede (o pudo) ser un sujeto no objetual que historicie (o historiara) en primera persona esa propia conexión. Los demás atribuyen distintos estados de conciencia a un mismo objeto (a él, a Pedro, al vecino de abajo...). Mas el "mismo Yo" de quien esos estados de conciencia son estados de conciencia no tiene valor semántico. La suya es sólo una "mismidad" sintáctica. Es precisamente el Yo que configura intencionalmente y da unidad a convicciones, dudas, deseos, propósitos, acciones... y luego configura intencionalmente en la misma unidad a diversas formas de conciencia (reflexiones, recuerdos, lamentaciones, retractaciones...)



relativas a esos mismos eventos conscientes. Ese Yo hace referencias a la identidad personal que articula, y al cuerpo que da espacialidad a esa identidad; pero como Yo que confiere a esas acciones el carácter intencional de autorreferencias no es un objeto, y cada episodio personal pasado a que se autorrefiere estaba articulado por un Yo no objetual.

### Notas

- 1 Cfr. Ortega y Gasset, J.: 1983, *El hombre y la gente, OC*, vol. VII, Madrid, p. 193-194.
- 2 Si la irracionalidad de la imprudencia consiste en omitir deseos futuros primarios en beneficio de deseos actuales secundarios, la de la incontinencia consiste en omitir deseos actuales primarios en beneficio de deseos actuales secundarios. El imprudente se aproxima mucho al incontinente cuando es conscientemente imprudente. Tanto el imprudente como el incontinente están escindidos, pero lo que hace irracional a ambos es que los correspondientes deseos en conflicto son deseos de una misma persona. La habitual tendencia del incontinente a contemplar su escisión como una escisión "de fondo" está reflejada en la siguiente descripción de Donald Davidson: "Lo que el agente (el incontinente) se encontró a sí mismo haciendo tiene una razón -la pasión o impulso que se impuso sobre lo que le aconsejaba su juicio- pero esa razón no es *suya*. Desde el punto de vista del agente lo que él hizo fue efecto de una causa venida de fuera, como si otra persona le hubiera impelido" (Davidson, D.: 1990, 'Paradoxes of irrationality', in Moser, P.K. (ed.): *Rationality in Action*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 454). En tanto la acción incontinente es interpretable, intencional, tiene una razón (una precisa constelación de creencias y deseos). Pero en cuanto que ésta no es la razón que al incontinente le dicta su juicio, no es una razón genuina de su acción, sino sólo una causa. Como mera causa, ahora bien, es de otra naturaleza que las habituales causas físicas que provocan acciones, porque a más de ser una causa es una actitud proposicional. Las características actitudes proposicionales que son causa, pero no razón preponderante para una acción son las actitudes proposicionales de los otros, cuando éstos nos mueven a hacer algo -a través de procedimientos retóricos o terapéuticos, p. ej.- sin habernos convencido de la razón para hacerlo. El incontinente que describe Davidson atribuye la causa de su acción a otro Yo al modo en que atribuimos en ocasiones nuestras acciones a creencias y deseos ajenos instilados en nosotros. En esta vía, Davidson intenta explicar los fenómenos de irracionalidad a través de una partición de la conciencia análoga a la que propone la teoría psicoanalítica. Contra esta partición no tengo nada que objetar. Pero en este punto me interesa simplemente subrayar que para que una acción sea irracional, o para que sea una acción instilada, es necesario que ciertas creencias y deseos que *un* agente acoge no sean consideradas buenas o preponderantes razones por *él mismo*. Ser irracional -en el sentido dicho- supone siempre una relación reflexiva.
- 3 Ciertamente, tenemos ordinariamente estados de conciencia desapercibidos para nosotros mismos. Vemos entonces algo sólito con acostumbrada desatención o, en el vértigo o rutina de una acción, no nos hacemos manifiestamente presente lo que creemos o deseamos, sino que simplemente actuamos. Una declarada autoconciencia de primer grado (no digamos ya una autoconciencia de grados sucesivos) es sólo un estado ocasional. En otro caso, nuestra vida estaría lastrada con una inconveniente y fatigosa morosidad.



- 4 Por esto en las reavivadas discusiones filosóficas actuales acerca del problema de la identidad personal, la consideración de ficciones -por ejemplo, de peculiares teletransportaciones siderales o extraordinarias operaciones quirúrgicas- se ha hecho habitual entre las posiciones que, para definir o reducir esa identidad, subrayan la preponderancia de la "continuidad psicológica" frente a la continuidad corporal o espacial. Como paradigma, cfr. Derek Parfit: 1987, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, p. 199-351. Cuestión distinta a esta es la de si la configuración de identidad personal requiere en absoluto corporeidad, continua o no (si requiere que uno tenga o haya tenido un cuerpo, así como que otros lo tengan o lo hayan tenido). Peter Strawson justifica muy convincentemente en *Individuals* (Londres, Methuen, 1971, p. 87-117) que ello es en efecto un requisito necesario.
- 5 Naturalmente, ésta no es una convención firmemente establecida, sino tendencial, y a ella recurrimos cuando es oportuno para disolver la ambigüedad de una oración del tipo ii. La tendencia es paralela al hecho de que en i podemos substituir *salva veritate* "el hombre más alto de la reunión" por cualquier otra descripción que tenga la misma referencia, pero no podemos substituir *salva veritate* "sí mismo" por su antecedente, ni por ninguna otra descripción que reemplace *salva veritate* a dicho antecedente. En rigor, numerosos usos simples de los pronombres de la tercera persona son ya en sí -sin el sobreacento del término «mismo»- reflexivos enfáticos. En un contexto adecuado, entendemos que en "El heredero de Fernández piensa que (él) tiene razón" el antecedente del sujeto de la oración subordinada es el sujeto de la oración principal. Pero dado el valor reflexivo enfático que en dicho imaginable contexto tiene el sujeto de la oración subordinada, no cabe reemplazarlo ahí por su antecedente. Véase al respecto el minucioso análisis de Héctor-Neri Castañeda en su '«He»: A Study in the Logic of Self-Consciousness', *Ratio* 8, 1966, p. 130-157.
- 6 En realidad este ejemplo aproxima el tipo de la oración iii al tipo de la oración ii. En ii aquél a quien identificamos como "el más alto de la reunión" no reconoce que la forma aspectual o sentido "el hombre más alto de la reunión" le identifica a él mismo. Ahora, igualmente, ése que tiene una mano con una «línea de sabiduría» no reconoce que esta descripción le identifica a él. Debemos entender por eso iii más bien como la expresión general de la atribución de una propiedad a x por parte de x tras identificar a x por medio de *algún* rasgo aspectual o sentido (bajo el supuesto de que sentido está ligado no sólo a las descripciones definidas, sino también al uso contextual de demostrativos y a nombres propios). Siendo así, ii implica iii, pero iii no implica ii.
- 7 Estas son disparidades que Héctor-Neri Castañeda ha subrayado en numerosos de sus trabajos, y de las que se han hecho eco también G.E.M Anscombe y R. Chisholm, extrayendo moralejas dispares. Dos de los últimos ensayos de Castañeda al respecto son 'The Self and the I-Guises, Empirical and Transcendental' (en K. Cramer, H.F. Fulda, R.P. Horstmann, U. Pothast (eds.): 1987, *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 105-141), y 'Die Reflexivität des Selbstbewußtseins: Eine phänomeno-logische Untersuchung', (en Kienzle/Pape (eds.): 1991, *Dimensionen des Selbst*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 85-137). La distinción entre reflexivos enfáticos y no enfáticos ha sido acuñada por R.Chisholm, y simplemente reformula el concepto de "cuasi-indicador" de Castañeda. Cfr. Chisholm, R.: 1981, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, The Harvester Press, cap. 3. Nosotros hemos remitido los reflexivos enfáticos a las oraciones en primera persona (como también lo hacen en sustancia Castañeda y Anscombe -ésta última en 'The First Person', S. Guttenplan (ed.): 1975, *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, p. 209-229). Chisholm, por el contrario, intenta explicar las oraciones en primera



persona a través de los reflexivos enfáticos, aplicando un procedimiento que juzgo antiintuitivo, pero que no viene al caso comentar aquí.

- 8 Derek Parfit (op. cit.) ha acometido uno de esos intentos. Ello no es obstáculo para que Parfit sugiera adicionalmente (p. 305-6), a través de oportunos ejemplos literarios, que podría ser adecuado hablar, en un sentido especial, de *sucesivos* Yo dentro del curso de una misma vida biológica en los casos en que se advierte una crasa discontinuidad de carácter o la desaparición de una cierta actitud relevante. Algo así se presupone cuando alguien anuncia "no soy el que era", o cuando Juan, que odia ahora a María, asegura "cuando amaba a María no era yo, sino otro". Ahora bien, en expresiones semejantes debemos ver un nuevo uso metafórico, análogo al que percibíamos en la invocación de Rousseau al Yo profundo y al Yo superficial, porque en otro caso tales expresiones serían paradójicas. Parfit, sin embargo, no da el valor adecuado al uso literal del que se nutre este uso metafórico.
- 9 Naturalmente, el objeto intencional de los recuerdos es básicamente el hecho recordado. Pero es constitutivo de todo estado rememorativo que el hecho recordado haya sido objeto intencional del mismo sujeto que tiene el estado rememorativo. Esto no garantiza, sin embargo, que al recordar algo recuerde el tipo de estado intencional originalmente asociado a lo recordado. Puedo recordar la acción de una persona sin recordar si fui testigo de esa acción, me la contaron o la leí. Pero aun con esta restricción, resulta claro que al recordar algo que ocurrió tengo la pretensión no sólo de que eso ocurrió, sino que supe (de un modo u otro, y con un variable grado de conciencia) que ocurrió.
- 10 Cfr. la contribución de Sydney Shoemaker en Shoemaker & Swinburne: 1989, *Personal Identity*, Oxford, Basil Blackwell, p. 67-133. La forma del argumento corresponde a la definición de "continuidad psicológica" propuesta por D. Parfit, op. cit., p. 206-7.
- 11 Naturalmente, sólo algunos tipos de amnesia resultan realmente embarazosos para la tesis neolockeana. Tras una contusión cerebral se produce una amnesia retrógrada que afecta -en mayor o menor amplitud- al tiempo inmediatamente anterior a la contusión. El sujeto contusionado no recuerda después lo que aconteció en ese paréntesis, pero sigue recordando lo que antecedió al paréntesis. Como durante tal paréntesis de tiempo ese sujeto recordaba eventos de su pasado no inmediato, y como ahora sigue recordando esos mismos eventos propios, una pequeña y razonable reformulación de la mencionada tesis neolockeana permitiría preservar sin cisura alguna la identidad personal del sujeto antes de la contusión y después de ésta. El mismo criterio se podría aplicar a casos de amnesia anterógrada como el síndrome de Korsakoff, donde a partir del momento en que se desencadena la dolencia se conservan siempre los recuerdos relativos al tiempo anterior a ese momento, pero se tiene una memoria muy precaria de todo el tiempo posterior a él. Más espinosos resultan en cambio los llamados "estados de fuga", en los que un grave trauma emocional determina una completa pérdida de memoria. Cuando después de un tiempo ésta es recuperada, no se recuerda inicialmente nada de lo que ocurrió en el periodo amnésico, que queda así disociado en una isla temporal. Según la tesis neolockeana, el sujeto amnésico no tendría la misma identidad personal que el sujeto antes del trauma y el sujeto que se ha recuperado del trauma. Como por otra parte el sujeto puede, con ayuda de una terapia, recuperar recuerdos del periodo amnésico, a tenor de dicha tesis esa recuperación misma conferiría extrañamente una nueva identidad personal al sujeto del periodo amnésico.
- 12 Por otra parte, hemos de considerar a los propios estados subconscientes como peculiares estados de la conciencia. No siendo estados conscientes, su



singularidad estriba, sin embargo, en que pueden llegar a ser conscientes. Eso distingue sustancialmente, por ejemplo, la categoría de mis inapercibidos resentimientos, de la categoría de mis inapercibidas sinapsis neuronales.

- 13 Pensar pRq presupone una comprensión de posibilidades como pRs, pRt, pRu..., o sRq, tRq, uRq..., o pR's, pR''s, pR'''s..., y la comprensión de que ciertas relaciones no son posibles.
- 14 Cuando, tras una reflexión, hacemos expresas estas condiciones del sentido de nuestros estados de conciencia, de modo que ellas mismas sean objeto directo de un estado de conciencia, su propio sentido se supedita a su vez a nuevas condiciones análogas.

Con la dicotomía, de nuevo cuño, entre "ideas" y "creencias", Ortega hacía referencia a la distinción entre esas condiciones de los estados de conciencia y los propios estados de conciencia. Lo que Ortega estipuló llamar "creencias" serían condiciones de esa laya, mientras que "ideas" serían estados de conciencia bien manifiestos. Cfr. J. Ortega y Gasset: *Sobre la razón histórica*, OC, vol. XII, p. 178 y ss., e *Ideas y creencias*, OC, t. V, passim. El tema, de conocida raigambre fenomenológica, ha sido recuperado sugerentemente por J. Searle (cfr. *Intentionality*, op. cit., p. 141-160, y *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992, p. 175-197) y por Jürgen Habermas (cfr. 'Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt', in *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988).

- 15 Esto no significa que cada creencia o deseo propio esté causado por creencias o deseos propios previos. Sólo significa que, independientemente de su origen, se entretujan con otras creencias y deseos propios en conexiones que pueden dar ocasión a otras creencias y deseos (y acciones) propios, y que en cualquiera de los casos cada creencia o deseo propio adquiere un tono modal especial en virtud de las creencias o deseos propios precedentes. Sobre este punto, véase más abajo el apartado 5.
- 16 Entre las imaginables alteraciones de las condiciones ordinarias de la identidad personal una resulta particularmente embarazosa y ha dado pie a sutiles discusiones (Cfr. p. ej., Robert Nozick: 1981, *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press, p. 27-71). Es el caso por ejemplo en que, a través de cualquier fantástico procedimiento, la relación interna que en un cuerpo A liga ciertos estados de conciencia hasta el momento t como identidad personal x es transmitida adicionalmente a un nuevo cuerpo B (un caso de "branching"). A partir de t, con nuevas experiencias, las identidades personales asociadas a A y B se diferenciarían necesariamente de modo paulatino (se generarían dos cursos divergentes de relaciones internas). Pero cualquier nuevo estado de conciencia de A o de B sería un estado de conciencia de la misma identidad personal x que estaba constituida antes de t. En esas circunstancias (en contraste con las que determinaban el caso del ladronzuelo que luego se convierte en oficial y acaba siendo general), una relación de identidad personal entre estados de conciencia *no sería transitiva* (no sería una identidad normal: vid. por ejemplo D. Lewis: 1976, 'Survival and Identity', in A.O. Rorty (ed.): *The Identity of Persons*, Berkeley, University of California Press, p. 24 y ss.). Robert Nozick encuentra preferible sin embargo aplicar una medida de máxima semejanza y continuidad causal ("the closest continuer view"), y reconocer a partir de t sólo en A la continuación de la identidad personal x que encarnaba A antes de t (op. cit., p. 37). Después de t el sujeto con el cuerpo A sobrepujaría en continuidad con x al sujeto con el cuerpo B gracias al añadido de semejanza y contigüidad corporal. Como el criterio que aquí aplicamos es "interno", no tomamos en consideración ese añadido. La posición filosófica actualmente más extendida sostiene que los casos hipotéticos de



ramificación (branching) o de fisión (que tendría lugar si un humano se reprodujera como una ameba, o si dos partes idénticas de su cerebro fueran transplantadas con éxito a dos cuerpos diferentes) no preservan la identidad personal aunque preserven la continuidad psicológica. Según nuestro criterio, en cambio, lo pueden hacer (mucho más turbios resultan los inversos casos hipotéticos de fusión, donde dos individuos se funden en uno). La llamada identidad personal es anómala. Dado que no está basada en la persistencia de un Yo sustancial, y dado que -como veremos- no requiere necesariamente continuidad de singularizadas convicciones y actitudes, y es compatible con cambios radicales e inusitados, la identidad personal no es una genuina identidad: es simplemente la relación interna mencionada.

- 17 Acerca de la significación ontológica de la "convención T", véase Manuel Serrano: 1993, 'Realidad e Interpretación', *Arbor* 566, 99-110, e 'Idealismo trascendental y realismo empírico', *Crítica* 74, México, 1993, p. 65-105.
- 18 Naturalmente, no sólo las narraciones son selectivas, también lo son las descripciones o los protocolos... Lo que quiero decir en este punto es que una identidad personal se configura en la forma selectiva que es peculiar a las narraciones.
- 19 Daniel Dennett ha afirmado que el Yo es un *centro de gravitación narrativo* (*Consciousness Explained*, London, Little, Brown & Company, 1991, cap. 13). Al igual que Dennett, no creo que este Yo sea objetual (al menos, como luego intentaré aclarar, en un nivel especial en que se articula la autonarración). Pero intitularlo como "ficción" (biológicamente útil) induce a cierta confusión. Las historias tejidas desde ese "centro de gravitación" tienen por lo común una pretensión de veracidad y no son forzosamente ficticias. Cuando esas historias son verídicas, requieren en cualquier caso un centro de gravitación narrativo. El carácter objetual (referencial) de ese centro es ficticio. Pero el centro mismo no es propiamente ficticio: es una inapelable condición sintáctica de la realidad de la historia.
- 20 El ejemplo es de David Lewis, quien lo discute en 'Attitudes «de dicto» and «de se»', *The Philosophical Review* 88, 1979, p. 513-543.
- 21 Ortega ha argumentado acerca de este punto en *El hombre y la gente*, op. cit., p. 149 y ss. La obra de George Mead es, naturalmente, la referencia más habitualmente considerada a este respecto. Mead articula su tesis sin embargo en términos cuestionables. Las objeciones que cabe dirigir a la tesis de Mead afectan también a la moderna reelaboración promovida por Jürgen Habermas de esa tesis. (Vid. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 187-242). Dicho sea muy sucintamente: no cabe reducir, como sugieren Mead y Habermas, la autoconciencia a relaciones intersubjetivas, del mismo modo que no cabe reducir las segundas a la primera. Conocerse a sí mismo y conocer los estados psicológicos de los otros son modos de conocimiento interdependientes, pero mutuamente irreducibles. D. Davidson ofrece un penetrante argumentación al respecto en su 'Three Varieties of Knowledge, in A. Griffiths (ed.): 1991, *A.J. Ayer: Memorial Essays*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 153-166.
- 22 Desde otro ángulo distinto, esa contraposición es también en cierto modo comparable a otras contraposiciones de evidencia más perogrullesca. Sabemos, por ejemplo, que el mundo estaba ya ahí, con sus días y sus noches, -y aún atrás, en una larga noche- antes de que un homínido enhiesto empezara a parlotear. Sin embargo, todo lo que llegamos a saber sobre esos primigenios estados mundanos -en los que el mundo no era mundo para nadie- presupone el ya alcanzado estadio verbal. Igualmente, sabemos que hasta cierta imprecisa fase de nuestra



- maduración infantil no nos comunicamos como hablantes competentes. No obstante, todo lo que podamos llegar a saber (y dijérase que algo es) sobre ese reservado estadio inicial, presupone ya una completa competencia lingüística. El mundo precede al homínido parlante, el balbuceo del infante a la competencia de hablante del lingüista, y la sociedad a la autoconciencia, pero esa precedencia sólo se puede intelegir desde el estadio precedido.
- 23 Cfr. D. Parfit, op. cit., p. 207, R. Nozick, op. cit., passim, y D. Lewis, 'Survival and Identity', op. cit., p. 18.
- 24 Cfr. S. Shoemaker, op. cit., p. 90.
- 25 Esto no entraña que tales eventos de conciencia no tengan causa alguna, sino sólo que no podemos dar ningún plausible contenido intencional a esa causa.
- 26 Ortega y Gasset, J.: *Historia como sistema*, OC, T. VI, p. 37.
- 27 Vid. Ortega, *Sobre la razón histórica*, op. cit., p. 212 y ss.
- 28 En particular en las sociedades modernas, esto genera *inquietud* propia. Cada uno, sobre todo en la juventud, se contempla a sí mismo como proyecto o aspiración, como un "hacerse" esto y lo otro donde las vicisitudes pasadas son episodios de una historia abierta. Ciertamente, esta inquietud por uno mismo es un rasgo reflexivo de la identidad personal que en la tradición lockeana sólo ha merecido una atención tangencial. Cf. Charles Taylor: 1989, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, p. 49 y ss.
- 29 Una interesante reelaboración de estos tópicos heideggerianos se encontrará en la obra de Ernst Tugendhat *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 164-245.
- 30 Una extendida concepción de la subjetividad liga ésta, en forma especial y exclusiva, a este tipo de eventos insospechados, a actos que se salen de la norma o sorprenden. De acuerdo con tal concepción, la subjetividad es fundamentalmente cosa de inopinados chispazos: heroicidades, genialidades, anomalías... La subjetividad es concebida como la excepción dentro de la rutina de lo convencional y de lo esperable. Esta familiar noción extrema de la subjetividad, según la cual "ser yo" consiste en ser todo lo contrario de lo que los demás esperan que uno sea, no coincide, obviamente, con la noción de identidad personal, que no puede ser tan restrictiva y ha de cubrir tanto al contable como al poeta, al ciudadano de una sociedad tradicional, de estamentos firmes y rígidos papeles sociales, y al ciudadano de una sociedad moderna, liberal y abigarrada.
- 31 Cierta tradición metafísica niega que un acto de un agente sea libre no sólo si, por ejemplo, la causa de ese acto es otro agente distinto, sino también si tal acto está simplemente determinado por creencias y deseos del agente mismo del acto (Vid. Roderick M. Chisholm: 1978, 'Die menschliche Freiheit und das Selbst', in Ulrich Pothast (ed.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 71-87). De esta tradición nos distanciamos en dos puntos: En primer lugar, las acciones interpretables que no están directamente determinadas por los deseos y creencias previos del agente, están sin embargo directamente determinadas por un deseo actual del agente. En segundo lugar, una tal definición de acción libre implicaría que todos los actos que, una vez realizados, hemos de ver como consecuencia lógica o causal de las creencias y deseos previos del agente no son actos responsables (lo que significaría una extravagante restricción de la idea de libertad). Dicha tradición, sin embargo, contiene la acertada intuición de



que ninguna constelación *actual* de creencias y deseos implica acciones posteriores.

- 32 El uso referencial de "aquí" y "ahora" contiene también un tácito uso referencial de Yo. Mediante ese uso, discrimino un lugar espacial o un momento temporal como el lugar que yo ocupó al decir "aquí", o como el momento en el que yo hablo al decir "ahora".
- 33 Más problemáticas que las anteriores son otro tipo de proposiciones ligadas a usos expresivos. La infalibilidad es una característica de proposiciones tales como "yo tengo dolor de cabeza". Al emitirlas, la verdad está garantizada con el cumplimiento de la condición de sinceridad de la emisión. Wittgenstein pretendió que en esto se diferenciaban estas proposiciones de las proposiciones anteriores y negó con este fundamento que el Yo presente en ellas fuera referencial (Cfr. L. Wittgenstein: 1958, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, p. 66-67). Ahora bien, si es así que ese Yo no es referencial, la razón de ello no puede cifrarse en la infalibilidad de la proposición que lo incluye, porque si anuncio "yo estoy aquí" me identifico claramente y, sin embargo, la proposición que emito es también infalible -y no expresiva. Según una sugerencia de Wittgenstein, dada una proposición de uso expresivo como la mencionada, podríamos reformularla con exclamaciones exentas de pronombres y verbos, lo que manifestaría perspicuamente el carácter no objetual del Yo mencionado en la proposición original. A este tenor, lo mismo que digo con "tengo dolor de muelas" podría decirlo con "¡qué dolor de muelas!". La dificultad que embaraza a esta explicación estriba sin embargo en que esta última no es necesariamente una expresión reflexiva. Si veo a Juan gimiendo, con un carrillo hinchado y una bolsa de hielo sobre ese carrillo puedo proferir esa expresión igualmente. La expresión susodicha no reduce entonces a nuevos términos la proposición original, sino que tal expresión tiene un carácter reflexivo en tanto pueda ser interpretada en los términos de la proposición original. Si esa exclamación es proferida con intención comunicativa, hago tácita referencia a mí mismo: subrayo, con un fin perlocucionario u otro, *mi* dolor de muelas, que probablemente contrasta con la aparente salud dental de los que me circundan. Mas si pienso en lo molesto que es mi dolor de muelas o me desespero por ese dolor, aunque ciertamente me refiero intencionalmente al dolor no hay un claro sentido en el que me autoidentifique, o identifique que ese dolor es mío. La reflexividad de ese pensamiento o de esa desesperación no se constituye a través de una identificación referencial, sino en virtud de una relación interna entre el sentimiento de dolor y otros estados mentales previos y posteriores.
- 34 La conexión entre autoidentificación y espacialidad es el punto central de las reflexiones de Gareth Evans sobre la autorreferencia personal en *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, p. 205-267. La facilidad con la que nos podemos imaginar una discontinuidad corporal propia -acreditada por innumerables ejemplos literarios- se contrapone en este sentido a la dificultad de imaginar que no tenemos localización espacial alguna.
- 35 Como la identidad personal está espacialmente determinada y tal identidad requiere un Yo articulador, si es así que este Yo no es un objeto cabe en cambio que sea una *propiedad* del objeto corporal (u objetos corporales, si se produce fisión) ligado al curso de la identidad personal articulada por tal Yo. Esta tesis es avanzada por Nozick (op. cit., p. 110-114) en el marco de una visión de la identidad personal distinta a la nuestra. En tal caso, el Yo realizativo que es antecedente elíptico de todo Yo referencial, sería un atributo del cuerpo denotado por éste.



- 36 En la tradición kantiana el carácter no referencial del Yo está conectado con la idea del Ego transcendental. Cuando se pone el acento en esta conexión, el "yo pienso" que acompaña a todas nuestras representaciones se desvincula aparentemente de la identidad personal. No es referencial entonces en tanto no es un objeto de experiencia, sino una condición de toda experiencia intencional: no sólo de las mías, sino también de las de cualquier otro. El wittgensteniano "sujeto metafísico" que no existe en el mundo, sino que es un límite del mundo, tiene un grado de generalidad análogo (Cfr. *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, Suhrkamp, 5.631, 5.632, 5.641. Igualmente, Jaakko Hintikka: 1966, 'On Wittgenstein "Solipsismus"', in I. Copi (ed.): *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 157-161). En el mismo sentido, Thomas Nagel llama "yo objetivo" al Yo ligado a pensamientos formados en empresas cognitivas objetivas (*The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, p. 60-66). Ahora bien, es importante subrayar que aún en este nivel de generalidad el Yo es determinante en la constitución de una identidad personal: articula en cada caso una sucesión *individual* de pensamientos objetivos. En razón de ello, son sujetos particulares quienes tienen éxitos o fracasos epistemológicos, o confirman o disipan dudas, o elaboran proyectos y los realizan.

**Manuel García Serrano** es, desde 1993, profesor de Angléstica/Romanística de la Universidad de Kassel, integrado en el Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Philosophische Grundlagenprobleme. Ha sido también profesor en la Universidad de Oviedo y ha publicado artículos entre los que destacan 'Idealismo empírico e idealismo trascendental', *Crítica*, México, 1993; 'Racionalidad común', *Analogía*, México, 1993; 'Realidad e interpretación', *Arbor*, 1993; 'Abstracciones ilustradas', *Isegoría*, 1993; 'Verdad y competencia pragmática', *Manuscrito*, Brasil, Campinas, 1995; 'Yo, sustancia y causas', *Diálogo*, 1996; etc. Sus principales áreas de interés son la metafísica y la ética.