

MODELOS DE IDENTIDAD. HERMENÉUTICA, FILOSOFÍA ANALÍTICA Y EL CUASI-BUDISMO DE DEREK PARFIT

Identity models. Hermeneutics, analytical philosophy and quasi-Buddhist Derek Parfit.

Juan Manuel Cincunegui¹ (Universitat Autònoma de Barcelona).

manucincunegui@gmail.com.

Resumen

Las versiones hermenéuticas de la identidad que defienden autores como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Paul Ricoeur, se enfrentan (1) a otras versiones hermenéuticas como la de Richard Rorty, quien se adhiere a una noción de contingencia radical; y (2) a ciertas concepciones reduccionistas de la tradición analítica, como las defendidas por Derek Parfit, quien pretende explicar la identidad humana sobre la base exclusiva de acontecimientos impersonales.

Pese a las coincidencias entre las posiciones de Rorty y Parfit en lo que respecta a su enfrentamiento a las ontologías positivas, sus posiciones no son equiparables. De la noción de contingencia radical de la identidad humana, Rorty pretende extraer consecuencias éticas para determinar el estatuto de los agentes. Parfit, en cambio, utiliza su “descubrimiento” para separar de modo radical la supuesta conexión entre identidad y moralidad.

La pretensión del autor oxoniense de establecer paralelismos entre su versión utilitarista basada en la indeterminación y la vacuidad de nuestra identidad y la noción budista de “no-yo”, nos obliga a abordar críticamente las posturas reduccionistas y no reduccionistas de dicha tradición.

PALABRAS CLAVE: RICOEUR, PARFIT, IDENTIDAD NARRATIVA, IDENTIDAD PERSONAL, ANATMAN, BUDISMO, TSONGKHA-PA.

Abstract

¹ Licenciado y Doctor en Filosofía. Universidad Ramon Llull, Barcelona, España.
NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

The hermeneutical versions of identity defended by authors such as Alasdair MacIntyre, Charles Taylor and Paul Ricoeur are confronted (1) to other hermeneutical versions, as the one defended by Richard Rorty, who is an adherent to a notion of radical contingency. And (2) to some reductionist conceptions coming from the Analytical Tradition, as the one defended by Derek Parfit, who explains human identity exclusively on the bases of impersonal events. Although we can establish coincidences between Rorty's and Parfit's positions due to their common confrontation to positivist ontologies, their positions are not equivalent. From the notion of radical contingency of human identity, Rorty pretends to infer ethical consequences for the determination of the status of agents. Parfit, in contrast, use his "discovery" to negate the connexion between identity and morality.

The pretension of the Oxonian philosopher to establish a parallelism between his utilitarian version of Ethics based on the indeterminacy and emptiness of our identity, and the Buddhist notion of "no-I", compel us to approach critically the reductionist and non-reductionist versions of this Tradition.

KEYWORDS: RICOEUR, PARFIT, NARRATIVE IDENTITY, PERSONAL IDENTITY, ANATMAN, BUDDHISM, TSONGKHA-PA.

El problema de la unidad de la vida

En este artículo abordaremos el debate abierto entre Paul Ricoeur y Derek Parfit. En *Sources of the Self*, Taylor menciona de manera explícita la obra de Parfit y ofrece algunos argumentos en contra de su teoría de la identidad en el marco de su discusión a propósito de la "unidad de la vida". Según Taylor, Parfit defiende una versión según la cual la vida humana no debe considerarse *a priori* unitaria. O, para decirlo de otro modo, que la identidad personal no necesita definirse en términos de la totalidad de una vida. Para Parfit es perfectamente defendible establecer diferentes personas en vista a las instancias (convencionalmente determinadas) de las experiencias en un continuo. Por ejemplo, hacer de las instancias de adolescencia y de madurez bases para el establecimiento de dos personas intrínsecamente diferentes.

Alasdair MacIntyre es una de las principales fuentes de Taylor en su **NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

tratamiento de la noción de la “unidad de la vida”. También la crítica de Paul Ricoeur a Derek Parfit es deudora del tratamiento de MacIntyre sobre la cuestión, como se evidencia en el sexto estudio de *Soimême comme une autre*, titulado “El sí y la identidad narrativa”.

El capítulo 15 de *AfterVirtuelo* inicia MacIntyre señalando que la noción de “unidad de la vida” orientada teleológicamente se encuentra, en la modernidad, con dos serios obstáculos, uno de ellos social y el otro filosófico. Sobre el primero MacIntyre repite la conocida caracterización de la modernidad en términos de un proceso de fragmentación de las esferas de la vida que insiste en la distinción en detrimento de la unidad. Con respecto a los obstáculos filosóficos, MacIntyre identifica, por un lado, la filosofía analítica, que explica la conducta humana de manera atomista y descompone la complejidad de las transacciones en sus elementos simples; y, por el otro, la teoría sociológica y el existencialismo sartreano que conciben al individuo en abstracción de los roles que representa, hasta el punto de ofrecer una imagen de la vida que resulta de la agregación aleatoria de episodios sin conexión significativa, lo cual, de acuerdo con MacIntyre, supone una noción del yo que niega cualquier soporte a las virtudes aristotélicas en las que él está interesado. Según nos dice, el concepto premoderno de virtud está conectado con una noción del yo “cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte, como comienzo, desarrollo y fin de la narración”²

Pese a los obstáculos, MacIntyre identifica una serie de ejemplos que ponen en evidencia una comprensión natural de la identidad narrativa. Uno de ellos es el modo en el cual, frente a toda conducta humana, somos conscientes que nos es dada una caracterización múltiple de la misma en vista al entramado de intenciones próximas y remotas que la precipitan. A su vez, reconocemos que esas intencionalidades sólo resultan inteligibles en el marco situacional que, como agentes, compartimos con los demás. Cualquiera sea el tipo de “situación” de la cual hablemos, ésta siempre pertenece a una o más historias donde se ubican los agentes.

² MACINTYRE, Alasdair. *AfterVirtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984, p. 208.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

MacIntyre sostiene que es posible categorizar las diversas intencionalidades que se congregan en la conducta del agente en vista a su primordialidad en la esfera moral del individuo. Cuando pensamos en una acción determinada, como la que ahora mismo estoy realizando, es posible ofrecer un conjunto de respuestas compatibles: “escribe una frase”, “redacta un texto filosófico”, “contribuye al debate en torno a la identidad”, “intenta ganar una cátedra”. Dice MacIntyre:

Las intenciones a corto plazo sólo pueden hacerse inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo; y la caracterización de la conducta en términos de intenciones a largo plazo sólo puede ser correcta si algunas de las caracterizaciones de intenciones en términos a corto plazo son correctas. De ahí que la conducta sólo se caracterice adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con ellas³.

De este modo, la narrativa ordena causal y temporalmente las relaciones constitutivamente interdependientes que se establecen entre intenciones, creencias y situaciones.

En su estudio sobre el conductismo en psicología⁴, Charles Taylor promueve una concepción de la acción que se encuentra en las antípodas de las nociones reduccionista de autores como B.F. Skinner, para quienes una ciencia del comportamiento consiste en teorizar sobre el mero movimiento físico no interpretado. Aquí, en cambio, una acción particular resulta ininteligible independientemente de las intencionalidades del agente, el marco social donde estas intenciones encuentran su sentido y el despliegue histórico donde se ubica dicha conducta. De este modo, dice MacIntyre, “cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas”⁵.

A diferencia de lo que ocurre con los filósofos analíticos que presuponen viable la individualización por abstracción de las acciones, MacIntyre conecta

³ MACINTYRE, *op. cit.*, p. 208.

⁴TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

⁵MACINTYRE, *op.cit.*

NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

estrechamente el concepto de acción con la categoría de inteligibilidad, lo cual implica oponerse a la noción, presupuesta por los filósofos analíticos, que permitiría la individualización neta de una acción. Y esto debido a la condición ineludible del contexto en la tarea de hacer inteligible una acción particular. MacIntyre señala que autores como Derek Parfit han señalado acertadamente la oposición entre “el criterio de identidad estricta, que es una disyuntiva de todo o nada [...] y las continuidades psicológicas de la personalidad que son un asunto de más o menos”. Dice MacIntyre:

Lo fundamental para los seres humanos, como personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad – o mi carencia de ella – en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje⁶.

De acuerdo con MacIntyre, los filósofos John Locke y David Hume intentaron dar cuenta de la identidad personal en término de estados o acontecimientos psicológicos. Sus herederos, los filósofos analíticos, “han luchado con la conexión entre estados y acontecimientos y la identidad estricta (...) Ni los unos ni los otros han visto que se había omitido el trasfondo”, que lo proporciona el concepto de relato y la clase de unidad de persona que el relato exige. Según MacIntyre, el concepto narrativo del yo requiere tomar en consideración:

1. Lo que soy en cuanto a lo que (justificadamente) entienden de mí los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta la muerte; y
2. Lo que soy en cuanto al tema de una historia que es la mía propia y de nadie más, que tiene su propio y particular significado.

Esto último significa ser responsable de las acciones y experiencias que

⁶ MACINTYRE, *op. cit.*, p. 217.

componen una vida narrable. Es decir, estar abierto a dar cuenta de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido, o lo que uno presencié.

Por lo tanto, la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias⁷.

La posición parfitiana es deudora de la comprensión lockeana y humeana sobre la identidad, no sólo en el contenido, sino también en la forma argumentativa que adopta. La característica central de este tipo de modelo argumentativo es la atención especial que presta a un conjunto de intuiciones que se establecen sobre la base de las perplejidades que se siguen de la relación mente/cuerpo derivadas de la metafísica cartesiana.

Según Taylor, la objeción principal a esta aproximación es la comprensión del sí de la persona como una entidad de localización simple que puede ser convertida en objeto de conocimiento puntual. Para Locke lo esencial es la autoconciencia, lo cual no coincide en modo alguno con la noción de identidad que defiende Taylor, para quien el sí de la persona es algo que sólo puede existir en un espacio de cuestiones morales.

Todo lo que queda de la noción de que el yo es esencialmente un objeto significativo para sí mismo es este requisito de la autoconciencia. Pero lo que no se ha tenido en cuenta es precisamente *lo que importa*. El yo se define en términos neutros, fuera de cualquier marco de referencia esencial de preguntas. Por supuesto que Locke reconoce que no somos indiferentes a nosotros mismos; pero no tiene la menor idea del yo como un ser que, esencialmente, se constituye debido a un cierto modo de autopreocupación, en contraste con la preocupación que necesariamente tenemos por las cualidades de nuestras experiencias como placenteras o dolorosas⁸.

De acuerdo con Taylor, este sentido neutral de la persona corresponde a

⁷ *Ibíd.*, p. 218.

⁸ TAYLOR, Charles. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 49.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

la aspiración lockeana de un sujeto desvinculado de control racional, al que Taylor llama el “yo puntual o neutral”. Según Taylor, este yo se define abstrayéndolo de cualquier inquietud constitutiva⁹. De esto se sigue que la única propiedad esencial que puede predicarse del mismo es su autoconsciencia.

Este es el yo que Hume se propuso encontrar y que, predeciblemente, no encontró. Y ésta es básicamente la misma noción del yo con la que trabaja Parfit, una cuya “identidad en el trascurso del tiempo simplemente implica [...] la conexión psicológica y/o continuidad psicológica con la causa adecuada¹⁰.

Como ha señalado Taylor, si concebimos al yo de manera neutral, resulta indiferente como lo contamos. La práctica decompositiva aplicada a los entes inanimados trae como consecuencia la proliferación de entidades donde antes sólo había una. Sin embargo, no resulta convincente aplicar una metodología semejante a los seres humanos, justamente porque no podemos considerarlos meros objetos neutrales. Insistimos: existimos en un espacio de cuestiones, en el seno de ciertas preocupaciones constitutivas, lo cual conlleva aprehender la forma de nuestra vida como una totalidad.

Taylor nos recuerda, siguiendo a Heidegger¹¹, que la significación respecto al lugar donde nos encontramos y respecto a aquello que somos, sólo puede surgir a partir de una comprensión acerca de cómo hemos llegado donde estamos o cómo hemos devenido lo que somos. El sentido de sí es el de un ser que crece y deviene. Eso implica una historia, la de nuestras maduraciones y regresiones, nuestras superaciones y derrotas. Es decir, la autocomprensión es necesariamente temporal, e incorpora una dimensión narrativa con la cual pretendemos, incluso, redimir el pasado, “hacerlo parte de una biografía que muestre un sentido y propósito”, transformándolo en una

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹¹ Aquí nos referimos, fundamentalmente, a la importancia que tiene para todo el desarrollo de la filosofía contemporánea *Ser y Tiempo*, cuyo propósito consistió en renovar la pregunta sobre el sentido del ser, sobre el trasfondo del tiempo entendido como temporalidad originaria, y por ello como horizonte ineludible de toda comprensión del ser.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

unidad significativa¹².

Por lo tanto, el debate que sigue a continuación gira en torno a la posibilidad o no de considerar convincentes los escenarios planteados por la teoría analítica de la identidad. O, para decirlo de manera inversa, alrededor de la consideración acertada o no de la convicción de que existe algo “como una unidad *a priori* de la vida humana a lo largo de toda su extensión”¹³.

i. Crítica inicial a la perspectiva analítica

Para Taylor, nuestra identidad (1) se encuentra conectada de manera esencial con el sentido del bien, y (2) se alcanza exclusivamente entre otros yos. Existe una conexión ineludible entre las diferentes condiciones de la identidad y el hecho de que nuestra vida tenga sentido. No podemos evitar orientarnos hacia el bien, y establecer nuestro lugar de manera relativa a ello, lo cual conlleva una comprensión de nuestra vida eminente e ineludiblemente narrativa.

Si esto es así, la posición defendida por autores como Locke y Parfit resulta insostenible, puesto que desatiende condiciones estructurales constitutivas de quienes somos. Sin embargo, como intentaremos demostrar, eso no implica un juicio de condena absoluta hacia dichas aproximaciones. Como el propio Taylor reconoce, los escenarios imaginados por ellos nos alertan acerca de las condiciones necesarias de la unidad de la vida.

Como ha señalado Schechtman, las cuestiones de la identidad personal tienen especial relevancia en relación con nuestras prácticas e intercambios cotidianos. De tal manera que resulta comprensible cierta expectativa por parte del público no especializado a que el tratamiento que se hace de estas cuestiones ofrezca respuestas a algunos de los temas acuciantes que implica la identidad personal en el mundo real. Sin embargo, la filosofía analítica contemporánea, lejos de responder a estas expectativas, se contenta con una explicación extremadamente abstracta, técnica y especializada, que resulta limitada, incluso, a la hora de explicar el porqué de la significación del asunto

¹² *Ibíd*, p. 50.

¹³ *Ibíd*, p. 51.

para nosotros.

Comenzaremos ocupándonos en bosquejar, brevemente, los trazos generales de la perspectiva analítica y las críticas que han suscitado las discusiones en torno a la identidad personal en el escenario angloparlante.

Los críticos de la teoría y práctica analítica, en lo que respecta a esta cuestión, coinciden en que la noción objetivante a la que apuntan sus contrincantes en el debate resulta inadecuada para articular toda la complejidad del fenómeno estudiado, y ofrecen como contrapartida una aproximación narrativa a la constitución del sí de las personas. Se trata, según estos críticos, de una confusión categorial que tiende a presentar el tema debatido de manera simplificada.

Schechtman ha aducido, por ejemplo, que el fracaso último del modelo analítico se debe a que, pese a la insistencia de estos teóricos en tratar la identidad personal como una cuestión monolítica, se trata más bien de un conjunto de problemas que surgen en diferentes contextos, con diversa significación y, por ello, con necesidad de diferentes clases de respuesta. La raíz de la confusión, nos dice, es mezclar dos tipos diferentes de temas, que ella presenta del siguiente modo: (1) las cuestiones referentes a la reidentificación; y (2) las cuestiones en torno a la caracterización de las personas. Dice Schechtman:

La mayoría de teóricos de la identidad confunden dos cuestiones significativamente diferentes, que llamo respectivamente, la cuestión de la reidentificación y la cuestión de la caracterización. La primera es la cuestión en torno a qué hace que una persona en tiempo t2 sea la misma persona en tiempo t1; la otra es la cuestión acerca de cuáles creencias, valores, deseos, y otras características psicológicas hacen a la persona que es. La cuestión de la reidentificación, por lo tanto, se refiere a la relación lógica de la identidad, mientras que la cuestión de la caracterización se refiere a la identidad en el sentido de lo que llamamos en general, siguiendo a Erikson, un “crisis de identidad”¹⁴.

Schechtman cree que la confusión en la demarcación entre estos dos

¹⁴ SCHECHTMAN, Marya. *The Constitution of the Selves*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1996, pp. 1-2.

conjuntos de problemas conlleva, como consecuencia, que los teóricos de la reidentificación realicen transposiciones inválidas que acaban socavando sus propias formulaciones. De acuerdo con ella, estas transposiciones parecen justificarse sobre la base de una aprehensión prefilosófica fuerte que percibe las cuestiones sobre la identidad directamente conectadas con cuatro características básicas de la personalidad: la supervivencia, la responsabilidad moral, el autointerés y la compensación. Dice Schechtman:

Creemos que los hechos acerca de la identidad son cruciales a la hora de determinar la responsabilidad moral – que una persona puede considerarse responsable de sus propias acciones. También sentimos que hay una *clase* particular de intereses que resulta racional que tengamos respecto a nuestro propio futuro. Aunque es posible que atendamos a otras personas tanto como cuidamos de nosotros mismos, hay un *tipo* de interés que sólo tenemos verdaderamente hacia nosotros mismos. Debido a este autointerés, hechos acerca de la justicia compensatoria están conectados también a la identidad. Una persona sólo es compensada por sus sacrificios por los beneficios que le resultan favorables. Quizá lo más central sea, sin embargo, la conexión entre la identidad personal y la supervivencia. En circunstancias corrientes, la cuestión acerca de si uno continuará existiendo, no puede resultar indiferente¹⁵.

Evidentemente, nos dice Schechtman, existe una conexión directa entre estas cuatro características básicas y la identidad. Pero en este caso, la respuesta buscada no se encontrará en el ámbito de los teorizadores de la reidentificación, sino más bien entre aquellos otros que enfocan la cuestión intentando caracterizar la personalidad. Por lo tanto, es imprescindible mantener deslindadas las dos áreas de investigación, de tal modo que los asuntos relativos a las llamadas “cuatro características” antes mentadas, puedan ser estudiadas en un contexto apropiado.

En buena medida, este debate en torno al ámbito legítimo de discusión de un objeto como la identidad humana, no es más que un particular de una controversia mucho más amplia. Como señalamos en su momento, y como

¹⁵ *Ibíd*, p. 14.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

veremos respecto a la posición de Parfit, lo que subyace es la convicción de que la identidad humana puede y debe ser tratada como cualquier otro objeto del universo natural, y a través de un tipo de procedimiento común al utilizado por las ciencias naturales. Las razones que justifican esta posición son (1) la relevancia que tiene la epistemología moderna, (2) acompañada de cierta inclinación moral que resulta atractiva a muchos de nuestros contemporáneos.

En breve, el interés de los filósofos analíticos contemporáneos gira en torno a las condiciones de los objetos cambiantes a través del tiempo. Se trata de responder a la pregunta acerca de lo que hace que una entidad X persista a través del tiempo. El caso específico se resuelve por medio de la extrapolación del análisis general sobre la entidad de los entes a un objeto particular, en este caso, el individuo humano. Sin embargo, un tratamiento de este tipo no es el apropiado para explicar la importancia que tiene la cuestión de la identidad para los individuos concretos.

ii. Filosofías del sujeto

El análisis llevado a cabo por Paul Ricoeur en *Soimême comme un autre* tiene la virtud de articular conceptualmente la noción de identidad de tal modo que nos permite acceder a una versión más detallada de las intuiciones y clarificaciones llevadas a cabo por MacIntyre y Taylor sobre este tema.

En el prólogo de la obra mentada, Ricoeur señala tres objetivos filosóficos. En primer lugar, buscar un estatuto para el sí que eluda las alternancias de exaltación y humillación que afectan al yo en las filosofías del sujeto. En segundo lugar, intentar descomponer dos importantes significaciones de la identidad que suelen permanecer ocultas, y que son las que sugieren, por un lado, el término “mismo”, que puede presentarse como identidad-*idem* o mismidad y que hace referencia a la persistencia incambiada de las cosas a través del tiempo; a la cual Ricoeur opone la identidad-*ipse* o ipseidad que no implica en modo alguno una afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, aun cuando la ipseidad aporta modalidades propias, como ocurre con la forma descriptiva y emblemática de la *palabra dada*. En tercer lugar, Ricoeur ofrece de manera renovada la dialéctica del

Mismo y del Otro que permite un vínculo más estrecho, como el que sugiere el título de la propia obra: *Sí mismo como otro*.

Comencemos de manera esquemática abordando la cuestión prolegomenal, para luego centrarnos de forma más minuciosa en los estudios que se enfocan en la cuestión específica de la identidad personal y la identidad narrativa. Dice Ricoeur:

Me ha parecido que una rápida confrontación con la doble herencia – positiva y negativa – de las *filosofías del sujeto* podría constituir un prólogo apropiado para hacer comprender por qué la disputa del *Cogito* se considerará superada enseguida [...] Ciertamente es que otras disputas se ofrecerán en nuestro camino, en las que tendrán los principales papeles la dialéctica de la identidad-*ipse* y de la identidad-*ídem*, la de sí mismo y la de su otro. Pero las polémicas en que entonces nos habremos comprometido se situarán más allá del punto en que nuestra problemática se habrá separado de la de la filosofía del sujeto¹⁶.

En este sentido, lo primero, de acuerdo con Ricoeur, es definir la hermenéutica del sí en contraposición a las llamadas filosofías del sujeto, con las cuales nombra aquellas que, formuladas en primera persona, establecen la posición del yo de manera empírica o trascendental. Según Ricoeur, su aproximación pretende ser una superación de estas filosofías, en cuanto se sitúa a igual distancia de la apología del *Cogito* y de su abandono¹⁷.

A modo de ilustración, Ricoeur recurre a las filosofías de Descartes y de Nietzsche como extremos paradigmáticos de estos posicionamientos egológicos. Con respecto al primero, cabe recordar que la significación filosófica que concedemos al *Cogito* se deriva de su ambición fundacionalista. En el carácter hiperbólico de la duda que establece el espacio de exploración de las *Meditaciones* reconocemos este anhelo, que alcanza su cúspide con la hipótesis del engaño total encarnado por el genio maligno. Ahora bien, un proyecto de semejante radicalidad necesita de alguien que conduzca el proceso de la duda. Pero el sujeto de esta duda carece de anclaje, carece de

¹⁶RICOEUR, Paul. *Soi-mêmem comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1996, p. 14.

¹⁷*Ibid*, p. 15.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

cuerpo, se encuentra desligado de toda referencia espacio-temporal.

Desplazado respecto al sujeto autobiográfico del *Discurso del Método* – cuyo rastro subsiste en las primeras líneas de las *Meditaciones* –, el “yo” que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie¹⁸.

El yo de las *Meditaciones* es pura obstinación en querer dudar y voluntad de certeza y verdad. Esto distingue radicalmente a la duda cartesiana de la desesperación kierkegaardiana. Lo que la motiva es la voluntad de encontrar la verdad de la cosa misma. El trasfondo dialéctico que articula el proceso es el de la apariencia y el ser. “El embuste consiste, precisamente, en hacer pasar el parecer por el “ser verdadero”. Por la duda “me convengo de que nada ha sido jamás”; pero lo que quiero encontrar es “una cosa que sea cierta y verdadera”. ”¹⁹

A la pregunta por el *¿quién?* (*¿quién duda?*, *¿quién existe?*) se debe la primera certidumbre, de carácter existencial, en la *Segunda Meditación*. Pero debido a la indeterminación de la respuesta, Descartes le agrega una determinación respecto al *qué* de lo que soy. Es decir, a la naturaleza del yo, a la certeza de cuya existencia hemos accedido a través de la hipótesis del genio maligno. El “yo”, nos dice Ricoeur, pierde toda determinación singular y se hace pensamiento. El yo es ahora lo opuesto a lo que señala la identidad narrativa de una persona concreta: “No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del “yo” en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un “mismo” que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo”²⁰.

El resultado de la *Segunda Meditación*, por lo tanto, es una subjetividad sin anclaje a la que Descartes llama “un alma”, pero que, a diferencia de la noción tradicional, se reduce al acto simple y escueto de pensar. Aquí lo que se pretende es que el “yo existo pensando” se convierta en la primera verdad, a la

¹⁸ *Ibíd*, pág. 16.

¹⁹ *Ibíd*.

²⁰ *Ibíd*, p. 18.

que ninguna otra verdad antecede. Sin embargo, nos dice Ricoeur, si esta verdad ocupara realmente el lugar fundacional, del *Cogito* procederían todas las otras verdades. Pero esto no es lo que ocurre, porque del *Cogito* sólo puede extraerse una versión subjetiva de la verdad. Sobre lo “objetivo” Descartes necesita la demostración de Dios, la única, según él, que le “permitirá resolver la cuestión”.

De este modo, la *Tercera Meditación* trastoca el orden. Ahora la certeza del *Cogito* se encuentra en una posición subordinada con respecto a la veracidad divina, la “verdad de la cosa”.

Pero esta demostración, tal como es llevada en la *Tercera meditación*, invierte el orden del descubrimiento, u *ordo cognoscendi*, que debería conducir por sí solo, si el *Cogito* fuese en todos los aspectos verdad primera, del yo a Dios; después, a las esencias matemáticas; luego, a las cosas sensibles y a los cuerpos; y lo trastoca en favor de otro orden, el de la “verdad de la cosa” u *ordo essendi*: orden sintético según el cual, Dios, simple eslabón en el primer orden, se convierte en el primer anillo²¹.

De este modo, el *Cogito* se desliza, ontológicamente, a un segundo plano, a partir del reconocimiento de ese Otro “que causa la presencia en mí de su propia representación”. Entregado a sí mismo, dice Ricoeur, “el yo del *Cogito* es el Sísifo condenado a subir constantemente la roca de su certeza cuesta arriba de la duda”. Pero Dios viene a conferir esa certeza a la que el yo no puede acceder por sí mismo.

Pero el beneficio de la eliminación de la hipótesis del Dios mendaz, se ve oscurecida por una nueva duda (que articulan sus herederos):

O bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto lo que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento²².

²¹ *Ibíd*, p. 19.

²² *Ibíd*, p. 21.

Este es el temible dilema que dejara como herencia Descartes a la filosofía moderna, que a partir de entonces se caracterizará por su ineludible pendular entre las posiciones que pretenden resolver la encrucijada, o bien negando el sí del *anthropos*, o bien magnificándolo hasta convertirlo en incomprensible a la luz del hombre concreto, el que habla, el interlocutor, el hombre histórico, respondiente y responsable²³.

El otro extremo de las filosofías del sujeto lo encontramos en Nietzsche. En la cual el *Cogito* se ve arrinconado por la virulencia de la argumentación que lleva a la quiebra el proyecto de fundamentación cartesiano. Este ataque contra el *Cogito* cartesiano significa un ataque contra las filosofías del sujeto en su conjunto, a la pretensión exaltada de hacer de la filosofía una ciencia, es decir, en convertirla en una disciplina del fundamento. Una de las facetas de la estrategia nietzscheana se pone de manifiesto, de acuerdo con Ricoeur, en el énfasis que pone en mostrar la dimensión retórica inherente del lenguaje. Las filosofías del sujeto se caracterizaron desde el comienzo por pretender abstraer de su discurso toda mediación lingüística a favor de una concepción literalista, no figurativa de su propia actividad. Pero Nietzsche señala que es una pretensión falaz, debido a que los supuestos sobreañadidos retóricos (los tropos) son en realidad constitutivos, inherentes al funcionamiento del lenguaje más primitivo.

En su obra de 1873, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos presenta con una doble paradoja. Por un lado, nos ofrece la versión de la vida (en sentido no figurativo) como fuente de fábulas que se encuentran al servicio de su propio mantenimiento. Una "ilusión" que sirve de "recurso" a la vida para su conservación, una ilusión cuya cifra le ha sido arrebatada al hombre por la naturaleza, pero de la que Nietzsche pretende tener la clave en la noción de ilusión como *Verstellung*.

Por el otro, nos presenta con su propio discurso sobre la verdad como mentira que lo conduce al círculo paradójico del mentiroso. De acuerdo con Ricoeur, si hay algo que caracteriza a Nietzsche y lo distingue en buena

²³ *Ibíd*, p. 22.

medida de la mayoría de sus seguidores es la radical asunción por su parte de esta paradoja en lo que respecta a su propio discurso. Sin embargo, el argumento contra el *Cogito* no parece eludir el efecto deconstructivo desencadenado por su interpretación retórica de toda filosofía. “Así como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad”²⁴.

De lo cual, Ricoeur concluye que lo que a Nietzsche puede atribuirse en los fragmentos de los que aquí estamos hablando es una maldad más radical en el genio de su embustero de lo que el mismo Descartes había imaginado con el suyo. Pero esto no es suficiente para ofrecerle una escapatoria al dilema en el cual se encuentra su propia filosofía, que se debate entre excluirse a sí misma del reino universal de la ilusión, o sucumbir a éste. Cualesquiera sea la interpretación que ofrezcamos sobre nociones como las de la voluntad de poder, el superhombre, o el eterno retorno de lo mismo (sea como fieles o como ironistas) Ricoeur cree que lo dicho es suficiente para mostrar que el anti-*Cogito* nietzscheano no es lo contrario del *Cogito* cartesiano, como podría creerse, sino la destrucción del interrogante que el *cogito* pretende responder de manera absoluta.

Ricoeur cita el siguiente fragmento de Nietzsche de noviembre de 1887-marzo de 1888 que dice:

Mantengo [*ichhalte*] el carácter puramente fenoménico igualmente del mundo *interior*: todo lo que se nos *hace consciente* es, de un extremo a otro, previamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado – el proceso *real* de la “percepción” interna, el *encadenamiento causal* entre los pensamientos, los sentimientos, las apetencias, como el que hay entre el sujeto y el objeto, se nos ocultan absolutamente- y quizá sea pura imaginación²⁵.

Una proclamación de este tipo – dice Ricoeur –, que aboga por alinear el mundo exterior y el interior categorizando a ambos “fenoménicamente”, implica

²⁴ *Ibíd*, p. 24.

²⁵ *Ibíd*, p. 25-6.

dar la espalda a cualquier pretensión de objetividad. Contra el positivismo, para el cual sólo existen los hechos, Nietzsche proclama el reinado de las interpretaciones, y con ello hunde de manera ineludible la excepcionalidad del *Cogito* que pretendía convertirse en el trampolín a partir del cual superar la dialéctica del sueño y la vigilia.

La duda de Nietzsche es más afilada y mortal que la ejercitada por Descartes, en cuanto se vuelve contra la certeza misma que Descartes pensaba podía sustraer a la duda. Dice Ricoeur:

Nietzsche, en estos fragmentos al menos, sólo dice esto: dudo mejor que Descartes. El *Cogito* también es dudoso. De este modo hiperbólico es como entiendo fórmulas como éstas: “mi hipótesis, el sujeto como multiplicidad”. Nietzsche no dice dogmáticamente – aunque alguna vez lo haga – que el sujeto es multiplicidad: pone a prueba esta idea; juega en cierto modo con la idea de una multiplicidad de sujetos que luchan entre sí, como si fueran “células” en rebelión contra la instancia dirigente. Demuestra así que nada se resiste a la hipótesis más fantástica, al menos mientras se permanezca en el interior de la problemática delimitada por la búsqueda de una certeza que pueda garantizar absolutamente contra la duda²⁶.

Lo que distingue a Nietzsche del Freud es el juego nietzscheano al que alude Ricoeur en las líneas citadas. A diferencia de la concepción de las “cuasi-personas”, que parecen adquirir un carácter dogmático frente al carácter funcional de la persona que adopta el aristotelismo, el fragmento de Nietzsche se mantiene en la ambigüedad. Nietzsche juega con la idea de la multiplicidad del yo. Juega con la idea de una confrontación en el interior del *anthropos* en el que las diversas partes del mismo se revelan intentando liberarse del sometimiento al que las ha tenido sujetas la razón en su afán de unidad de vida por medio de esa ilusión dispuesta como recurso para el mantenimiento de sí misma. Pero, como dice Ricoeur, al menos en estos fragmentos, Nietzsche juega con la idea, oscila entre la unidad y la multiplicidad hasta el punto en el cual el propio yo es desplazado, o hecho desaparecer por la propia mecánica

²⁶ *Ibíd*, p. 27.

de la dialéctica entre lo simple y lo complejo.

Es por esta razón que las filosofías del sujeto pueden ser consideradas en cualquiera de sus versiones, filosofías atópicas con respecto al ego. La exaltación y la humillación del “yo” se percibe en ellas cuando detectamos que es el propio lugar del “yo” el que se encuentra en cuestión, un lugar que sólo es concebible cuando pensamos en estos extremos como presencias, es decir, cuando lo que se pone en juego es la inmediatez del yo y su último fundamento.

iii. Hermenéutica del sí

Como alternativa, Ricoeur nos propone una hermenéutica del sí, que se articula a partir de los tres objetivos o intenciones filosóficas que ya hemos mencionado, y que Ricoeur despliega a partir de los múltiples e irreductibles modos de preguntar por el ¿quién?: ¿Quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? Cada una de estas preguntas compete a una instancia de investigación.

El primer subconjunto corresponde a la filosofía del lenguaje. Se trata, nos dice Ricoeur, de inscribir en la hermenéutica del sí, heredera de la llamada filosofía europea, fragmentos significativos de la filosofía analítica de habla inglesa, a fin de lograr “una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí”. Es por eso que Ricoeur habla de una filosofía del rodeo. Aquí el rodeo son los resultados de la filosofía analítica, pero con intención de volver a la pregunta sobre el ¿quién? Dice Ricoeur:

Pregunta que se divide en dos cuestiones gemelas: ¿de quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas? Y ¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor)?²⁷

El segundo subconjunto pone de manifiesto una filosofía de la acción. Como ocurre con el primer subconjunto, nos encontramos otra vez con esa

²⁷ *Ibíd*, p. 28.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

conjunción entre filosofía analítica y hermenéutica. Esta vez, la primera se pregunta en un “rodeo” por el *qué* y el *porqué* de la acción, hasta encontrarse con su propio límite y volcarnos de regreso a la pregunta por el *quién*: ¿*Quién* es el agente de la acción?

En el tercer subconjunto volvemos a encontrarnos con la misma conjunción, pero esta vez el tema que nos concierne es la *identidad personal* pero bajo el signo de la temporalidad, a fin de introducir la noción de “identidad narrativa”. Por un lado, Ricoeur se ciñe a los análisis y criterios objetivos de identificación, por el otro, ofrece su argumentación conceptual esgrimiendo la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*.

El cuarto subconjunto, propone “un último rodeo, mediante las determinaciones éticas y morales de la acción, relacionadas respectivamente, con las categorías de lo bueno y de lo obligatorio. Aquí es la dialéctica del mismo y del otro la que permitirá un desarrollo apropiado a los estudios éticos. “La autonomía del *sí* – dice Ricoeur – aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre”²⁸.

Con respecto a lo que separa a la filosofía del *Cogito* de la hermenéutica del *sí*, sostiene Ricoeur que “decir *sí* no es decir *yo*. El *yo* se pone, o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia *sí* mismo. Sobre esta dialéctica del análisis y de la reflexión se injerta la del *ipse* y la del *ídem*. En fin, la dialéctica del mismo y del otro coronan las dos primeras dialécticas”²⁹.

Como ha señalado Smith, esta multiplicidad de análisis en torno al “¿quién?” registra la contingencia del *sí*. Cada uno de estos interrogantes está relacionado con estructuras gramaticales que ocurren de manera contingente. Esta dispersión de sentido gramatical del *yo* no puede ser reunida bajo un principio metafísico de unidad. No hay un sustrato común al que pertenecen los diferentes ¿quién? No hay una esencia pura que les otorgue una misma inteligibilidad³⁰. La hermenéutica del *sí* no puede ser una ciencia fundacional, porque como hemos visto, pretende superada la aspiración a la hipotética

²⁸ *Ibíd*, p. 29.

²⁹ *Ibíd*, p. 30.

³⁰ SMITH, Nicholas. *StrongHermeneutics. Contingency and Moral Identity*. London: Routledge, 1997, p. 50.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

autoridad suprema del *Cogito*.

Sin embargo, Ricoeur nos dice que esta fragmentación no es tan grande como para eludir toda unidad temática. Su antropología filosófica se articula en torno a la noción del actuar humano. Eso significa categorizar su filosofía como filosofía práctica, como filosofía segunda, un término que adquiere relevancia, cuando lo contrastamos con las pretensiones de la filosofía del *Cogito* por convertirse en filosofía primera para resolver la cuestión del fundamento último. En este sentido, Ricoeur habla de esta unidad como analógica entre múltiples acepciones del término actuar.

Finalmente, Ricoeur hace referencia a un último rasgo que vale la pena remarcar en vista a lo que hemos estado discutiendo. A diferencia de lo que ocurre con las filosofías del *Cogito* que aspiran a un tipo de certeza que está vinculada al ideal de auto-fundamentación, la hermenéutica del sí apuesta por un modo “veritativo” que Ricoeur articula en torno a la noción de *atestación*. Sin embargo, advierte, la oposición a la certeza reivindicada por la tradición cartesiana no equivale a una oposición plena a los criterios de verificación de los saberes objetivos. A lo que se enfrenta, fundamentalmente, es a la noción de *episteme*, entendida esta como saber último y auto-fundamentador. En este sentido, la atestación es una especie de creencia que no se inscribe en el modelo de la oposición entre saber y opinión (teniendo a esta última como subalterna a la primera).

La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia dóxica, en el sentido en que la *doxa* – la creencia – tiene menos grado que la *episteme* – la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del “creo que”, la atestación depende del “creo-en”. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo³¹.

Pese al supuesto parentesco que este tipo de “creer-en” tiene con la certeza del *Cogito*, que acude finalmente al Dios veraz a fin de ofrecer fundamento sobre el cual construir el edificio de su saber, la atestación no

³¹RICOEUR, *Soi-mêmemme comme un autre*, p. 33.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

pretende garantía alguna. Si a esta falta de garantía, sumamos la polisemia del interrogante sobre el *¿quién?*, advertimos que esta contingencia de la interrogación confiere a la atestación una vulnerabilidad característica que está relacionada con la permanente amenaza de la sospecha. Pero, al contrario de lo que ocurre con la pretendida garantía del *Cogito*, al testimonio falso sólo puede ofrecérsele un testimonio más creíble, más fiable, pero no una evidencia que corte definitivamente a través del círculo interpretativo hacia una instancia de plena auto-transparencia.

Por otro lado, frente a la humillación que se opone al *Cogito*, la atestación responde con la confianza. Dice Ricoeur:

Este será uno de los *leitmotiv* de nuestro análisis: la atestación es fundamentalmente atestación de sí. Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de una narración y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡héme aquí!³²

O, para decirlo de otro modo, la atestación pone de manifiesto una seguridad, la de ser uno mismo agente y paciente, que es el recurso último ante toda sospecha. Se trata de preservarse contra la reducción del “¿quién?” al “¿qué?” y al “¿por qué?”

A la inversa, en el hueco depresivo de la aporía, sólo la persistencia de la pregunta *¿quién?*, puesta al desnudo en cierto modo por la falta de respuesta, aparecerá como el refugio inexpugnable de la atestación³³.

iv. La dimensión narrativa de la identidad

Pasemos ahora al problema específico de la identidad personal y a su relación con la noción de identidad narrativa. Como ya anunciamos, Ricoeur se embarca en el tratamiento de esta problemática sobre la base de la

³² *Ibíd*, p. 34-5.

³³ *Ibíd*, p. 35.

consideración de que el tratamiento que lleva a cabo la filosofía analítica a este respecto fracasa, justamente, al ignorar la dimensión narrativa de la identidad, lo cual implica ignorar la distinción entre dos aspectos de la misma que tienden a confundirse. Se trata de la identidad en tanto mismidad, o identidad-*ídem*, y la identidad en tanto ipseidad, o identidad-*ipse*. Cuando nos aproximamos a la cuestión en el contexto de la temporalidad humana, y específicamente, cuando lo hacemos intentando dar respuesta al problema de la permanencia en el tiempo, es cuando la dialéctica entre estas dos dimensiones se manifiesta de manera más clara.

A primera vista, la cuestión de la permanencia se encuentra vinculada con la identidad-*ídem* o mismidad a la cual prestan su atención las teorías analíticas. A fin de clarificar lo que Ricoeur significa con este concepto, veamos el modo en el cual articula la noción. Por un lado, la identidad-*ídem* se construye sobre el concepto de *identidad numérica*, que hace referencia a la unicidad del ente en contraposición a la pluralidad, y sobre la cual se establecen operaciones de reidentificación, en el sentido de reconocer la misma cosa, dos veces o más. En segundo término, la identidad-*ídem* hace referencia a la dimensión cualitativa, a la que Ricoeur llama identidad en cuanto *semejanza extrema*, que ilustra considerando la utilización de un mismo atuendo por parte de dos personas al punto de que el intercambio del mismo resulta indiferente. Aquí la operación involucrada, nos dice, es la “sustitución sin pérdida semántica”.

Aunque estos dos componentes resultan irreductibles recíprocamente, no resulta ajeno el uno al otro. El transcurso del tiempo problematiza las operaciones de reidentificación, suscitando vacilaciones, dudas y conflictos. En estos casos, primero asumimos la posibilidad de volver nuestra atención a la semejanza extrema a fin de corroborar la identidad de las instancias comparadas. Pero cuando el tiempo transcurrido o las circunstancias del caso dificultan la reidentificación por semejanza, es necesario tornar la atención a un criterio sustitutorio de la similitud, como es el de la *continuidad ininterrumpida*. Se trata de establecer el carácter unitario de una entidad en el marco de las mutaciones que se suceden a través del tiempo. Es lo que invocamos, por ejemplo, cuando hablamos de crecimiento y envejecimiento como factores de

desemejanza, separación y diferencia, a fin de aprehender el carácter unitario de la entidad a pesar de sus variaciones. “Por ello la amenaza que representa para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de *permanencia en el tiempo*”³⁴. Como ya mencionamos, toda la problemática de la identidad personal girará en torno a la búsqueda de este “invariante relacional” que adopta el lugar de lo permanente como trasfondo del transcurso del tiempo.

El otro polo de la dialéctica es la identidad-*ipse* o ipseidad. Aquí lo que está en juego es el modo en que vinculamos la permanencia a la pregunta por el *¿quién?*, en contraposición al *¿qué?*, y como respuesta a la pregunta *¿quién soy?* Ricoeur propone el siguiente esquema conceptual. Por un lado, ofrece dos modelos de permanencia por medio de dos emblemas: el *carácter* y la *palabra dada*. En el primer caso, que corresponde al *carácter*, la dialéctica entre mismidad e ipseidad se oculta. En el segundo caso, la *palabradada*, la distancia entre estos dos extremos alcanza su mayor escala. La hipótesis de Ricoeur es que la identidad narrativa interviene en esta polaridad a modo de mediación.

El carácter es aquí el “conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”³⁵. Cuando lo abordamos tomando en consideración su dimensión temporal, hace referencia a las “disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona.”³⁶ Ahora bien, Ricoeur nos recuerda que la noción de “disposición” a la que hace referencia la definición anterior se encuentra vinculada a la noción de costumbre que, a su vez, puede ser abordada en un doble sentido que evidencia la significación temporal del carácter: las costumbres que estamos contrayendo y aquellas otras que ya hemos adquiridos.

Lo que Ricoeur pretende es hacer notar que el carácter tiene una historia, y que esa historia se despliega a partir de la sedimentación de lo adquirido como innovación frente a lo precedente. Esta sedimentación es la

³⁴ *Ibíd*, p. 142.

³⁵ *Ibíd*, p. 144.

³⁶ *Ibíd*, p. 145-6.

que ofrece al carácter una apariencia de permanencia en el tiempo.

Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un *rasgo* – un rasgo de carácter, precisamente – es decir, un signo distintivo *por el que se reconoce* a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos³⁷.

A partir de este ocultamiento, el carácter parece asegurar la identidad-*ídem* (identidad numérica, identidad cualitativa y la continuidad ininterrumpida en el cambio), lo cual nos hace pensar en una adherencia del *qué* de la persona al *quién*. Sin embargo, el carácter tiene una historia, lo cual significa que debe colocarse “en el movimiento de una narración”.

El otro modelo de permanencia en el tiempo es, como hemos indicado, “el de la palabra mantenida en la fidelidad de la palabra dada.” De acuerdo con Ricoeur, la contraposición gira en torno a la irreductibilidad de este mantenimiento al *¿qué?*, algo que vimos formaba parte de la distinción del modelo del carácter. “Una cosa es la “perseveración” del carácter; otra, la perseverancia de la fidelidad de la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad”³⁸.

De este modo, el cumplimiento de la promesa parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio. Quien cumple la palabra dada se afirma en su mantenimiento a pesar de los cambios en sus propios deseos, inclinaciones y opiniones. Para Ricoeur, se trata de una modalidad de la permanencia en el tiempo que se opone a lo que describe y emblematiza el carácter, en cuanto aquí, mismidad e ipseidad dejan de coincidir. Pero es justamente entre la modalidad de la permanencia en la manera del *carácter* y la *palabra dada* que Ricoeur ofrece el sentido que concede la identidad narrativa como una mediación en el orden de la temporalidad.

v. Las paradojas de la identidad personal en Locke y Hume

³⁷ *Ibid*, p. 146.

³⁸ *Ibid*, p. 148.

En *An Essay Concerning Human Understanding*, Locke introduce su noción sobre la identidad:

Quando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosas que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos. Y en eso consiste la identidad, es decir, en las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente. Porque, como jamás encontramos, ni podemos concebir como posible, que dos cosas de una misma especie puedan existir en el mismolugar y al mismo tiempo, concluimos debidamente que cualquier cosa que exista en cualquier lugar y en cualquier tiempo excluye todo lo de su misma especie, y que, por lo tanto, está allí ella misma sola.³⁹

De acuerdo con Ricoeur, la definición de Locke parece escapar a las alternativas de la mismidad y la ipseidad. Por un lado, por medio de la operación de comparación, Locke acumula los caracteres de la mismidad; mientras que, por medio de la coincidencia instantánea que se mantiene a través del tiempo de una cosa consigo misma, acumula los caracteres de la ipseidad. Ricoeur señala, sin embargo, que el análisis que sigue a continuación en el texto de Locke distingue entre la identidad cuyo denominador común es la permanencia en el tiempo de la organización (el caso del navío, la encina y el hombre en cuanto individuo de la especie), y la identidad personal que considera sobre la noción de “mismidad consigo misma”, sobre la base de la reflexión instantánea que a posteriori extenderá hacia el pasado por medio de la memoria. De esta manera, nos dice Ricoeur, “silenciosamente” se produce un cambio conceptual en el que se sustituye la mismidad por la ipseidad.

Por otro lado, Ricoeur identifica en el argumento de Locke el origen de una serie de aporías cuyo núcleo se encuentra en la opción por el criterio psíquico de la identidad, en contraposición al criterio corporal. De acuerdo con Ricoeur, el criterio psíquico pone de manifiesto el carácter paradójico de las

³⁹LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción: Edmund O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 311.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

relaciones cuerpo/mente que tomará la forma de los *puzzling cases* en la literatura contemporánea⁴⁰.

Como ya hemos indicado, Schechtman caracteriza la disciplina de la tradición analítica dedicada a la identidad personal como aquella que está ocupada en la clarificación de las condiciones de identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo. Se trata de determinar cómo es que una identidad persiste a través del tiempo. De manera específica, la pregunta se articula de manera semejante pero aplicada a una entidad concreta, en este caso, la persona humana. De acuerdo con Schechtman, este tipo de interrogante es de carácter metafísico, y no epistemológico, porque lo que se pretende determinar no es el modo en el cual *sabemos* si somos o no una y la misma persona en dos momentos diferentes, sino qué es lo que hace que seamos la misma persona en dos momentos distintos. De acuerdo con Schechtman:

Cualquiera sea el criterio de reidentificación que ofrezcan los teóricos, por lo tanto, debe hacer más que proveer simplemente los medios para determinar si una persona en el momento t2 es la misma persona que una persona en el momento t1; debe decirnos que es lo que la hace ser la misma persona⁴¹.

El debate entre los teóricos de la identidad personal gira, en principio, en torno a:

- (1) La **definición** de los segmentos temporales, que pueden ser entendidos alternativamente como fragmentos “instantáneos”, o bien como “estadios-persona” con una duración suficiente como para poder predicarse de ellos las características necesarias y suficientes de la personalidad.
- (2) La **naturaleza** de dichos fragmentos o “estadios-persona”, que pueden ser entendidos:
 - a. En el contexto de una comprensión de la persona como una entidad que *endura*, es decir, como una entidad que se

⁴⁰ SCHECHTMAN, *The Constitution of the Selve*, p. 25.

⁴¹ *Ibíd*, p. 8.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

encuentra presente de manera completa en cada momento de su historia (de este modo, los fragmentos no se concibe como partes *genuinas* de la persona).

- b. O bien, en el contexto de una comprensión de la persona como una entidad que *perdura*. Lo cual implica una noción de la misma a partir de la cual la persona nunca está presente de manera plena en ninguno de los momentos de su historia. Los fragmentos son concebidos como partes del compuesto-persona.

(3) Finalmente, los fragmentos o estadios-persona pueden ser comprendidos en el **marco ontológico** reduccionista o no-reduccionista.

- a. De acuerdo con la primera, los fragmentos tienen prioridad sobre las personas continuas. Es decir, las personas son derivativas o secundarias respecto a sus partes.
- b. Por el contrario, en el caso de la posición no-reduccionista, las partes no tienen esa prioridad.

Como dijimos, la teoría de la identidad personal intenta capturar la noción prefilosófica que vincula las cuestiones de la identidad con nuestras intuiciones básicas acerca de nuestra caracterización. Esta pretensión se encuentra como trasfondo del debate más importante en el interior de la disciplina que es el que gira en torno al establecimiento de la continuación o permanencia de la identidad sobre la base de la corporalidad humana, o bien, sobre la base de la unidad psicológica del individuo. Como ha señalado Schechtman, la fuerza de los argumentos a favor de la continuidad corporal se funda en la evidencia inmediata, en cuanto, de manera no analítica, consideramos la identidad sobre esta base en innumerables ocasiones. Sea en casos informales o en casos de disputas, las fotografías, las huellas dactilares y las pruebas de ADN, son consideradas bases suficientes en operaciones de reidentificación.

Sin embargo, como ha señalado Schechtman, una serie de implicaciones prácticas que giran en torno a la responsabilidad moral, el autointerés, la compensación y la supervivencia, ofrece intuiciones que se

contraponen a las que sirven como fundamento a la teoría de la continuidad corporal. En casi todos los casos, la argumentación de los teóricos de la continuidad psicológica asume la forma de casos paradójicos. La razón de ello, dicen sus defensores, es que la vida psicológica, usualmente, va acompañada de la continuidad corporal. Sin embargo, cuando consideramos nuestras reacciones frente a los casos paradójicos vemos que la continuidad psicológica es la que verdaderamente define nuestra identidad.

Como señala Ricoeur, a diferencia del tratamiento que hace Locke acerca de otras entidades que no sean la persona, para las cuales establece una identidad sobre el criterio de la mismidad de la estructura física de dichas entidades, la identidad de la persona es definida sobre la base de la conciencia. En *An Essay Concerning Human Understanding* se dice que la mismidad del cuerpo no es *necesariamente* la mismidad de la persona. Para mostrarlo nos pide que imaginemos, por ejemplo, la conciencia de un príncipe que habita el cuerpo de un zapatero. Dice Locke: "Everyone sees, he would be the same Person with the Prince, accountable only for the Prince's Actions"⁴².

En la teoría contemporánea de la identidad personal hay diversas versiones de la continuidad psicológica. Sin embargo, todas ellas comparten dos características básicas. Por un lado, se articulan con la intención de ofrecer criterios de reidentificación para las personas. Por el otro, aceptan la intuición básica de que la identidad personal está constituida por la continuidad psicológica. La meta, nos dice Schechtman, es definir la identidad personal a través del tiempo en términos de las conexiones psicológicas entre diferentes "estadios-persona" en diferentes momentos.

A diferencia de lo que ocurre con Locke, Hume se adhiere a un único criterio de identidad, el de la mismidad. Esto tiene una importante implicación respecto a la identidad humana. Como ocurre con Locke, Hume utiliza una variedad de ejemplos a fin de ilustrar lo que significa la permanencia invariable e ininterrumpida pese a la variación temporal, pero a diferencia de aquel, cuando pasa a considerar a la persona, no invierte su criterio. Su investigación sobre el estatuto de la persona está guiada por su apuesta empirista que exige

⁴²LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 213.

establecer correlaciones entre las ideas y las impresiones. Ante el fracaso de la búsqueda introspectiva por dar con la impresión o impresiones que correspondan a la idea de persona, Hume asume la naturaleza ilusoria de la misma.

Pero como ha señalado Ricoeur, la sentencia de ilusoriedad no clausura el debate, sino que pone en funcionamiento lo más jugoso del análisis humeano, que ahora se interroga acerca de lo que nos precipita a concebirnos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida. De acuerdo con Hume, la idea de identidad es fruto de la imaginación y la creencia, facultades que nos permiten transformar la diversidad en identidad, y unir aquello que la imaginación mantiene separado. Pero a diferencia de lo que ocurrirá con Nietzsche, la creencia humeana no es una creencia completamente desacreditada. Hume imagina la unidad de la personalidad como la de una república o *Commonwealth*, “cuyos miembros cambian continuamente mientras permanecen los vínculos de asociación”⁴³.

Ahora bien, una podría objetar que Hume se ha embarcado en una búsqueda de lo que no podía encontrar, y cita el siguiente fragmento:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción⁴⁴.

El intento por descubrir a través de la introspección el sí mismo de uno que acaba finalmente en un “no encontrar” el objeto buscado, debe ser juzgado en la medida de la ganancia epistémica que significa. Es posible distinguir el hecho de no haber encontrado el objeto buscado, de la pretensión de que dicha conclusión implique necesariamente la clausura de todas las cuestiones en torno a la identidad humana. Como señala Ricoeur, en el caso de Hume, tenemos a *alguien* que está tropezando, percibiendo una percepción. “Con la

⁴³ RICOEUR, *Soi-mêmemcommeunautre*, p. 154.

⁴⁴ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Everyman, 2003, p. 165.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

pregunta *¿quién?* - ¿quién busca, tropieza y no encuentra, y quién percibe? -, vuelve el sí en el momento en que el mismo se esconde” – advierte Ricoeur⁴⁵.

La cuestión de la identidad necesita de una doble aproximación, analítica y hermenéutica. Aquí, la exploración analítica podría ayudarnos, especialmente cuando adquiere su mayor radicalidad, a aportar elementos que permitan a la hermenéutica del sí rearticular las preguntas por el *quién* de ese ente que es el *anthropos*, superando las tentaciones de las ontologías fundacionalistas que siempre se encuentran al acecho, pretendiendo dar respuesta definitiva a la pregunta acerca de la naturaleza humana, apuntando a un núcleo inmutable en el seno de la existencia concreta. O para decirlo de otro modo, cuando hemos apurado la pregunta acerca de la naturaleza del yo hasta sus últimas consecuencias, superando el extremo reduccionista que pretende equiparar al yo con la autotransparencia de la conciencia o cualquier otra base de ubicación simple, y declaramos que el objeto buscado no ha sido encontrado, sin caer en el otro extremo que implica cerrar la cuestión concediendo un estatuto de ilusoriedad definitiva al yo, permitimos que la pregunta por el *quién* adquiera su más profunda significación.

De manera tangencial, Ricoeur declara su incomodidad ante el uso del término “criterio” al dar cuenta de la identidad. Según él, el intento por definir la cuestión de la identidad por medio de la continuidad psíquica o corporal pone de manifiesto una manera de comprender lo verdadero y lo falso en relación a este tema que traiciona la naturaleza del objeto interrogado. Especialmente, si nos referimos a la identidad-*ipse*, la prueba de verdad a la que se encuentra sujeta es de un orden distinto de la prueba de la verificación o de la falsación. Lo que corresponde a la pregunta por el *quién* es la atestación.

vi. El contendiente privilegiado: Derek Parfit

Veamos ahora lo que dice Ricoeur con respecto a la posición de Parfit:

He reconocido en ella al adversario – ¡No al enemigo, ni mucho menos! – más temible para mi tesis de la identidad narrativa, por cuanto

⁴⁵ RICOEUR, op. cit., p. 154.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

sus análisis tienen lugar en un plano en el que la identidad no puede significar más que mismidad, con exclusión expresa de cualquier distinción entre mismidad e ipseidad, y, por tanto, de cualquier dialéctica – narrativa u otra – entre mismidad e ipseidad⁴⁶.

Comencemos, por lo tanto, aproximándonos al objetivo que el propio Parfit señala respecto a su obra. *Reasons and Persons* se concentra en dos temáticas interrelacionadas. Por un lado, en vista a que somos hacedores de acciones, y algunas de esas acciones se realizan en vista a razones, y que dichas razones pueden ser mejores o peores que otras, Parfit se propone discutir un conjunto de teorías morales y teorías de la racionalidad que pretenden ofrecer una solución a este respecto.

Por otro lado, en vista a que nos aprehendemos a nosotros mismos como individuos, es decir, parafraseándolo, que cada uno de nosotros vive su propia vida, cabe interrogarse acerca de lo que significa tal cosa, lo cual implica interrogarse acerca de la continuidad de nuestra identidad, y lo que nos diferencia a unos de otros, y el tipo de importancia que tienen estas cuestiones para nosotros, especialmente, la importancia que tienen la unidad de la vida y las diferencias que establecemos entre diferentes personas y otras vidas, si las hubiera.

Estas dos temáticas, nos dice, se encuentran relacionadas. De acuerdo con Parfit, la mayoría de nosotros sostenemos creencias falsas respecto al estatuto de nuestra identidad y acerca del tipo de continuidad que tiene nuestra experiencia a través del tiempo, lo cual, concluye, tiene relevancia a la hora de establecer nuestras razones para actuar. Si esto es así, nos dice, deberíamos revisar dichas razones en vista a las correcciones que debemos adoptar acerca del modo en el cual nos entendemos a nosotros mismos.

Por lo tanto, comencemos reconociendo, como hace Ricoeur al final de su crítica a la posición parfitiana, que los análisis que el filósofo oxoniense lleva a cabo sobre la identidad personal tienen una importancia estratégica en su filosofía. Según Ricoeur:

⁴⁶ *Ibíd*, p. 156.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

El problema de la identidad discutido [...] está destinado a resolver un problema moral [...] a saber, el problema de la *racionalidad* de la elección ética planteado por la moral utilitarista predominante en el mundo de lengua inglesa. Parfit combate la versión más egoísta que él llama “teoría del interés propio” (*Self-interest theory*). Lo que sin duda está en juego aquí es el sí en su dimensión ética. La tesis de Parfit es que la disputa entre egoísmo y altruismo no puede ser zanjada en el plano en que tiene lugar, si antes no se ha tomado postura sobre la cuestión de saber qué tipo de entidades son las personas (de ahí el título de la obra *Reasons and Persons*). Las razones válidas de la elección ética pasan por la disolución de las falsas creencias sobre el estatuto ontológico de las *personas*⁴⁷.

Lo importante – nos dice Ricoeur – es volver a articular la sospecha que ya ejercitamos acerca del pensamiento de Hume. Parece que Parfit vuelve a embarcarse en una empresa que se encuentra desde el comienzo llamada al fracaso: el intento por identificar un estatuto firme de la persona por medio de operaciones de reidentificación que responden a los interrogantes exclusivos en torno a la mismidad. Eso es lo que respecta a la naturaleza de la persona. Pero además, si nos ocupamos de las hipotéticas implicaciones de su tesis “metafísica”, según la cual, “la identidad personal no es lo que cuenta”, cabe preguntarse, nos dice Ricoeur, sino se mantiene como lo no pensado (lo oculto) el sí no buscado en su empresa de clarificación de la identidad.

Es decir, la crítica de Ricoeur tiene dos instancias. Por un lado, y en línea con su categórica afirmación de que “el yo no es el sí”, que la “mismidad no es la ipseidad”, Ricoeur apunta a que la búsqueda en la cual se embarca Parfit se encuentra en la órbita exclusiva de las preocupaciones acerca de la naturaleza del yo. Y, como hemos visto ya en el caso de Hume, una empresa semejante está llamada desde el comienzo a resolverse negativamente. Como dijimos, el yo es aquel aspecto de la identidad en el cual el *quién* puede ser recubierto por el *qué*, y por ende, puede ser puesto o depuesto, como vimos cuando tratamos las filosofías de Descartes y Nietzsche.

Por lo tanto, compartimos la conclusión parfitiana a este respecto: si nos

⁴⁷ *Ibíd*, p. 164.

preguntamos por la posición inmediata del sujeto, las alternativas de la exaltación o la humillación no hacen más que mostrar el carácter desorientado de la propia empresa de fundamentación. Pero esta negación sin residuos a la que accedemos a través de los experimentos lógicos propuestos por estos autores, no trae consigo, como ya hemos dicho, la clausura de la cuestión identitaria, porque como nos ha mostrado Ricoeur, la cuestión de la identidad no se reduce a las operaciones de reidentificación por medio de las cuales se pretende dar respuesta a los estrechos (aunque significativos) interrogantes en torno a la mismidad. A la problemática de la identidad también pertenecen las cuestiones que giran alrededor de la ipseidad, es decir, las preguntas acerca, no ya del *qué*, sino del *quién*.

Por ello, una vez hemos desplazado la metafísica del sujeto del escenario, ofreciendo en su defecto criterios convencionales de reidentificación que se adecuan a las circunstancias del caso, es posible abordar las cuestiones más complejas de la identidad que pertenecen a la ontología y a la historia del sí. O para decirlo en palabras de Ricoeur, a la ipseidad y a la narratividad del sí.

Sin embargo, nos estamos adelantando. Con la vista puesta en las necesidades que nuestro estudio posterior exige, es conveniente ahondar en los detalles de la crítica de Ricoeur a Parfit para eludir las objeciones más burdas a las que podemos estar tentados.

La filosofía de Parfit se articula como una serie de argumentos dirigidos a remover una serie de aprehensiones naturales a las que se adhieren habitualmente los individuos. El propósito último es de carácter práctico. Se trata de oponerse a la versión más egoísta del utilitarismo. Para lograrlo, Parfit cree que es imprescindible poner en cuestión ciertos modos de auto-comprensión de los agentes sobre los cuales éstos ajustan sus actividades por medio de razones. En vista de esta estrategia, lo apropiado para una presentación de su teoría de la identidad es comenzar ofreciendo, brevemente, su propia versión respecto a las categorías que son objeto de su refutación. Para ello nos centraremos en el capítulo 10 de *Reasons and Persons*, que encabeza la tercera parte de la obra dedicada a la cuestión personal, y que lleva por título: "Lo que creemos ser".

Aunque la cita es extensa, transcribiré en su integridad el caso que encabeza el capítulo. Dice Parfit:

Entro en el teletransportador. Ya he estado en Marte, pero nada más que por el viejo método, un viaje en nave espacial que dura varias semanas. Esta máquina me enviaría a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar un botón verde. Como otros en mi situación, estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será en ese cuerpo donde me despertaré [...] Aunque creo que esto es lo que va a ocurrir, todavía vacilo. Pero entonces recuerdo cómo se reía mi mujer cuando, hoy al desayuno, le manifesté mi nerviosismo. Como me recordó, ella ha sido teletransportada a menudo, y nada va mal con *ella*. Aprieto el botón. Como se me pronosticó, pierdo la conciencia y aparentemente la recobro enseguida, pero en un cubículo diferente. Examinando mi nuevo cuerpo, no encuentro ningún cambio en absoluto. Hasta está todavía en su sitio el corte que me hice en el labio superior esta mañana al afeitarme [...] Pasan varios años durante los que soy teletransportado con frecuencia. Estoy otra vez en el cubículo, listo para otro viaje a Marte. Pero esta vez, cuando aprieto el botón verde, no pierdo la conciencia. Se escucha un zumbido, y luego el silencio. Salgo del cubículo y le digo al asistente: “No funciona. ¿Qué hice mal?”. “Si que funciona”, contesta, y me da una tarjeta impresa. Leo: “El nuevo escáner graba un cianotipo de usted mismo sin destruir su cerebro ni su cuerpo. Esperamos que sepa apreciar las oportunidades que este avance técnico ofrece.” [...] El asistente me cuenta que soy una de las primeras personas que usan el nuevo escáner. Añade que si me quedo una hora podré usar el intercomunicador para verme y hablar conmigo en Marte. “Un momento”, contesto, “Si estoy aquí no puedo estar *también* en Marte.” Alguien tose con mucha cortesía, un hombre de bata blanca que me pide hablar en privado conmigo. Nos vamos a su despacho, me dice que me siente, y hace una pausa. Luego dice: “Me temo que tenemos

problemas con el nuevo escáner. Graba su cianotipo con la misma perfección y exactitud, ya lo podrá comprobar cuando se vea y hable consigo mismo en Marte. Pero parece que resulta nocivo para el sistema cardíaco cuando lo explora. A juzgar por los resultados que hemos tenido hasta ahora, aunque estará usted en Marte con una salud perfecta, aquí en la Tierra tiene que esperar un ataque cardíaco en los próximos días.” Después me llama el asistente por el intercomunicador. En la pantalla me veo a mí mismo justo igual que en el espejo por las mañanas. Pero hay dos diferencias. En la pantalla no aparece mi imagen invertida de derecha a izquierda. Y mientras aquí estoy sin decir palabra, puedo ver y oír cómo empiezo a hablar en el estudio de Marte⁴⁸.

De acuerdo con Parfit, casos imaginarios como el anterior pueden ser de gran ayuda para descubrir las poderosas creencias acerca de la naturaleza de nuestra identidad, es decir, acerca de lo que creemos ser que nos pasan desapercibidas de ordinario, y que tienen relevancia en nuestras vidas reales. Según él, aunque las diversas teorías de la identidad personal intentan dar respuesta a cuestiones sobre las personas reales y sus vidas, las diferencias entre las mismas se pone de manifiesto con mayor claridad cuando las planteamos en vista a ciertos casos imaginarios.

En el que nos concierne ahora mismo, Parfit nos presenta con dos variantes. En la primera variante mi cuerpo es destruido en la tierra, pero un cianotipo es enviado a Marte para una reconstrucción de una réplica que es exactamente igual a mí. Como dice Parfit, las reacciones de los lectores de ciencia ficción ante descripciones semejantes nos dicen que de ordinario consideramos que la réplica en Marte es la misma persona que la que ha sufrido la destrucción de su cuerpo aquí en la Tierra. En esta versión el teletransportador es un modelo sofisticado de viaje en el espacio-tiempo. En la segunda variante, sin embargo, mi cuerpo y mi cerebro no son destruidos. El teletransportador recoge toda la información necesaria para que la reconstrucción de una réplica exactamente igual a mí, hasta en los más nimios de los detalles, se complete una hora después. Se me informa que moriré en unos cuantos días y que la réplica continuará con mi vida, incluso me ofrecen

⁴⁸PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 199-200.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

hablar con ella.

En la primera variante, nos dice Parfit, resulta más fácil creer que se trata de un viaje puesto que mi cuerpo y cerebro son destruidos antes de ser replicados. Pero en la segunda variante, que Parfit llama “el caso de la variante secundaria” parece claro que la réplica no es yo, pese a que es idéntica a mí. Yo moriré y él continuará con mi vida. Dice Parfit:

Si pensamos que mi Réplica no es yo, es natural asumir que mi futuro, en la línea secundaria, es casi tan malo como la muerte corriente. Voy a negar esta asunción. Como defenderé después, ser destruido y replicado es casi tan bueno como la supervivencia corriente⁴⁹.

Como indica Ricoeur, la teoría de Parfit está dirigida, fundamentalmente, a la remoción de tres creencias erróneas a las que se adhieren, según él, la mayoría de los individuos:

1. La creencia de que la identidad consiste en la existencia de un núcleo de permanencia independiente;
2. la creencia de que es posible ofrecer una respuesta determinada sobre la existencia de ese núcleo;
3. la creencia de que la existencia de este núcleo es relevante para que la persona pueda reivindicar su estatuto como sujeto moral.

Con respecto a la primera creencia, Parfit opone su tesis reduccionista según la cual, la identidad a través del tiempo se reduce al hecho de cierto encadenamiento entre acontecimientos, sean estos de naturaleza física o psíquica. Aquí “acontecimiento”, nos dice Ricoeur, es “cualquier circunstancia susceptible de ser descrita sin que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona”⁵⁰. Es decir, la tesis reduccionista se basa en una descripción impersonal de la identidad. La noción de “acontecimiento” se caracteriza justamente por su neutralidad. Eso es lo que permite a Parfit formular la tesis reduccionista general del siguiente modo:

⁴⁹ *Ibíd*, p. 201.

⁵⁰ RICOEUR, op. cit., p. 157.

La existencia de una persona no consiste en otra cosa que en la existencia de un cerebro y de un cuerpo, y en la ocurrencia de una serie de sucesos físicos y mentales interrelacionados⁵¹.

La tesis reduccionista se opone a la tesis no reduccionista en cuanto establece la identidad como la existencia de una entidad separada de sus bases de apropiación. Es decir: para la no tesis reduccionista, la persona es un hecho suplementario al cerebro y su vida psíquica. La más conocida de estas tesis es la que defiende la noción de una sustancia espiritual, como la que ejemplifica el puro ego cartesiano.

Según Ricoeur, sin embargo, debemos tomar en consideración que la argumentación parfitiana convierte a la llamada tesis no reduccionista en parasitaria de la tesis reduccionista, en cuanto establece el vocabulario del acontecimiento impersonal como base de toda la discusión. De este modo, nos dice, elude el fenómeno de la posesión. En el lenguaje del acontecimiento impersonal, el cuerpo y la mente no son primariamente de alguien, son fenómenos neutros que sólo suplementariamente son apropiados por el hipotético sujeto. Dice Ricoeur:

Todo el problema estriba en saber si la calidad de *mío* deriva de la gama de los hechos, de la epistemología de los observables, finalmente de la ontología del acontecimiento. Se nos remite una vez más a la distinción entre dos problemáticas de la identidad, la del *ipse* y la del *idem*. Al ignorar esta posible dicotomía, Parfit no tiene más recurso que considerar como superfluo, en el sentido preciso del término, el fenómeno de calidad de *mío* respecto a la factualidad del acontecimiento⁵².

Esta dependencia de la tesis no reduccionista a los términos reduccionistas presupuestos (el vocabulario de base impersonal) es la que anima a Parfit a asimilar la tesis no reduccionista al dualismo cartesiano. Sin embargo, como bien señala Ricoeur, la verdadera diferencia entre una tesis y otra, si comparamos los presupuestos en los cuales se fundan cada una, se da

⁵¹ PARFIT, op. cit., p. 211.

⁵² RICOEUR, *Soi même comme un autre*, p. 158.

entre pertenencia mía y descripción impersonal. Para la tesis reduccionista el cuerpo es un fenómeno neutro, mientras que la tesis no reduccionista aprehende el cuerpo como mío y lo percibe como un cuerpo entre otros cuerpos. Como indica Ricoeur, esta asimilación llevada a cabo por Parfit facilita el hacer del cerebro el emblema de la corporalidad de la persona. A diferencia de lo que ocurre con la totalidad del cuerpo y algunas de sus partes, con el cerebro no tenemos relación fenomenológica alguna. Dice Ricoeur: “absolutamente hablando, hay un cerebro en mi cráneo, pero no lo siento”⁵³.

Del mismo modo, con respecto a los fenómenos psíquicos, Parfit pretende dissociar el criterio psicológico del rasgo de pertenencia. El desafío, por lo tanto, consiste en hacer de la memoria un fenómeno que no necesita adscribirse a una persona determinada, algo que puede lograrse creando una réplica de la memoria que luego sea transplantada de un cerebro a otro. Para lograr su cometido, Parfit vuelve a acudir a uno de sus experimentos imaginativos. Esta vez, se trata de rebatir el presupuesto de que la continuidad psicológica presupone la identidad. Este presupuesto se dice de este modo:

Forma parte de nuestro concepto de memoria el que podamos recordar sólo *nuestras propias* experiencias. La continuidad de memoria presupone por consiguiente la identidad personal⁵⁴.

La respuesta a esta objeción se realiza definiendo un concepto más amplio, nos dice Parfit, el de *cuasi-memoria*:

Tengo un cuasi-recuerdo fiel de una experiencia pasada si: (1) parezco recordar tener una experiencia, (2) alguien tuvo esta experiencia, y (3) mi recuerdo aparente es causalmente dependiente, del modo correcto, de esa experiencia pasada. Según esta definición, los recuerdos corrientes son una subclase de los cuasi-recuerdos. Son cuasi-recuerdos de nuestras propias experiencias pasadas⁵⁵.

Aquí, las causas de los recuerdos son huellas mnémicas. Parfit nos pide

⁵³ *Ibíd*, p. 159.

⁵⁴ PARFIT, *Reasons and Persons*, p. 220.

⁵⁵ *Ibíd*, p. 220.

que imaginemos que los neurocirujanos desarrollan una técnica para transplantar una huella mnémica de un cerebro a otro. Esto nos permitiría cuasirecordar las experiencias de otras personas.

La objeción de Ricoeur va en la misma línea que la anterior referida al cuerpo. Con la definición de cuasimemoria, Parfit ha intentado hacer de lo propio (la memoria) un caso particular de lo impersonal. La memoria propia se ha convertido en huella mnémica, es decir, en un acontecimiento neutro, lo cual permite tratar la dependencia causal sin necesidad de adscribir el encadenamiento a un mismo continuo. Dice Ricoeur:

El caso de la memoria es sólo el caso más llamativo en el orden de la continuidad psíquica. Lo que está en juego es la adscripción del pensamiento a un pensador. ¿Se puede sustituir, sin pérdida semántica, “yo pienso” por “esto piensa” (o “el pensamiento está en curso”)?⁵⁶

Pasemos ahora a la segunda creencia a la que se enfrenta Parfit, según la cual la cuestión de la identidad sería siempre determinable. Aquí la estrategia es demostrar por medio de *puzzling cases* como los que apuntamos anteriormente, la indecidibilidad de la identidad personal. Ricoeur señala que la cuestión de la identidad personal siempre ha suscitado interés por los casos paradójicos. Los ejemplos que ofrece provienen de la religión y la teología, las que se han ocupado extensamente de asuntos como la trasmigración de las almas, la inmortalidad, la resurrección de la carne, etc. La literatura de la identidad personal se encuentra llena de ejemplos análogos de casos paradójicos: trasplantes de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios y desdoblamientos de personalidad.

Ahora bien, en la estrategia de Parfit, la utilización de la imaginación tiene como propósito paralizar la reflexión a fin de mostrar que la identidad personal es un ámbito donde se multiplican las aporías, en el que no necesariamente encontraremos respuestas determinadas a las preguntas que se suscitan.

El caso que hemos transcrito, por ejemplo, resultan indecidible puesto

⁵⁶ RICOEUR, op. cit., p. 160.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

que se contraponen dos respuestas: por un lado, si consideramos la cuestión de la identidad desde el punto de vista numérico, la réplica y yo, la persona replicada, no somos la misma persona; mientras que desde el punto de vista cualitativo, resultamos indiscernibles.

Pese a que estos casos resultan concebibles, aunque imposibles técnicamente en el presente estado de desarrollo tecnológico, Ricoeur se pregunta si, pese a ello, no violan una restricción de otro orden, “relativas al arraigo terrestre del hombre.”⁵⁷ Dice Ricoeur:

Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo. Los personajes de teatro y novela son humanos como nosotros. En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la tierra la significación existencial que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger. La tierra es así más que un planeta y otra cosa distinta de un planeta: es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo [...] Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia, subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. ¿Y cuál es el operador de esta inversión de sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. El cerebro es el punto de aplicación de la alta tecnología... De este sueño, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia

⁵⁷ *Ibíd*, p. 162.

ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad⁵⁸.

Además, Ricoeur señala que al reducir a la persona al cerebro, y al hacer de éste un fenómeno manipulable, Parfit logra eludir la problemática de la ipseidad. Una ontología reduccionista como la del acontecimiento, y una epistemología de la descripción impersonal que equipara a la persona con el cerebro cumple con el propósito de Parfit que consiste en hacer patente la indecidibilidad que los *puzzling cases* ponen de manifiesto, para luego concluir que el mismo problema está vacío, debido a que no es posible argüir de manera definitiva ninguna de las soluciones consideradas.

Sin embargo, Ricoeur sostiene que la paradoja incumbe a la mismidad. Frente a la pregunta acerca de nuestra supervivencia en el caso planteado, que implica responder si nuestra réplica es o no la misma persona que nosotros, lo único que nos queda es disolver el problema, considerarlo vacío, un problema indeterminado. El resultado es que Parfit logra disociar los componentes que de ordinario nos parecen indisociables, la conexión psicológica e incluso corporal con un sentimiento de pertenencia que tenemos en relación a las bases que en el vocabulario impersonal son apropiadas por las personas hipotéticas de las tesis no reduccionistas. Pero Ricoeur señala que la descripción de Parfit se encuentra centrada únicamente en la estructura identitaria que es análoga a la estructura del código genético. Lo que queda fuera de la explicación es aquello que sucede a la persona que es teletransportada, a la que continuamente le pasan cosas, temor, vergüenza, anticipación, creencia, preocupación, dudas. Es justamente esta dimensión de la historicidad del sujeto la que parece escapar a la descripción impersonal propuesta por Parfit.

vii. El cuasi-budismo de Parfit

Las críticas que de Ricoeur hemos desplegado hasta aquí se encuentran

⁵⁸ *Ibíd*, pp.178-9.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

estrechamente conectadas con las críticas generales de Taylor al naturalismo. Pero si lo que hasta aquí se ha dicho resulta convincente para juzgar el pensamiento de Ricoeur con respecto a la identidad confluyente con la postura tayloriana, resulta aun mayor la coincidencia cuando nos volvemos a la tercera creencia que Parfit pretende poner en cuarentena. Se trata de aquella en torno a la importancia que otorgamos al problema de la identidad. Para Parfit, la identidad no es lo que importa (*Identity is not what matters*). Vimos más arriba que el análisis parfitiano está motivado en última instancia por una preocupación práctica. Su intención es mover a sus lectores a renunciar a cierta concepción de la identidad que es el presupuesto sobre el cual, según nos dice, es posible articular las versiones más egoístas del utilitarismo, como es la llamada “teoría del interés propio”.

Ahora bien, Ricoeur se pregunta, cuál es la noción de identidad que se pide renunciar. De acuerdo con él, si lo que se pide es renunciar a la mismidad que ya Hume había descubierto inhallable, lo que está en juego, según Ricoeur, es de escaso interés. La otra posibilidad es que lo que se nos pide renunciar sea justamente la calidad de lo mío que, de acuerdo con Ricoeur, constituye el núcleo de la tesis no reduccionista. Dice Ricoeur:

En realidad, todo lleva a pensar que Parfit, gracias a la no distinción entre ipseidad y mismidad, busca la primera a través de la segunda. Lo cual dista mucho de ser interesante, pues el tipo de budismo que la tesis moral de Parfit insinúa consiste precisamente en no hacer diferencia entre mismidad y calidad de lo mío⁵⁹.

El problema, según Ricoeur, es que no es posible evadir la pregunta por el *¿quién?* -ni siquiera en los casos más extraños- entre otras cosas, porque la importancia o no de la cuestión identitaria tiene que serlo para *alguien*, concierne al cuidado de sí, es decir, que es un constitutivo de la ipseidad. O lo que es lo mismo: de acuerdo con Ricoeur, el *quién* se resiste a ser eliminado por medio de una descripción impersonal.

Ricoeur interpreta el cuasi-Budismo de Parfit como un llamado a

⁵⁹ *Ibíd*, p. 164.

preocuparnos menos por nosotros mismos en lo que concierne a nuestro envejecimiento y nuestra muerte, y que pongamos atención, en cambio, en las propias experiencias, lo cual conlleva hacer a un lado las distinciones entre las fronteras que hipotéticamente delimitan unas vidas de otras, y que a su vez, dan forma a la pretendida unidad de la vida, y en clave esteticista, nos anima a considerar dicha unidad más como una obra de arte, que como una reivindicación de nuestra independencia.

Ricoeur se pregunta hasta qué punto la despreocupación parfitiana puede compararse con la despreocupación predicada, por ejemplo, por Jesús en el sermón de la montaña, como un paso ineludible para la actualización del amor. La respuesta de Ricoeur es que, pese a la intención de Parfit por desactivar lo que subyace hipotéticamente al egoísmo utilitarista, el desposeimiento al que aspira no puede ser absoluto, que es preciso dar cabida al aspecto ipse de la identidad que consiste, también, en la posesión de uno mismo por sí mismo, a fin de evitar que la pérdida de importancia de la identidad que él invoca acabe convirtiendo en un asunto sin importancia la propia aspiración al desposeimiento. En este sentido, Ricoeur reconoce que ciertos momentos de desposeimiento son instancias esenciales de la auténtica ipseidad.

De todo esto se desprende, como ha indicado Taylor, que la pretensión naturalista de explicar la moralidad, entendida en sentido amplio, tal como venimos explicándola hasta ahora, no puede hacerse pretendiendo que alguien salte desde una postura neutral hacia el mundo. Como ha señalado Taylor:

En vez de ello deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundos y nuestro indeleble sentido de respeto por la vida humana como medida de acceso al mundo en el que las pretensiones ontológicas son discernibles y susceptibles de formularse y examinarse meticulosamente⁶⁰.

Hemos visto que la posición de Parfit ha sido asociada de manera reiterada al pensamiento budista. Esta asociación por parte de Ricoeur no es

⁶⁰ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 8.

gratuita. El propio Parfit ofrece en *Reasons and Persons* argumentos para ello. Lo primero que me propongo es apuntar las instancias en las que, de manera explícita, hace referencia a la cuestión.

La primera la encontramos en el capítulo 92, titulado “Wittgenstein and Buddha”. El asunto en esta ocasión gira en torno a la pretensión de Parfit de que su concepción resulte de aplicabilidad universal. Habiendo dado respuesta a la mayoría de las posiciones públicas respecto a la identidad personal, Parfit reconoce no haberse embarcado en una consideración crítica de las posiciones sostenidas en otras épocas históricas u otras civilizaciones. De acuerdo con Parfit, esto presenta a su pensamiento una posibilidad inquietante, que su concepción sea aplicable únicamente a la tradición de la Europa moderna y Norteamericana. Pero Parfit rechaza de inmediato esta posibilidad:

Afortunadamente, esto no es verdad. Afirmo que, cuando preguntamos qué son las personas y cómo continúan existiendo, la cuestión fundamental es una elección entre dos concepciones. Según una de ellas, somos entidades que existen separadamente, distintas de nuestros cerebros, cuerpos y experiencias, y entidades cuya existencia tiene que ser todo-o-nada. La otra concepción es la reduccionista. Y sostengo que, de las dos, es la segunda la que es verdadera... La concepción Reduccionista no es sólo parte de una tradición cultural. Como he dicho, puede ser la concepción verdadera acerca de todas las personas en todas las épocas⁶¹.

Y nos remite al apéndice J, agregando que Buda *habría estado de acuerdo* con su posición.

La segunda referencia la encontramos en el capítulo 94, titulado: “Is The True View Believable?” Después de haber ofrecido la mayoría de los argumentos a favor de la visión reduccionista, Parfit se pregunta, si resulta imposible, como sostiene Thomas Nagel, *creer* en una concepción como la que él mismo sostiene. La respuesta de Parfit dice lo siguiente: a nivel intelectual o reflexivo, es posible creer en esta concepción, pero es factible que en otro nivel, una concepción semejante siempre alimente dudas. A continuación,

⁶¹ PARFIT, *Reasons and Persons*, p. 273.

categoriza los casos imaginarios presentados teniendo en cuenta la mayor o menor firmeza de la creencia de modo que ayuden a establecerla en quienes reflexionen acerca de los mismos. Parfit ilustra esta dualidad ofreciendo la siguiente analogía: ocurre del mismo modo que cuando miramos a través de la ventana de un rascacielos. Pese a que sabemos que no corremos peligro alguno, mirar desde esa altura nos causa temor. Dice Parfit:

Puede ser útil añadir algunos comentarios. Según la Concepción Reduccionista, mi existencia continua implica sólo continuidad física y psicológica. Según la Concepción No-Reduccionista, implica un hecho adicional. Es natural creer en este hecho adicional, y creer que, comparado con las continuidades, es un hecho *profundo*, y el que realmente importa. Cuando temo que, en el teletransporte, yo no llegaré a Marte, lo que temo es que la causa anormal no será capaz de producir este hecho adicional. Como he defendido, no hay tal hecho. Lo que temo no ocurrirá, *nunca* ocurre. Quiero que la persona en Marte sea yo de un modo especialmente íntimo, un modo en el cual ninguna persona futura será jamás yo. Mi existencia continua nunca implica este hecho adicional profundo. Lo que temo que vaya a faltar falta *siempre*. Ni siquiera un viaje en nave espacial produciría el hecho adicional en el que estoy inclinado a creer⁶².

Parfit cree que la reflexión reiterada sobre argumentos de este estilo puede disminuir nuestro temor. Sin embargo, no cree factible que puedan eliminarse completamente las intuiciones de la Concepción No-Reduccionista. Como señala Parfit: “Es difícil creer que la identidad personal no es lo que importa”.

Sin embargo, frente a la objeción según la cual resulta imposible, desde el punto de vista psicológico, creer en la Concepción Reduccionista, Parfit arguye que Buda dijo lo contrario, que pese a la dificultad que conlleva, es posible, y agrega:

Encuentro la afirmación de Buda verdadera. Tras pasar revista a mis argumentos, encuentro que, en el nivel intelectual o reflexivo, aunque es

⁶² *Ibíd*, pp. 279-80.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

muy difícil creer en la concepción reduccionista, es posible hacerlo. Las dudas o los miedos que me quedan me parecen irracionales. Como puedo creer en esta concepción, doy por sentado que hay otros que también pueden hacerlo. Podemos creer la verdad sobre nosotros mismos⁶³.

La tercera referencia la encontramos, como dijimos, en el apéndice J, y lleva por título: "Buddha's view". Esta vez se trata de una serie de citas extraídas de estudios budistas que intentan demostrar la hipotética coincidencia entre la Concepción Reduccionista del filósofo oxoniense y el pensamiento budista.

Comenzaré apuntando que la pretensión de Parfit se encuentra con un importante escollo cuando ampliamos nuestra perspectiva respecto a eso que llamamos "pensamiento budista". A modo de ejemplo, permítanme citar lo que un importante teórico budista tiene que decir sobre la distinción que ofrece Parfit y el lugar que otorga a su propia escuela en el contexto de dicha caracterización. Dice Thupten Jinpa:

De acuerdo con Parfit, la teoría reduccionista presenta la tesis de que nuestra existencia es reducible a la existencia de nuestro cuerpo y las ocurrencias de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. La teoría también presenta una explicación reduccionista de nuestra identidad a través del tiempo en la que sugiere que nuestra identidad es también reducible a un conjunto de hechos impersonales acerca de nuestro cerebro o cuerpo y la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados. Con "hechos impersonales", Parfit se refiere a esos hechos que pueden ser descritos sin alegar de manera explícita que nosotros existimos como sujetos. Las teorías no-reduccionistas de las personas rechazan ambas teorías sobre nuestra existencia y nuestra identidad. Hablando de manera general, todas las teorías de las personas de aquellos que suscriben la doctrina del yo (âtman) pueden ser caracterizadas como no-reduccionistas, mientras que las teorías budistas estándar de las personas pueden ser concebidas como reduccionistas en carácter. Como quedará claro a medida que avancemos, en contraste con la concepción budista

⁶³ *Ibíd*, p. 280.

estándar, la teoría de las personas de Tsongkhapa [y en ese sentido, la propia concepción Prásangika] es no-reduccionista⁶⁴.

También Tsongkhapa y sus seguidores pretenden que su concepción sobre la identidad es universal, es decir, aplicable a todos los individuos de todos los tiempos y lugares. La pretensión de Parfit de ofrecer su propia visión como una respuesta final al problema en cuestión buscando en el budismo una fuente de validación transcultural, a poco que se examina, encuentra dificultades insalvables como las que hemos señalado.

Algunas de las citas ofrecidas por Parfit fueron extraídas de la obra de Steven Collins, *Selfless Persons*, cuya intención es dilucidar el tratamiento de la Doctrina del “No-yo” (Pali, *anattâ*, Sánscrito, *anâtman*), junto a las dimensiones social y psicológica que ofrecen las claves para la comprensión de la explicación *Theravada* de la personalidad y la continuidad que se ha desarrollado sobre la base del postulado inicial de la negación del yo⁶⁵. Como

⁶⁴ JINPA, Thupten, *Self, Reason and Reality in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. London: Routledge Curzon, 2002, p. 72.

⁶⁵ COLLINS, Steven. *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1982, p. 7. El propósito de Collins es examinar dos problemas clásicos de los estudios budistas. Respecto a la doctrina del “No-yo”, dice Collins:

“Desearía dilucidar de qué manera aparece en el texto, lo que afirma, lo que se niega, y lo que no puede afirmar o negar; y quizá lo más importante, desearía estudiar el rol o los roles que juega en la variedad del pensamiento y la práctica budista, qué función o funciones podría tener para aquellos le profesan lealtad y cuya actividad religiosa está modelada en ella” (Op. cit., p. 5).

La segunda cuestión en la que se embarca Collins es el problema de la relación que existe entre el contenido de las doctrinas budistas, tal como las encontramos en la tradición del Canon Pali y las otras clases de pensamientos religiosos y prácticas que encontramos en las llamadas “sociedades Budistas”. La originalidad del planteo de Collins consiste en haber señalado que, pese a la importancia que tiene la doctrina del “no-yo” para los especialistas, ésta se encuentra relacionado de manera sistemática con el mundo de los budistas laicos corrientes a través de la imagería que informa el discurso budista en todos sus niveles. La aproximación de Collins al Canon es holística, sin embargo, éste no es abordado de manera aislada con respecto a su trasfondo histórico y cultural. Eso significa ubicar el discurso en el contexto de la cosmología del pensamiento védico que ofrece al budismo las categorías básicas de *samsâra* (la idea de que cada persona vive a través de una serie de vidas, que pueden ocurrir en varias formas en este mundo u otro); *karma* (“acción”, “retribución moral”: la creencia de que es la acción la que causa el proceso de renacimiento y las experiencias dentro de él, que la cualidad moral de las acciones realizadas previamente determinan la felicidad o el sufrimiento experimentado posteriormente); *moksa* o *nirvana* (“liberación”: se refiere a la escapatoria del ciclo de renacimiento, al estado último concebido de variadas maneras, en las que usualmente están involucradas cualidad de libertad, gozo, conocimiento trascendental y poder)

En la versión de Collins, la tradición budista, desde el punto de vista social, ofrece una alternativa a la religión Brahmánica del sacrificio, en la cual éste adquiere una significación cósmica. **NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

el propio Collins ha señalado, las interpretaciones respecto a la doctrina de

Desde el punto de vista psicológico, el budismo rechaza las correlaciones microcósmicas del sacrificio del pensamiento Brahmánico en término de “mismidad” o “persona” interior, lo cual ha permitido mantener la separación entre los dos universos del discursos.

De allí deriva Collins su concepción de la Doctrina del “no-yo” como “tabú lingüístico”, es decir, como un “mecanismo social de obediencia de significación ritual”. Dice Collins:

“Desarrollaré un análisis de la doctrina budista del no-yo como una estrategia soteriológica. Utilizando la distinción de Weber entre el especialista religioso y el hombre corriente, el “virtuoso” y la persona “no musical” desde el punto de vista religioso, voy a argüir que la negación del yo representa, en realidad, un tabú lingüístico, pero un tabú que es aplicado de manera diferente por budistas diferentes de acuerdo con su posición en el continuo que va desde la persona corriente hasta el especialista. Para las personas corrientes, la doctrina no es una cuestión inmediata, literal, y de preocupación personal. Como un sistema socialmente institucionalizado de símbolos, la teoría budista funciona como un punto de referencia que orienta y provee criterio para la perspectiva religiosa general y las prácticas de los budistas corrientes; en este sentido, la importancia crucial de la doctrina de *anattâes* proveer una oposición simbólica intransigente al sistema de creencia sacerdotal Brahmánico, y por ende, a la posición social de los propios brahmanes. Para los especialistas budistas, considerados como categoría general, la doctrina es asumida de manera literal y personal, y por tanto, *anattâ* representa un patrón determinado de autopercepción y de análisis psicológico, que es a un mismo tiempo una verdadera descripción de la realidad – en términos budistas es “ver las cosas como realmente son” - y el instrumento por medio del cual el aspirante progresa hacia *nirvâna*, y logra su meta” (Op. cit., p. 12).

Matthew Kapstein ha señalado los paralelismos entre la interpretación de Collins y el esquema no-Reduccionista de Parfit de las personas, en las que éstas son descritas negando cualquier referencia a los factores de identidad personal y redescritos en términos de continuidad y conectividad. De manera análoga, la práctica más importante en la vida Therâvada dedicada a poner fin al sufrimiento es la llamada meditación *Vipassana* en la cual, lo que aparece como una “experiencia personal” es descompuesta en sus elementos constitutivos impersonales y su impermanencia es vista como una forma de insatisfactoriedad. (*Ibíd*, p. 192) Dice Collins:

El mundo del *samsâra* representa, una dimensión cuádruple de multitud de individualidades: algunos de ellos están conectados [con nosotros] en series temporales lineales, y por lo tanto representan yos pasados y futuros; otros no están conectados de ese modo, y por tanto, permanecen para siempre “otros”. El punto crucial es este: a menos que uno sea un Buda omnisciente, o un monje que ha adquirido una memoria de las vidas pasadas... un individuo cualquiera no puede saber cual es cual. De acuerdo con esto, la justificación para una acción que la aceptación del budismo suministra, no provee ni para el simple autointerés ni para la autonegación altruista (*Ibíd*, pág. 193).

Como señala Collins, el Budismo ha sido capaz de lograr una serie de cosas que, a primera vista, la doctrina de *anattâ* hacía imposible. Desde el punto de vista social, ha sido capaz – nos dice – de legitimar el involucramiento pleno y positivo con el mundo “convencional” de la sociedad. En el nivel individual, el hecho de que la acción moral de cualquier tipo, de acuerdo al Budismo, involucra la compasión, ha sido capaz de evitar el distanciamiento frío y nihilista que ha parecido inherente a la negación del yo. Estas estructuras subyacentes e inconscientes – dice Collins – proveen a los individuos con la posibilidad de generar sentimientos de responsabilidad moral. (*Ibíd*, p. 195)

negación del yo han suscitado entre los estudiosos, históricamente, posiciones encontradas. Por un lado, hay quienes han rechazado la creencia de que la doctrina “real” enseñada por Buda fuera la que las enseñanzas canónicas de *anattâ* aparentan ser. Por otro lado, están aquellos para quienes la doctrina de *anattâ* es lo que Buda enseñó, y por ende, significa lo que parece decir. De esto deducen que el Budismo es “nihilista”, “pesimista”, “negador del mundo y de la vida”, etc.

Taylor y Ricoeur hacen referencia a la obra de Collins. En buena medida, lo que es más destacable acerca de su tratamiento es la postura que adopta frente a las dos temáticas a las que dedica su atención (la doctrina del “No-yo” y la relación entre Budismo y sociedad) con la cual intenta alejarse de los modelos de investigación a los que hemos hecho referencia en el párrafo anterior. De acuerdo con Collins, la tarea del investigador es realizar una investigación continuada, a través de todas y cada una de las disciplinas que sean necesarias, para poner a prueba las palabras en las cuales las creencias y las doctrinas son presentadas, las categorías de pensamientos que expresan, y las funciones que estas tienen en la vida y el pensamiento de quienes a ellas se adhieren. Dice Collins:

Me parece que una gran parte de la confusión respecto a esto surge de la necesidad de muchos con fuertes convicciones religiosas, y algunos eruditos neutrales, de llegar a algún tipo de conclusión final por su parte – en términos, necesariamente, de sus propias categorías autóctonas de pensamiento – sobre la realidad representada por los productos conceptuales de otras culturas. Esto es, en relación con mi preocupación actual, una vez que ciertas traducciones de términos budistas son aceptadas, y uno habla de “yo”, “persona”, “muerte”, “renacimiento”, “liberación”, “iluminación”, etcétera, es como si la labor fuera, simplemente, hacer juicios propios sobre las relaciones, lógicas o de otro tipo, entre estos conceptos, y sobre la “última realidad” a la cual se refieren⁶⁶.

De todas maneras, como el propio Taylor ha señalado, eso no implica

⁶⁶ *Ibíd*, p. 12.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

que debemos adherirnos al “tabú” impuesto por quienes defienden la tesis de inconmensurabilidad, sino que más bien nos previene de los paralelismos fáciles que la apariencia de similitudes superficiales podría llevarnos a trazar. Las obras de Collins y de Jinpa, cada una a su manera, muestran que las analogías doctrinales entre las teorías de la identidad personal en el mundo angloparlante y las diversas interpretaciones y escuelas que encontramos en el universo budista pueden resultar engañosas si descuidamos los trasfondos de significación en los cuales encuentran cada una de estas su sentido último. La pretensión de realizar una transposición de dichas doctrinas a un ámbito secularizado como el del occidente moderno, pierde de vista que las prácticas más sofisticadas a las que se empeñan los adherentes más dedicados tienen una innegable raigambre social. Eso significa que no podemos realizar una lectura adecuada de las mismas si las abstraemos de la totalidad de prácticas de las cuales estas prácticas específicas forman parte. Estas consideraciones, junto a otras que hemos vertido en otros lugares respecto al intento naturalista por extraer una moral a partir de una base de acontecimientos neutros a los que reducimos la existencia última de los agentes, y la pretensión de aplicabilidad universal que suele derivarse de este tipo de naturalismo fuertemente inspirado en el cientificismo, son los elementos a partir de los cuales responder a la doctrina reduccionista parfitiana acerca de lo que somos.

Bibliografía

COLLINS, Steven. *Selfless Persons. Imagery and thought in Theravâda Buddhism*. Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 1990.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Everyman, 2003.

JINPA, Thupten. *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. London: Routledge Curzon, 2002.

LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford U.K.: Oxford University Press, 2008.

—. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Translated by Edmund O'Gorman.

México : Fondo de Cultura Económica, 2000.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Translated by Amelia Valcárcel. Barcelona:

Crítica, 2001.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Translated by Agustín Neira Calvo and María Cristina Alas de Tolivar. Madrid: Siglo XXI, 1996.

SCHECHTMAN, Marya. *The constitution of the Selves*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1996.

SMITH, Nicholas H. *Strong Hermeneutics. Contingency and moral identity*. London: routledge, 1997.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

—. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan, 1964.