



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de postgrado
Programa de Magister en filosofía

KANT: UNIDAD TRASCENDENTAL DE LA EXPERIENCIA UNA RESPUESTA A PARFIT

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía.

Javier Castillo Vallez

Profesor guía:
Luis Placencia García

Santiago de Chile

2021

*A mi padre,
por mostrarme
la existencia y el sentido del
alimento para el alma*

AGRADECIMIENTOS:

Normalmente el proceso de realizar una tesis o un trabajo de investigación prolongado, se asocia con un cierto esfuerzo intelectual, el que se ve reflejado en el resultado del proceso, sobre todo si del fruto del esfuerzo fue bueno. No obstante, muchas veces se deja de lado otras condiciones que son tanto o más importantes para finalizar dicho proceso, a saber, el equilibrio psicológico y/o emocional durante este período. En este sentido, el círculo cercano es clave, puesto que si no fuera el apoyo de pareja, familia y amigos, sería muchos más difícil dar término a esta tarea.

Mi caso, por supuesto, no está al margen de esta reflexión y, por este motivo, quiero agradecer especialmente a las personas que me acompañaron afectivamente durante este periodo, puesto que, aunque parezca un *cliché*, no podría haber realizado esta tesis sin ellos.

Quiero agradecer a mi compañera de vida, Melanie Godoy, por ser un pilar debido a todo su amor y comprensión a lo largo de este proceso; a mi padre, Enrique Castillo, por ser un ejemplo del *asombro* descrito en filosofía, interés por saber siempre más y por ser un apoyo intelectual a lo largo de mi vida; a mi Madre, Carmen Gloria Vallez, por siempre estar preocupada de que no me falte nada, siempre interesada por mi salud y bienestar físico y emocional. A mis amigos: Javier Fuentes, por todas las conversaciones a la distancia durante estos meses, por su gran apoyo y por compartir el genuino interés y pasión por este extraño objeto que es la filosofía; Esteban Neira, por creer en mí, en mis proyectos y demostrar entender el valor que tiene la filosofía, a pesar de no estar familiarizado directamente con la disciplina; Margarita Cabrera, por su interés en las ideas de esta tesis, amistad genuina, su humildad intelectual, buenos comentarios y disposición a escuchar; y Nicolás Silva por sus buenos consejos, cariño al darlos, disposición a escuchar ideas de otros, ayudar en lo que se pueda de manera honesta y sincera.

Además, me parece necesario agradecer a quienes fueron los responsables de mi formación profesional a quienes, por supuesto, admiro muchísimo, mi profesor guía, Luis Placencia García y al profesor Francisco Abalo Cea. Puesto que, si bien este trabajo se circunscribe sobre todo a 4 meses de intenso estudio personal, la ideas en él, si es que tienen algún sentido, se las debo al el fruto de mi participación en infinidad de cursos y actividades, las que, con

mucha voluntad y pasión, fueron organizadas por los profesores con el objetivo de dejarnos algo a todos que los asistimos. Al respecto, me gustaría decir, que más allá de la potencia intelectual que estos profesores sin duda tienen, agradezco la dedicación y el intento de siempre tomarse en serio las ideas de estudiantes que todavía son novatos en filosofía; ese ejercicio inicialmente destructivo, pudo motivar a la larga el fortalecimiento de las ideas propias.

Finalmente confieso que pretendo tener la misma valentía que han tenido conmigo para explicar asuntos difíciles e intentaré aquí entregar el mejor contenido posible filosóficamente hablando. Intento exponer el resultado de ya más de 6 años de docencia y conversaciones que, espero demostrar aquí, no han sido en vano. Espero estar a la altura de la formación que recibí.

Del rigor de la ciencia.

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.

Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguietes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez Miranda, Viajes de Varones Prudentes, Libro Cuarto, Cap. XLV, Lérica, 1658.

Jorge Luis Borges.

Índice:

AGRADECIMIENTOS:	iii
Índice.....	vi
• <i>Resumen</i>	viii
• <i>Introducción</i>	1
1. <i>La identidad personal y por qué no es lo que importa según Derek Parfit</i>	8
1.1. <i>Identidad Personal y sus condiciones epistémicas</i>	8
1.2. <i>Persistencia de nuestra identidad a través del tiempo</i>	10
1.3. <i>Criterio psicológico de Locke</i>	12
1.4. <i>Criterio físico de Williams</i>	15
1.5. <i>Consideraciones preliminares para la crítica de Parfit a los enfoques de Locke y Williams.</i>	17
1.6. <i>Contra el espectro psicológico</i>	21
1.7. <i>Contra el criterio físico</i>	23
1.8. <i>Propuesta reduccionista de Derek Parfit</i>	24
1.8.1. <i>No hay un sujeto de experiencia separado</i>	24
1.8.2. <i>La mejor alternativa es la reduccionista</i>	26
1.9. <i>Primera y tercera persona en Parfit y Locke</i>	28
2. <i>La relación R y sus problemas</i>	29
2.1. <i>Experimento del “Examen de Física”</i>	31
2.2. <i>Experimento de “Mi División”</i>	33
2.3. <i>¿Unidad de la conciencia?</i>	36
2.4. <i>Naturaleza cuantitativa de los sucesos y conexiones</i>	39
2.5. <i>Problemas de la relación R</i>	42
2.5.1. <i>Sin adscripción de sucesos mentales no hay autoconciencia</i>	42
2.5.2. <i>¿Cómo explicar la unidad de la conciencia?</i>	45
2.5.3 <i>Problema del método sumatorio de átomos</i>	48
3. <i>La dimensión trascendental de Kant en la Crítica de la razón pura.</i>	49
3.1. <i>Idealismo trascendental y realismo empírico</i>	50
3.2. <i>Distinción aspectual</i>	52
3.3. <i>Argumentos trascendentales</i>	54

3.3.1. <i>Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (DTB)</i>	54
3.4. <i>Yo trascendental</i>	56
3.4.1. <i>Estrategia de presentación del Yo trascendental y reflexión en torno a lo que agrega</i>	57
3.5. <i>Yo trascendental en los paralogismos A</i>	60
3.5.1. <i>De “yo pienso” no se sigue ninguna sustancia</i>	63
3.5.2. <i>De “yo pienso” no se sigue nada compuesto</i>	65
3.5.3. <i>De “yo pienso” no se sigue la existencia de ninguna persona</i>	66
3.5.4. <i>Del “yo pienso” no se sigue un dualismo ontológico</i>	70
3.6. <i>Conclusiones a partir de los paralogismos</i>	72
3.7. <i>Lo que sabemos del Yo trascendental</i>	74
4. <i>El reduccionismo kantiano y su diferencia con Parfit</i>	77
4.1. <i>Reduccionismo de Parfit</i>	78
4.2. <i>Posición de Kant respecto a Parfit</i>	80
4.3. <i>Unidad trascendental de la conciencia</i>	80
4.4. <i>¿Qué tipo de unidad es la unidad trascendental?</i>	82
4.4.1. <i>Relación entre las partes de la experiencia y su unidad</i>	85
4.4.2. <i>Problemas del EP</i>	87
4.4.3. <i>Naturaleza espontánea de la unidad de la experiencia</i>	89
4.5. <i>La fisión supone la auto-adscripción</i>	101
4.6. <i>Irreductibilidad de la primera persona a la tercera</i>	104
4.7. <i>Relación entre la unidad de la conciencia y la identidad personal</i>	109
4.8. <i>Identidad personal diacrónica y sincrónica</i>	111
5. <i>Conclusión:</i>	117
5.1. <i>¿Qué aporta la perspectiva trascendental de Kant a la propuesta naturalizada de Parfit?</i>	118
5.2. <i>¿Descripción del sí mismo?</i>	122
5.3. <i>Ventaja de la filosofía trascendental</i>	126
5.4. <i>¿Hay un criterio suficiente para determinar la identidad personal?</i>	127
5.5. <i>Horizonte para un trabajo futuro</i>	129
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	132

- **Resumen**

Esta tesis da cuenta de un punto de vista olvidado en la propuesta sobre identidad personal de Derek Parfit en *Razones y personas* (2004), a saber, el particular tratamiento que dio origen a la investigación en torno a la identidad personal iniciada por Locke¹, quien considera que el punto de partida para el tratamiento de este asunto no se relaciona meramente con una *descripción* de nosotros mismos en tanto objetos espacio-temporalmente situados, sino con “tener conciencia [de ciertas percepciones]” (2005: II. xxvii [paréntesis mío]), lo que, según este autor, nos distingue como *personas*. De manera tal que, como se verá, el criterio a partir del cual se determina la *identidad personal* no puede prescindir del punto de vista de la *primera persona*, a partir del cual es posible realizar la pregunta por la *identidad personal*, en lugar de otra identidad.

Respecto a de este asunto, me parece que Kant el mejor referente para considerar ciertos *supuestos* implicados en el origen histórico del problema, que no tiene apropiadamente en cuenta Parfit; puesto que Kant expone la relación entre la auto-adscripción de representaciones en la conciencia y el tipo de unidad a partir de la cual dichas representaciones se enlazan, a saber, la relación entre *la unidad analítica y sintética de la apercepción* (B133).

Se analizará cómo esta relación kantiana es insoslayable para cualquier intento de establecer un *criterio suficiente* para determinar la identidad personal, de modo tal que, en tanto la

¹ La literatura acerca de la *identidad personal* aborda este problema desde distintas perspectivas, por ejemplo, se podría explicar el asunto de la *identidad personal* desde las diferentes posiciones al respecto, en la medida en que distintos autores han adoptado criterios de diversa naturaleza para explicar esta identidad. Pero si consideramos este problema desde la pregunta por su origen histórico-filosófico, normalmente se adjudica a Locke (2005), quien realizó la primera reflexión suficientemente diferenciada respecto a este asunto, puesto que si bien con anterioridad a Locke se habían realizado análisis en torno a un criterio de *identidad*, solo fue Locke el primero que distinguió el criterio para determinar la identidad de una *persona* y que lo separó apropiadamente de otros que buscaban la identidad de otros objetos de investigación, por ejemplo, de las cosas materiales, de la vida animal, de nosotros en tanto hombres y en tanto *persona*, de manera tal que la forma de abordar a todos ellos no es exactamente la misma.

En resumen, la literatura respectiva y yo en particular sostenemos que fue Locke uno de los primeros en darse cuenta que la pregunta sobre qué tipo de identidad estamos considerando no es trivial, dado que la identidad de una *persona* no es la misma que la de un *objeto* (cf. Córdoba, 2017; Olson, 2019).

posición de Parfit prescinde arbitrariamente de este punto de vista, la perspectiva de este autor se muestra como insuficiente para proveer un discurso adecuado sobre la *identidad personal*.

- *Introducción*

Muchas veces se cree que estudiar a los clásicos de la filosofía es una tarea, más bien, si se quiere, artística que filosófica, es decir, que está más relacionada con el reconocimiento de la belleza o importancia de ciertas obras y argumentos en las circunstancias históricas en la que aparecieron, más que un reconocimiento relacionado con la *validez* de las obras mismas. Últimamente, influidos por el progreso de las ciencias, hay personas que llaman a no estudiar *historia de la filosofía*, puesto que el contenido de los clásicos es resumible en un manual o artículo de un autor actual que interprete someramente aquello de lo que no queda ni el polvo. Afirmando esto, puesto que considero que generalmente estas afirmaciones tienen a su base la idea de que, en algún sentido, el pensamiento de los clásicos está *superado* y que debemos ocuparnos en la discusión y tratamiento de problemas actuales, expuestos por personas aún vivas. Esto, sin duda, tiene la ventaja de mantener viva nuestra disciplina en momentos en los que pierde cada vez más relevancia; parece no haber inconvenientes en que la filosofía se ocupe de los temas que gobiernan el espíritu de nuestra época. No obstante, pienso que esta no es la única manera de darle vida a nuestra disciplina.

Sostengo que la grandeza de la filosofía se debe sobre todo a su historia, la cual, discusiones aparte, tiene más de 2500 años, la que además tiene la especial particularidad de que las obras consideradas clásicas, por los estudiosos de ellas, no pierden con igual rapidez la vigencia que en otras disciplinas. A pesar de que estoy consciente de que el intento por legitimar esta afirmación sería objeto de una investigación titánica, pero me atrevo a decir que tengo la impresión de que el hecho de que en filosofía los clásicos no pierdan tanta vigencia, no es algo que se da por mera casualidad. Sin duda, hay ciertas discusiones bizantinas que, a la luz de los descubrimientos contemporáneos, pueden verse ridículas². No obstante, no por ello

² Hay autores en la historia de la filosofía que se han ocupado de problemas como el de ¿cómo puede ser ejercida una fuerza a distancia? toda vez que sería difícil considerar que un proyectil que es lanzado de un determinado lugar esté siendo empujado o halado por alguien durante su trayectoria. La teoría aristotélica, que había una argumentación muy complicada implicando movimientos del aire alrededor del proyectil, es decir, una causa que en este caso es externa al objeto (cf. Rivera, Madrigal, Cabrera y Mercado, 2014). Esta posición, a la luz de los descubrimientos contemporáneos puede verse como anticuada y superada, en otras palabras, entiendo por qué esta idea en particular ha sido objeto de burla en algunos círculos de investigación; pero ello no significa que el pensamiento de Aristóteles completo tenga la misma naturaleza, sin embargo, una afirmación fuerte como esta debería estar sustentada por una justificación igualmente fuerte y detallada, no solo por una burla. A esto me refiero con que este razonamiento implica una “falacia de composición”.

debemos interpretar la obra de los clásicos en su totalidad como teniendo el mismo carácter, lo que por lo demás sería una *falacia de composición* (cf. Van Eemeren y Grootendort, 1992: 195 ss.).

De manera tal que, un objetivo muy general que me he propuesto en esta investigación es destacar el hecho de que Kant no está al margen de todo esto; tengo la certeza de que la fuerza y la vida del pensamiento de Kant pueden probarse en la actualidad y lejos de estar superado por las ideas de filósofos aún vivos, en algunos aspectos, es perfectamente capaz de abordar incluso mejor ciertas problemáticas que los especialistas de nuestros días.

En último término, con lo expuesto hasta aquí, he intentado responder a la pregunta general: ¿por qué motivo se ha de emprender una investigación sobre un autor tan antiguo? toda vez que, por ejemplo, en las ciencias, raramente se emprende este tipo de tarea. Responder esta interrogante, desbordaría considerablemente el problema que en particular intento resolver aquí, pero de todas formas considero necesario tener en cuenta los motivos de una investigación como ésta, la cual no es poco frecuente en filosofía. En este sentido, uno podría preguntarse ¿por qué un estudiante de filosofía del siglo XXI realiza una tesis de postgrado sobre Aristóteles? Y en cambio, ¿por qué motivo rara vez escuchamos que estudiantes de, por ejemplo, un postgrado en física se interesen por proyectos en torno a los descubrimientos de Ptolomeo? Estas interrogantes intentan mostrar que los clásicos de la filosofía tienen mayor vigencia que los de otras disciplinas y parece haber razones que justifican esto.

Por lo tanto, la razón más general por la que escribo esta tesis a partir de Kant es para demostrar esto, a saber, que el pensamiento clásico de filósofos como Kant, sobre todo en lo que respecta a la así llamada *Deducción trascendental B* (B131-169), la que merece ser conservada y releída no solo por su importancia meramente histórica, sino por su *valía filosófica*. Para ello, en vez de proponerme la titánica tarea de demostrar la vigencia sistemática del pensamiento filosófico de los clásicos, me conformo con probar la robustez del pensamiento de Kant para una discusión específica como la presente, lo cual, sin duda, no es suficiente para respaldar la idea tan general que expuse en el párrafo anterior; pero pretendo que al menos se presente como una investigación, en que la aprobación de los

resultados, que permita asentar un antecedente válido para semejante investigación como la que se pregunta por la vigencia del pensamiento de los clásicos en la filosofía.

Ahora bien, luego de mostrar la motivación general de esta tesis, debo referirme al objetivo particular de la presente investigación, a saber, con el objetivo de introducir la posición de Kant en la *Crítica de la razón pura* (2011a) respecto del asunto que hemos de tratar aquí, vale decir, la *unidad trascendental de la experiencia*; me parece interesante analizar la posición filosófica de Derek Parfit en *Razones y personas* (2004) respecto de la *identidad personal diacrónica* no tanto con el objetivo de considerar el problema de la identidad personal por sí mismo; sino, más bien, para entender qué debe contener cualquier perspectiva que se proponga abordar el problema del criterio suficiente para determinar la identidad personal diacrónicamente.

En último término, la perspectiva de Parfit prescinde de una serie de elementos para abordar el asunto de la identidad personal de manera un tanto injustificada. El autor intenta explicar la conexión entre dos eventos mentales separados en el tiempo, evitando los siguiente elementos: 1) la consideración de la unidad de tales eventos a partir de su pertenencia a un *sujeto de experiencia* separado de los estados psicológicos y cualidades físicas de una persona; 2) un concepto de *unidad* que explique tal relación al margen de dicho sujeto entendido sustancialmente y 3) de una *descripción* de la experiencia que incluya la existencia de tal sujeto.

No obstante, se verá como este relato de Parfit se funda en ciertos supuestos y/o principios que desplazan y circunscriben el problema de la identidad personal al ámbito de la *tercera persona*, prescindiendo de elementos que se presentan exclusivamente en *primera persona* y que no son reductibles a la tercera. Se verá cómo la naturaleza de las nociones empleadas por este autor determinan los resultados a los que arriba dicha investigación, de manera tal que ésta se presentará como la principal razón por la que esta posición es insuficiente para dar cuenta del modo de *presentación de la experiencia en la conciencia*.

Como se afirmó en el *Resumen*, esto supone que Parfit se distancia de Locke, quien es considerado como el primero en plantear el asunto de la identidad personal tal como hoy lo entendemos. Este autor, aunque no lo haya presentado en esos mismos términos, destaca el

rol de la primera persona como la característica distintiva del problema de la identidad *personal* (cf. cap. 1.3. y 1.9.).

Como se atisba, veremos que el distanciamiento entre estos autores se debe a que la posición de Parfit propone una serie de *conceptos atómicos*, los que, agregados entre sí, intentan proveer una *descripción adecuada* de uno o más sucesos mentales, donde ninguno de ellos necesita la inclusión de una *perspectiva interna*, dado que Parfit prescinde de un *sujeto de experiencia* para caracterizarlos³. Por lo tanto, antes de considerar el hecho de si los resultados de Parfit se siguen coherentemente de los principios de investigación que explícita o implícitamente escogió, me parece más importante preguntarse si dichos fundamentos son en realidad los adecuados para su objeto de estudio o bien es necesario plantearse otros.

Ésta es justamente la posición que defenderé en la presente tesis, a saber, que el *idealismo trascendental* de Kant nos provee una mejor visión para analizar la conexión entre dos eventos mentales en tanto que, en un *sentido mínimo* (cf. cap. 3.7.), no prescinde de la noción de *sujeto de experiencia*, puesto que será necesaria para explicar desde el punto de vista adecuado el fenómeno de unidad que está detrás de la relación entre estados mentales. De esta forma, la posición de Kant se presenta como continua con la Locke en la medida en que ambos destacan la relevancia del sujeto en la consideración de su propia experiencia, es decir, cierta perspectiva *desde dentro* o *en primera persona*. En este sentido, la posición de Kant se ha denominado *neolockenana*, pero, al mismo tiempo, en palabras de Gutzeit:

“[Representa] un punto intermedio entre el reduccionismo parfiteano y la visión cartesiana del yo. A diferencia de Descartes, este enfoque no plantea una unidad sustancial, espiritual o de otro tipo, por encima de los estados mentales interconectados. Por lo tanto, se mantiene dentro de los límites de lo que Parfit ha denominado la visión "compleja", reduccionista (Parfit 1982, 227-228)” (Gutzeit, 2013: 15. [Paréntesis mío]).

³ A lo largo de este trabajo intentaré de explicar esto con cierta minuciosidad, pero desde ahora, con el fin de orientar al lector, podría dar el siguiente botón de muestra de esta idea: “mientras que *un estado* tiene que ser un estado de una entidad, esto no ocurre con *un suceso*” (Parfit, 2004: 389). Aquí se aprecia la intención del autor respecto a utilizar un lenguaje que, en lo posible, esté desprovisto de un lenguaje metafísico que involucre la creencia en un *sujeto de experiencia* separado de lo que es el cuerpo y los eventos mentales. En este sentido, Parfit estima que el término “suceso” es mejor que “estado”, en la medida en que tiene una carga metafísica menor.

No obstante, se debe tener en consideración que el discurso de Parfit gira en torno al problema de un criterio que sea condición suficiente para entender la identidad personal. Sin embargo, cabe mencionar que la noción de *unidad sintético originaria de la apercepción* no se introduce para relacionarse directamente con la discusión del criterio de identidad personal, sino que dicha noción kantiana se examina con el objetivo de considerar la *unidad de la experiencia* que debe estar implicada en toda investigación que se pregunte por un criterio para considerar dicha identidad.

De manera que, si la identidad personal se constituye a partir de la conexión entre dos sucesos mentales separados en el tiempo, previa a la pregunta por la persona, deberemos preguntarnos por la clase de unidad que permite conectar sendos eventos en la conciencia.

En esta medida, me parece que Parfit, de forma un tanto arbitraria, resta importancia a la noción de *unidad de la experiencia*, porque la asocia con la constitución sustancial de una persona, esto es, con el compromiso metafísico que implica sostener que hay unidad, lo que según Parfit, nos lleva a postular la existencia de una *sustancia inmaterial cartesiana* (cf. 2004: 380, 388, 411, 416). Sin embargo, no provee razones adecuadas para prescindir de una explicación de la unidad de dos sucesos que no implique la creencia en dicha sustancia, es decir, no se aprecian razones claras para explicar que la unidad de dichos eventos no pueda abordarse desde la noción kantiana de la *unidad trascendental de la experiencia*, la cual utiliza la noción de *sujeto de experiencia* sin el compromiso metafísico que Parfit ve en Descartes. En último término, sostendré que Parfit pasa por alto la opción de la *dimensión trascendental* a partir de la cual se permite explicar la unidad de la experiencia, a partir de la noción de *unidad sintético-originaria de la apercepción* de Kant (B133).

Se aprecia como el punto que quiere abordar esta investigación es bastante específico, ya que está enmarcado en la discusión entre varios autores, sobre los cuales, además tomo una posición interpretativa apoyándome en la literatura sobre ellos. De manera que pido disculpas si muchas veces el trabajo parece divagar en cuestiones que no están directamente vinculadas con el tema principal, pero parece necesario considerarlas con cierto detalle, puesto que la resolución de esos elementos es importante para que, a la hora de llegar al asunto medular, no sea necesario detenerse en disquisiciones interpretativas.

En definitiva, la presente tesis se encarga de ampliar la afirmación kantiana de que la *unidad analítica* presupone la *unidad sintética* (B 133) a una discusión con Parfit que considere los presupuestos de la pregunta en torno a la identidad personal. Pero esta tarea, involucra una discusión de una serie de aspectos que, en principio, se podría pensar que no están directamente abordados por Kant, pero que son cruciales para entender el contexto de aquello que intento presentar en esta investigación, tales como el problema de identidad personal en Parfit mismo (cap. 1 y 2) y la consideración de la naturaleza de ciertas distinciones trascendentales en Kant (cap. 3)

Por otra parte, me gustaría clarificar que esta tesis no pretende presentar la unidad de la apercepción como el *mismo tipo de unidad* que la de una persona⁴. En este sentido, me encargaré sobre todo de exponer la primera y no directamente la segunda unidad, de manera que lamentablemente dejaré sin resolver la pregunta por el tipo de unidad que le correspondería a lo que llamamos “persona”, tanto en el caso de Kant⁵ como en cualquier pensador. En otras palabras, el presente trabajo expone el asunto de la identidad personal no tanto para considerar la unidad que constituye directamente una *persona*, sino que con un fin, si se quiere, anterior, a saber, que el tratamiento de la unidad de la conciencia indirectamente permite el planteamiento apropiado de la pregunta por la persona que soy y también el

⁴ En esta tesis no se afirma que Kant tenga una posición respecto de la identidad personal, sino que, al contrario, éste parecía ser un tema problemático para Kant. Así sostiene Gutzeit: “las doctrinas positivas de Kant sobre el yo parecen estar sólo remotamente relacionadas con el interés actual por la identidad personal. No sólo Kant no ofrece una teoría sistemática de la identidad y la individuación del sujeto pensante, sino que Kant es explícitamente crítico con el tipo de metafísica “realista trascendental” que subyace a la búsqueda de tales criterios de identidad” (2013: 4-5). Esta autora afirma que, al parecer Kant es consciente, al igual que Parfit, como veremos, que hablar de una persona involucra un discurso en torno a una determinada sustancia, discurso que debe separarse de la unidad trascendental que él propone en la *Deducción trascendental B* (cf. A363, cap. 3.5.3.)

⁵ Recordemos que esto es mencionado por Kant en el tercer *paralogismo* (A 361 ss.) cuando introduce la noción de *persona*. Este concepto se relaciona en cierta medida con una *unidad en la agencia*, de forma que queda por resolver de qué se trata dicha agencia, es decir, qué significa que un individuo puede ser agente en la medida en que tiene un tipo de unidad; todo esto, desde la perspectiva de la primera crítica, es decir, independiente de la esfera *práctico-moral*. A pesar de que aquí no se alcanza a proponer una tarea como esta, atisbo que sería un asunto con el que se podría continuar esta investigación.

establecimiento de un criterio al respecto. No obstante, su búsqueda quedará para una investigación ulterior⁶.

Este ensayo intenta considerar con cierta seriedad aspectos de la filosofía de Kant que han sido desechados por filósofos contemporáneos, probablemente orientado por el pensamiento de Strawson (1966), como por ejemplo, su posición respecto de la *síntesis* o la consideración *espontánea* de nuestra mente. Sin embargo, sostendré que estos asuntos son centrales no solo para entender el pensamiento de Kant, sino que también para investigar el fenómeno de la *unidad de la experiencia*⁷.

Por consiguiente, en esta tesis se propone el siguiente orden de exposición, en primer lugar, me centraré en la posición de sendos autores (Parfit y Kant) en los capítulos 1 y 3 respectivamente. En segundo lugar, expondré ciertos desafíos que enfrenta la posición de Parfit en el capítulo 2. En tercer lugar, expondré en qué sentido la posición filosófica de Kant puede aportar una perspectiva distinta al problema que plantea Parfit y considerar los

⁶ De todas formas, hay una interesante reflexión de Korsgaard al respecto, quien afirma lo siguiente: “los argumentos de Parfit dependen de lo que podemos llamar, a grandes rasgos, una metafísica "aristotélica" y no "cartesiana" de la persona [de lo contrario, no podría ni siquiera plantear sus experimentos de fisión cerebral]. Es decir, la materia es esencialmente particular; la forma es esencialmente copiable; y la forma es lo que hace que la persona sea lo que es, y por tanto es lo importante de ella. La metafísica "cartesiana", por el contrario, sostiene que el elemento importante de una persona es algo esencialmente particular e incopiable, como un *Ego* cartesiano. Lo que tienta a la gente a creer que esto es una intuición arraigada de que algo como un *Ego* cartesiano sirve como el lugar de la conciencia particular que es mía y de nadie más. (1989: 116 [paréntesis mío]).

Menciono esta cita de Korsgaard aquí porque, si bien esto sería objeto de una investigación distinta a la que me propongo, se pueden decir algunas cosas sobre el *tipo de unidad* que corresponde a la *conciencia* y a la *persona*. Si esta autora tiene razón, entonces hasta cierto punto, el tipo de unidad de ambas nociones no es del todo distinta, es decir, por un lado, la unidad en la que está pensando Parfit a la hora de hablar de una “persona” no es una que le corresponde única y exclusivamente a alguien en particular, sino a *cualquier persona*, en este sentido Korsgaard afirma que corresponden a “una metafísica aristotélica” (aunque la intención explícita de Parfit es escapar siempre de los elementos metafísicos, se aprecia que no lo logra del todo). Por otro lado, como se verá (cap. 3 y 4), el tipo de unidad que le corresponde a la unidad de apercepción no es, desde este punto de vista distinta, es decir, también podríamos afirmar que comparte la “naturaleza aristotélica” de la noción de persona, puesto que no es una unidad que le corresponda exclusivamente a alguien, sino que es una que posibilita cualquier experiencia de cualquier individuo. En este sentido, según Kant, distintas personas también podrían tener *el mismo tipo de unidad* que permite su *experiencia consciente* (cf. nota 69). Como dije, si bien esto no será tratado en profundidad aquí, al menos, parece una clave de lectura a partir de la cual se aprecia como posible que estos tipos de unidades se relacionen en una *misma persona*.

⁷ Veremos en el capítulo 4 que no son conceptos del todo opuestos en el pensamiento de Kant.

aspectos en los que el pensamiento de Kant se distancia, a mi juicio, para bien, del pensamiento de Parfit.

Finalmente, si mi exposición resulta satisfactoria, destaco que de esto se sigue que la posición clásica de un autor que murió hace más de 200 años puede tener vigencia en nuestros días, aun cuando el mundo en que vivió Kant y el autor de esta tesis, son tan distantes en el tiempo. A pesar de esto, las ideas de Kant siguen siendo penetrantes tanto para la discusión que nos convoca, como particularmente para mí, una persona que vive en el siglo XXI. Por consiguiente, considero que esto nos invita a tomar más en serio las obras de los filósofos considerados clásicos, como referentes para las discusiones contemporáneas y no considerarlos anacrónicos. En este sentido, si se aceptan los resultados de esta investigación, ellos deberían tomarse como un *botón de muestra* que nos permita considerar con seriedad la idea según la cual la distancia temporal entre lector y autor no tendría por qué ser un factor relevante a la hora de aproximarse a una obra filosófica, a pesar de la indudable trascendencia de cada uno de los clásicos en sus respectivas épocas; en cambio, lo único que importa es tomar en serio un determinado texto y considerar el mero hecho de que lo expresado por el autor sea *válido* o no.

1. La identidad personal y por qué no es lo que importa según Derek Parfit

Este capítulo tiene como finalidad establecer cuáles son los supuestos de la discusión que nos ocupará más adelante, esto es, la consideración de los tipos de unidad que presentan Kant y Parfit.

Más adelante veremos en qué medida la posición de Parfit propone una forma de unidad que no supone la existencia de un *sujeto de experiencia separado*. Sin embargo, esta propuesta surge a partir de la imposibilidad de responder preguntas en torno al vínculo de dos eventos mentales separados en el tiempo, en términos de identidad personal. Es decir, su concepción *reduccionista*, surge a partir de una respuesta a los problemas de la identidad personal. De modo que, antes de explicar la posición de Parfit en torno a este asunto, debemos indagar en la identidad personal misma y en la razón por la cual Parfit cree que debemos describir dichos problemas de acuerdo con el reduccionismo.

1.1. Identidad Personal y sus condiciones epistémicas

El problema de la identidad personal nos interesa puesto que está directamente conectado con el problema de la autoconciencia, esto es, la pregunta por “uno mismo” (Smith, 2017). La conexión entre estos dos asuntos no es baladí, puesto que, si somos algo, ya sea personas o una entidad de algún tipo, solo podemos preguntarnos por ello en la medida en que tenemos la capacidad para responder a esa pregunta. De manera tal que la pregunta por la identidad personal no es sólo una pregunta metafísica u ontológica, esto es, por el tipo de ser que somos, sino también *epistemológica*, es decir, por las condiciones epistémicas para realizar la pregunta por “uno mismo”. Por consiguiente, junto con preguntarnos por aquello que somos, debemos preguntarnos por cuáles son los criterios de corrección de dicha pregunta, vale decir, en qué medida podríamos tener una respuesta para dicha pregunta⁸.

En términos generales, la identidad personal puede ser considerada, desde una perspectiva metafísica, “como el problema del *fundamento o la naturaleza* de la identidad, es decir, qué es aquello que hace que una persona sea quien es y no otra” (Córdoba, 2017). Sin embargo, como se afirmó arriba, desde una perspectiva epistemológica, el tema está íntimamente ligado a la pregunta de *cómo podemos saber* que una persona es ella misma y no otra. Este asunto parece ser importante, puesto que podemos decir que alguien es uno mismo o deja de serlo en varios sentidos, algunos de los cuales no están relacionados con los problemas que se expondrán en esta tesis.

Además, respecto de la identidad personal, cabe hacer una precisión. Al respecto se puede distinguir entre *identidad numérica y cualitativa*; para efectos de esta tesis, no concentraremos en la *identidad numérica*, puesto que será el respecto en función del cual Parfit (2004) expondrá su posición. Con el objetivo de distinguirlas, pensemos lo siguiente, muchas veces coloquialmente afirmamos que las personas no son las mismas, esto es, que no son como las recordábamos hace un tiempo, en cierto sentido, son irreconocibles. No

⁸ El problema parece ser difícil, puesto que la pregunta por uno mismo admite distintos tipos de respuesta, dependiendo de qué es lo que preguntemos. Por ejemplo, no es lo mismo preguntar qué somos en tanto personas o qué somos en tanto seres pensantes, puesto que las condiciones que se deben establecer para responder dichas preguntas son distintas. De esta forma, si nos preguntamos por nosotros mismos, en tanto seres pensantes, no habrá ninguna condición sensible a partir de la cual sea posible responder esa pregunta. En cambio, si preguntamos acerca de qué somos en tanto personas, parece que sí hay condiciones sensibles a partir de las cuales es posible referirnos a nosotros mismos en tanto personas.

obstante, a pesar de que esto puede ser un tema de interés para otras disciplinas como la psicología, esto no va a ser muy relevante aquí, puesto que la pregunta por la identidad personal se refiere, más bien a un asunto, si se quiere, de orden sustancial y no accidental, esto es, nos preguntamos por aquello que somos independientemente de los eventos variopintos o múltiples que se describan en nuestra biografía. Por este motivo, si se me permite seguir con la analogía, nos preguntamos por el fundamento por el cual la biografía es biografía de alguien en particular, y no como si ese alguien cambiara capítulo a capítulo.

Sobre este asunto, Parfit afirma: “yo y mi réplica somos *cualitativamente idénticos* o exactamente iguales. Pero puede que no seamos *numéricamente idénticos*, o una y la misma persona” (Parfit, 2004: 375). Por ejemplo, después de un accidente podríamos decir que una persona ya no es la misma, puesto que ha cambiado tanto a raíz de este que ya casi no es posible reconocerlo. Sin embargo, -según Parfit- esto es una contradicción, ya que decimos que *él*, la misma persona, *no* es ahora la misma persona. Más bien, en este caso, la persona cambió de carácter, es decir, hubo un cambio de *identidad cualitativa*, en la medida en que las cualidades del primer individuo son compartidas parcialmente con el segundo, lo que variará en la medida en que comparten más o menos propiedades (cf. 2004: 375). De modo que nos es lo mismo preguntarse si, una vez casado, seré otra persona; a cuestionarse si acaso, después de casarme, moriré. Puesto que por mucho que cambie, seguiré siendo yo y no un cadáver⁹. En el primer caso nos preguntamos por la *identidad cualitativa* y en el segundo, por la *numérica*.

1.2. Persistencia de nuestra identidad a través del tiempo

Existen dos tipos de preguntas en torno a la identidad personal, por una parte, uno puede preguntarse ¿quién soy? en un momento dado, es decir, la *identidad personal sincrónica*; pero también es posible considerar este asunto introduciendo el tiempo en la pregunta, esto

⁹ Lo que aquí intento decir, es que una persona y un cadáver son dos cosas sustancialmente distintas, si se me permite apoyarme un concepto de la filosofía medieval, hay *distinción real* entre ellas y no meramente *de razón* (Cf. Suarez, 1960, LIV, sec. 1, n. 6). Mientras que, si una persona se compara en una y otra etapa de su vida, no hace una comparación entre dos cosas, sino entre cualidades de una y la misma cosa. Este último sentido da un carácter bastante más sustancial a la pregunta por la identidad personal, de manera tal que se la aborda como una pregunta, si se quiere, no por cambios accidentales, sino sustancial (cf. Aristóteles, 1997: 189b30-32 ss.)

es, ¿soy (o seré) el mismo que antes? (cf. Olson, 2020), es decir, la *identidad personal diacrónica*.

Al menos desde Locke, la pregunta por la identidad personal habitualmente incluye la noción de tiempo, esto es, si bien es posible preguntarse por la identidad personal en un instante determinado. Tal parece que ha sido más interesante para los filósofos preguntarse por la identidad a lo largo del tiempo, puesto que, en una comparación temporal, es posible aislar los elementos permanentes y/o discretos de los elementos sucesivamente cambiantes de una persona. Además, la inclusión del tiempo en las preguntas sobre la identidad ha sido motivada por el pensamiento de Locke, según el cual “la identidad y diversidad de las cosas, en un momento dado, no es problemática, y que solo cuando las cosas persisten en el tiempo, la identidad se vuelve lo suficientemente problemática como para plantear una discusión o requerir una explicación detallada” (Mackie, 1988: 173)¹⁰. Por este motivo, si la persona persiste en el tiempo, podemos comparar dos momentos distintos en el tiempo de la misma persona, mas dicha persona será la misma por aquello que identifiquemos como permanente en dicha continuidad; de lo contrario, no habrá identidad.

Por este motivo, la pregunta es cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para la persistencia de algo a través del tiempo. “Suponga que le señalamos algo ahora, luego describimos a alguien o algo que existe en otro momento y nos preguntamos si nos referimos dos veces a una cosa o una vez a cada una de las dos cosas. La pregunta de persistencia pregunta qué determina la respuesta a tales consultas” (Olson, 2019). De manera que debemos establecer qué *criterio* o bajo qué *evidencia* podríamos responder esa pregunta.

En relación a este problema, se pueden tomar posiciones que son habituales contemporáneamente, por ejemplo, que es posible la reidentificación mediante un criterio psicológico, cuyo representante clásico es Locke (Cf. 2005: 318 ss.), o bien bajo algún criterio físico, como sostiene Williams (1973). Sin embargo, también es posible una posición distinta, según la cual ningún criterio permite responder la pregunta por lo que sustenta la persistencia de un individuo en el tiempo. Justamente esta es la posición reduccionista de Derek Parfit desarrollada en el texto *Razones y personas* (2004). La posición de Parfit será en la cual se concentrará mayormente esta tesis. Sin embargo, antes de llegar a ella, debemos

¹⁰ Para una posición similar, véase Hume (2000 [1739]) I, iv. 2.

entender los demás criterios de identidad, puesto que en base a su insolencia para responder apropiadamente las preguntas en torno a la identidad personal, es que Parfit propone su particular alternativa.

1.3. Criterio psicológico de Locke

El primero que dedicó un estudio relativamente detallado al asunto de la identidad personal fue John Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* ([1690] 2005). Este filósofo además, hasta el día de hoy, es el referente principal del así llamado *criterio psicológico de la identidad personal*, es decir, que la naturaleza del criterio bajo el cual es posible responder preguntas en torno a la identidad personal es psicológico, a saber, la continuidad de la consciencia y, en específico, nuestra consciencia de la relación entre dos momentos separados en el tiempo a través de nuestra memoria (Cf. 2005: II. xxvii).

Algo interesante a destacar de este filósofo, es que la pregunta por la identidad personal depende de aquello sobre lo cual estemos considerado dicha identidad, de manera tal que una cosa material puede considerarse idéntica meramente por la comparación de la cantidad de átomos que la componen en uno y otro momento. Por otra parte, un animal ha de considerar idéntico a sí mismo en razón de la persistencia de su vida¹¹.

Asimismo decimos que las personas son idénticas a sí mismas en razón de aquello que interpretamos por la idea de persona, en palabras de Locke:

“[E]s, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su *tener consciencia*, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”. (Locke, 2005: II. xxvii.9. *Énfasis mío*).

Por este motivo, un ser humano podría concebir su identidad en más de un sentido, puesto que, ya que tiene cuerpo, podría considerar la identidad de dicho cuerpo mediante los mismos

¹¹ Al respecto Locke dice: “En el estado de las criaturas vivas, su identidad no depende de una masa compuesta de las mismas partículas, sino de otra cosa. Y es que en este caso, la variación de grandes porciones de materia no altera la identidad” (Locke, 2005: 313).

criterios cualitativos por los cuales hemos de considerar la identidad de una cosa. Pero, esa no es la cualidad distintiva de las personas. Por este motivo, Locke distingue la noción de *persona* de la de *hombre* con el objetivo de negar que la continuidad corporal o la persistencia del organismo humano, constituya identidad personal (Cf. Mackie, 1988: 214).

Sin embargo, esto no lo vuelve un cartesiano, es decir, Locke no piensa que lo que da el criterio de identidad personal es la persistencia de una sustancia inmaterial. Lo que tampoco significa que sostiene que no existen sustancias inmatrimales, sino que su identidad no importa -lo que anticipa el pensamiento de Parfit-, puesto que la razón por la que Locke descarta al alma como una entidad que defina el criterio a partir del cual entendemos la identidad personal, es porque de dicha propuesta se siguen una serie de eventos problemáticos, sobre todo porque a partir de ellos no podemos comprender la continuidad de la conciencia.

Generalmente se ha pensado que cuerpo, conciencia y alma son tres elementos que siempre van juntos, por lo que, si queremos considerar la identidad de una persona, será indiferente si nos fijamos en la continuidad de cualquiera de estos tres elementos de manera intercambiable. Sin embargo, Locke propone una serie de casos donde hay una discontinuidad entre estos tres elementos.

Si suponemos que existe un alma que sobrevive a la vida terrena de un individuo, entonces podríamos concebir situaciones como la reencarnación de dicha alma en otro cuerpo. Por ejemplo, Joaquín Lavín¹² podría tener el alma reencarnada del padre Hurtado. Sin embargo, supongamos que Lavín no se acuerda que era el padre Hurtado, es decir, no tiene conciencia directa de la experiencia en vida del padre Hurtado. Entonces, según Locke, Joaquín Lavín no es la misma persona que el padre Hurtado. Si Lavín recordara serlo el asunto sería distinto, pero tal parece que no tenemos evidencia suficiente de tal cosa como la reencarnación. Por lo tanto, no podemos saber si el alma es aquello que persiste y por lo cual entendemos la noción de persona. Por su parte, la noción de hombre no es equivalente al concepto de

¹² Locke da este mismo ejemplo con personajes de su época, pero me parece más interesante reemplazar los personajes del ejemplo por personas vivas o muertas hace relativamente poco tiempo (Cf. Locke, 2005 II. Xxvii, 16-17 y 19)

persona, puesto que podríamos pensar casos en que dos hombres fueran la misma persona, como Lavín y el padre Hurtado.

Por este motivo, debemos considerar algún criterio que vincule a una persona en uno y otro momento del tiempo y que podamos postularlo debido a la capacidad de tener conciencia de dicha continuidad. Este último punto es importante, porque bien podría suceder que haya una continuidad entre Joaquín Lavín y el Padre Hurtado, pero lo que hace que haya identidad personal entre ambos es que exista conciencia del vínculo entre ambas experiencias. De manera tal que no importa lo que sean realmente, a saber, una sustancia inmaterial u otra cosa, sino que de la conciencia que haya de la relación entre una y otra experiencia.

Con lo cual podemos apreciar que la identidad personal 1) está determinada por la idea de persona, 2) por la *conciencia* de dos eventos que dan lugar a dicha continuidad y 3) la *memoria* es aquella capacidad que permite vincular sendos eventos mentales separados en el tiempo, de los cuales tenemos o tuvimos conciencia.

Cabe destacar que cuando se habla de la memoria aquí siempre se está pensando en la memoria que es tenida directamente por aquel que realiza el ejercicio de recordar su propio pasado y no aquello que es relatado por otros. Dicho de otra manera, es cierto que la identidad muchas veces está construida a partir los testimonios de otros, sin embargo, Locke parece destacar la conciencia que se tiene de un evento particular en la corriente de la conciencia, lo que significa que independiente cuál haya sido el origen del contenido de los sucesos mentales considerados, tal parece que para Locke hay una cierta prioridad de la primera persona a la hora de considerar dicho contenido, lo que contemporáneamente Schoemaker llamará *condición previa*, es decir, “condición necesaria para que sea verdadero que recuerde un suceso es que yo haya observado o experimentado dicho suceso o sabido de él” (1981 [1968]: 6). Por lo tanto, ya sea que lo considerado en la memoria haya sido vivido directamente o recibido de un testimonio, la persona tiene un *acceso privilegiado* dicho contenido de su memoria en la medida en que es consciente de él en primera persona.

A partir de esto, notemos que ya desde Locke, lo que sea la pregunta por la identidad personal no está desligada de la capacidad que tenemos para conocer aquella entidad que eventualmente permite la continuidad, tal como después se preguntará Parfit (2004). De

forma tal que Locke piensa que *la memoria* es el mejor candidato para cumplir con estas exigencias.

En conclusión, podemos considerar que el criterio de identidad personal de Locke es el siguiente:

“La identidad a lo largo del tiempo es que la ocurrencia x en T1 y T2 son ocurrencias de la misma x si y solo si existe una historia de x continua que las relacione” (Mackie, 1988: 176)

De esta manera, *la memoria* es la capacidad que hace posible la comparación en la medida en que vuelve consciente el evento pasado en T1 y lo retiene hasta T2.

1.4. Criterio físico de Williams

Williams pretende mostrar que la identidad corporal es siempre una condición necesaria para la identidad personal y que, con relación a los criterios psicológicos, en especial el de Locke (2005 [1690]), hay una relación de prelación clara en el criterio físico por sobre el psicológico, en la medida en que este último no puede conservar el sentido de identidad que se busca en esta clase de problemas.

El argumento de este filósofo se funda sobre la discusión de la suficiencia del criterio psicológico para establecer la identidad personal, es decir, se pregunta si un criterio de memoria, tal como lo postula Locke, es suficiente para responder preguntas en torno a este tema, o bien, si necesita de la referencia elementos físicos como un cerebro y un cuerpo.

Es interesante considerar que, cuando Williams se pregunta por la identidad personal, no solo pregunta por un cambio cualitativo, como vimos antes, es decir, un cambio en el conjunto de características de un individuo a lo largo del tiempo, sino si acaso hay algo por lo cual podamos hablar de una “persona individual” (Williams, 1973: 3). Pero nuevamente, esto no es meramente una pregunta metafísica, sino que epistemológica, esto es, pregunta por la evidencia que tenemos para responder esa pregunta.

Se puede responder a esta pregunta lockeanamente, es decir, considerando a la memoria como el criterio a partir del cual consideramos la continuidad de un individuo en uno y otro momento del tiempo. Sin embargo, el problema parece estar en el tipo de evidencia que nos provee la memoria, es decir, que recuerdo X, implica aseverar que X sucedió realmente “en

este sentido *recordar* es paralelo a *saber*” (Williams, 1973: 4), sin embargo, no sucede siempre así, “no se sigue de esto que todas las afirmaciones de recuerdos sean verdícas o tampoco las afirmaciones de saber; no todo lo que uno parece recordar es algo que realmente se recuerda” (Ibíd.).

De esta forma, Williams distingue entre el tipo de evidencia que nos provee la memoria y su conexión con los hechos que intenta explicar. Si nos comprometemos con el criterio de Locke, diremos que la identidad personal es un problema desligado del cuerpo o cerebro de la persona. El problema está en que la memoria no es infalible y muchas veces otras personas son capaces de recordar mejor que yo mismo cosas que hice. En este caso, la memoria de esa otra persona ya no describe un evento desligado de mi cuerpo, sino justamente es capaz de explicar el evento mejor que yo refiriéndose a lo que yo hice en tanto cuerpo. Con esto Williams afirma que, “tratando de separar el criterio mental con el corporal, encontramos que un funcionamiento normal del criterio mental involucra al corporal” (1973: 5)

Según Williams, otra posibilidad es individualizar a una persona mediante la descripción de su acción, la cual, siempre remite a una persona individual. No obstante, nuevamente la pregunta es ¿cómo podemos determinar que un recuerdo explique que una acción fue mía? Solo podría hacerlo mediante el acceso a mi intención. Pero dicho acceso está negado para los demás, es decir, para nosotros que intentamos dilucidar si el recuerdo fue efectivo o no. De manera que si una acción sirve para individualizar a una persona, ello depende de los medios que tengamos para determinar la individualización de dichas acciones. El punto de Williams es que si describimos una acción desde la perspectiva de la tercera persona, no podemos estar seguro que la descripción sea capaz de individualizar a dicha persona, puesto que puede ser una descripción capaz de explicar la acción de más de individuo¹³. O bien, puede concebirse a la acción desde el punto de vista del tipo de acción, por ejemplo, bailar. Nuevamente se ve que decir que “Juan bailó” no identifica individualmente a su agente en la medida en que muchos otros pudieron hacer lo mismo.

¹³ Williams pone el ejemplo de afilar un lápiz. Puede que muchos individuos estén afilando un lápiz a la vez e incluso que el lápiz sea del mismo color. Por lo tanto, en ese caso, una descripción de la acción de un individuo puede no ser suficiente para individualizarlo.

En cambio, una persona no puede estar en dos lugares a la vez. En otras palabras, puede pasar que dos personas hagan, en el sentido antes descrito, lo mismo; también puede suceder que su carácter coincida, pero no puede suceder que dos personas sean idénticas físicamente, puesto que ni una persona puede estar en dos lugares a la vez ni dos pueden ocupar el mismo espacio y tiempo. Así lo explica Williams:

En el caso de los objetos materiales, podemos distinguir entre identidad y similitud exacta; no es lo mismo decir que dos hombres viven en la misma casa, y que viven en casas exactamente iguales. Esta noción de identidad nos viene dada principalmente, aunque no completamente, por la noción de continuidad espacio-temporal (Williams, 1973: 9)

Para Williams, el único caso en el que se podría distinguir la identidad y la similitud exacta, como acabamos de ver, es en el cuerpo, donde es posible diferenciar apropiadamente lo *similar* de lo *idéntico*. Por lo tanto, afirma que la omisión del cuerpo quita todo contenido a la idea de la identidad personal.

El punto de este filósofo parece ser el siguiente, un criterio psicológico como la memoria puede ser una condición necesaria para la identidad personal –en la medida en que cualquier identificación de algo como algo requiere del uso de la memoria–, pero no una condición suficiente; en cambio un criterio físico como el mostrado podría ser suficiente o bien complementando al psicológico. Por este motivo, la memoria necesita de una contraparte corporal a partir de la cual sea posible responder la pregunta por la identidad personal. Por lo tanto, Williams establece una relación de prelación entre su criterio físico y el psicológico de Locke respecto de la distinción entre identidad y similitud exacta; mientras que el criterio físico puede establecer condiciones de identidad, el psicológico sólo de similitud exacta. A partir de esta conclusión, se permite interpretar a Wittgenstein cuando dijo: “El cuerpo humano es la mejor figura del alma humana”¹⁴ (2002 [1953], II, iv).

1.5. Consideraciones preliminares para la crítica de Parfit a los enfoques de Locke y Williams.

¹⁴ Traduzco de “Der mensliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele”

A pesar de que la propuesta de Williams le parece buena en algunos aspectos, Parfit propone una respuesta distinta a la identidad personal. Dicha respuesta se deriva del hecho de que no podemos encontrar en los criterios físicos y psicológicos condiciones suficientes para dar una respuesta a la identidad personal; la conclusión de Parfit será su reduccionismo que se explicará en la siguiente sección.

Antes de eso, conviene explicar que el análisis de Parfit introduce algunas nociones y enfoques que no estaban presentadas exactamente del mismo modo en las posiciones originales de Locke y Williams. De manera tal que la crítica de Parfit estará guiada tanto por los conceptos como el enfoque que introduce para luego explicar su propia posición. Por este motivo conviene detenerse en estas nociones y en el enfoque que propone Parfit, puesto que este autor está convencido que su enfoque no sólo aclara las mismas las posiciones previas, sino que muestra por qué son insuficientes y, a su vez, la posición reduccionista es la mejor candidata para suplir estas insuficiencias.

Recordemos que lo que está en juego es la conexión entre dos eventos mentales separados en el tiempo. De manera que, según Parfit, el criterio psicológico de Locke cumple su función si hay continuidad entre dos sucesos mentales temporalmente distanciados. No obstante, es posible concebir dicha conexión de distintas maneras, esto es, como una conexión directa entre ambos eventos, o bien como una conexión simplemente difusa. De manera que, una persona tiene una *conexión directa* “si X puede acordarse ahora de haber tenido algunas de las experiencias que tuvo Y hace veinte años” (Parfit, 2004: 381) que es lo que para Locke hace que X e Y sean la misma persona. Pero la conexión directa no es la única forma de conectar dos eventos, puesto que puede haber entre “X ahora e Y en aquel entonces una cadena *parcialmente superpuesta* de recuerdos directos” (Ibíd.). Dicho de otra manera, tenemos una conexión entre el recuerdo presente y el de hace 20 años a través de la conexión de muchos recuerdos intermedios o de los días aledaños a el recuerdo buscado. En este caso, podría haber continuidad en la memoria sin que haya recuerdos directos del recuerdo buscado de hace 20 años.

Por ejemplo, podría recordar que Juan tuvo el pelo verde en 2008 porque recuerdo el comentario burlesco que le hizo Diego. En este ejemplo, puedo tener una conexión con un

evento recordado, pero no a través del recuerdo que tengo de tal evento, sino de otros recuerdos que construyen un camino hasta el que quiero alcanzar.

Esto da origen a dos tipos de conexión, a saber, la así llamada *conexividad psicológica* y la *continuidad psicológica*. La primera es definida como “el tener lugar de conexiones psicológicas directas y concretas” (2004: 382); mientras que la segunda como “el tener lugar de cadenas parcialmente superpuestas de *conexividad fuerte*” (Ibíd.). Por su parte, esto último significa que uno podría *cuantificar* las conexiones entre sendas experiencias¹⁵, donde la cantidad de conexiones determina si la conexión es fuerte o no¹⁶. En este sentido, por ejemplo, Parfit establece que un número a partir de las cuales se podría considerar que hay conexiones suficientes, al respecto dice lo siguiente:

“[P]odemos decir que hay conexividad suficiente si el número de conexiones directas, durante cada día, *es como mínimo la mitad* del número que se da, durante cada día en la vida de casi toda persona real” (2004: 382)

Si bien “la mitad” -me parece- es un número abiertamente arbitrario, es decir, probablemente Parfit no piensa que ese sea efectivamente el número suficiente, dado que más adelante él dirá que cualquier número que se establezca como suficiente es arbitrario y no explica aquello que es importante, a saber, describir los eventos en cuestión (cf. 2004: 424).

¹⁵ En el artículo de Belzer (2005) afirma lo siguiente al respecto: “About the relevant threshold, Parfit says there is enough connectedness for strong connectedness if there are at least half of the mental connections that occur in one day for a normal adult. It is difficult to believe, however, that he would have intended this formula to be taken seriously, since it is so clearly arbitrary to treat the connections over one day as the relevant standard. Why is one day the right interval to use? Why not use two-day intervals as the right period of time? Or one hour? Or five-second intervals? As with degree of connectedness, it is difficult to think of strong connectedness as a purely quantitative notion. Could one count the connections? And aren't some more important than others? Robert Nozick argues, for example, that degree of connectedness (or “closeness”) should be determined relative to a person's values (for example, what the person values in survival). See Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 62–71. Similarly, Korsgaard emphasizes types of connections involved in practical reasoning and agency. See Christine Korsgaard, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit,” *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989): 101–32. No matter what the specific formula might be, however, because “connectedness is a matter of degree, we cannot define precisely what counts as enough” (Parfit, *Reasons and Persons*, 206)”. (p. 130n.)

¹⁶ A pesar de que Parfit no es muy claro con esto, me parece que tiene en mente algún tipo de traslado de *información* entre el primero y el segundo evento, de manera tal que la *conexividad psicológica* sería la unidad mínima y discreta de información que conecta sendos eventos. En esta medida, la *conexividad psicológica* se presenta como una noción que puede cuantificarse y, a partir de ella, construir el evento mental resultante, que es causado por el que es anterior en el tiempo.

En este sentido, con “conexiones directas y concretas” Parfit no quiere decir que tenga una conexión inmediatamente fuerte de tal suceso, sino que la conexividad establece la condición mínima a partir de la cual construir la continuidad. Por este motivo, puedo tener una conexión débil con un evento pasado en la medida en que las conexiones entre los momentos separados en el tiempo son casi uno. Pero si tengo una cantidad suficiente, entonces podríamos afirmar que efectivamente hay algún tipo de continuidad psicológica o, lo que es igual, conexividad fuerte. Entonces “conexividad psicológica” es el criterio mínimo para que haya conexión entre dos eventos mentales.

De esta manera, este pensador afirma: “(1) Hay *continuidad psicológica* si y solo si hay cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y solo si (2) X es psicológicamente continuo con Y, (3) esta continuidad tiene la clase correcta de causa. (cf. *Ibíd.* 383)

Además Parfit, considera tres versiones del criterio psicológico de la identidad personal en función a los diferentes grados de conexividad psicológica que sea posible establecer. Por lo demás, aplica el mismo tratamiento en el caso de los criterios físicos, para el que también indica tres versiones.

Los criterios difieren en relación a cuál es la clase correcta de causa:

- 1) Versión restringida: tiene que ser una causa normal
- 2) Versión amplia: puede ser cualquier causa fiable
- 3) Versión amplísima: cualquier causa

Cada causa, a su vez, debe cumplir con 3 requisitos según los cuales se entiende la fuerza con la que se puede afirmar que alguien recuerda haber tenido una experiencia:

1. Parece que recuerdo haber tenido una experiencia
2. (es el caso que) Tuve esa experiencia
3. Mi recuerdo aparente (1) es causalmente dependiente, del modo normal, de esta experiencia pasada (2)

Para explicar estos criterios, Parfit propone el siguiente ejemplo. *Un escalador* pierde la memoria después de un accidente. Cuando se recupera, su compañero le cuenta del grito que dio justo antes que cayera. Hasta el momento se cumplen las condiciones 1 y 2; parece que

recuerda haber tenido esa experiencia y, de hecho, la tuvo. Pero, en realidad no recuerda haberla tenido a causa de su experiencia de ella, sino a causa de que su compañero le contó lo sucedido. Por lo que no se cumple 3.

1.6. Contra el espectro psicológico

Una de las cosas que llama la atención de buenas a primeras es que el análisis de los criterios psicológico y físico se consideran a nivel de *espectro*, es decir, “una gama de casos, en los que cada uno es muy similar a sus vecinos” (2004: 421). De manera que es necesario destacar que no solo hay una única forma de entender estos criterios, sino que la efectividad de los mismos podría variar en función de la fuerza de la conexión. Por consiguiente, vemos que un supuesto del análisis es que los criterios son cuantificables. Me parece que esto es clave más adelante, puesto que el problema de los criterios deriva de la arbitrariedad con la que se trata cada extremo del espectro.

Para mostrar su posición, Parfit pone a prueba el criterio psicológico de Locke mediante un ejemplo de Williams presentado en *The Self and the Future* (1973).

“*El ejemplo de Williams.* Soy prisionero de un neurocirujano cruel, que va a interrumpir mi continuidad psicológica manipulando mi cerebro. Estaré consciente mientras me opera, y me dolerá mucho. Por eso me horroriza pensar en lo que me espera”. (Parfit, 2004: 418)

A este ejemplo, Parfit le añade un espectro de casos en los cuales se espera probar el punto de Williams. En esta nueva versión, se utiliza los conceptos anteriores de *conexividad psicológica restringida, amplia y amplísima*. El cirujano provoca cambios en el cerebro del paciente en tres pasos, que coinciden con los tres tipos de conexividad mencionados. De forma tal que, cuando el cirujano los activa, el paciente va perdiendo paulatinamente tanto sus recuerdos como cambiando su carácter de la siguiente manera: 1) activa unos electrodos que provocarán amnesia y un gran dolor; 2) proporciona los recuerdos de la vida de Napoleón

y 3) cambia el carácter al de Napoleón. Ante lo cual, podemos preguntarnos ¿cuáles son los pasos de este caso en los que el paciente sobreviviría?¹⁷

Tal parece que el problema que ve este pensador, al momento de responder esta pregunta, no es solo que el criterio psicológico no es suficiente, sino que tampoco es siquiera una condición necesaria. Dicho de otra manera, la pregunta no tiene respuesta y *es vacía* (2004: 424). Dicho de otra manera, establecer un lugar en el espectro en el cual se posiciona un determinado caso, no proporciona una respuesta a la pregunta por la continuidad de una persona en el tiempo, sino que, más bien, en cierta medida, el número en cuestión inclina arbitrariamente la respuesta para un lado u otro (a la respuesta de que no hay continuidad si el número es 1% y a que sí, si el número es 99%).

De esta forma, Parfit piensa que la pregunta ¿hay continuidad? se parece a la pregunta ¿hay todavía un montón? Pregunta que nos remonta viejo asunto del *Sorites*, a saber, el problema según el cual, por ejemplo, nos preguntamos cuándo un montón de arena deja de serlo. De la misma manera que nos preguntamos esto, me puedo interrogar por el grado de conexividad necesario para que haya identidad personal ¿Hay un límite desde el cual podemos afirmar que deja de haber identidad personal? ¿En qué lugar del espectro se encuentra ese límite?

Lo cierto es que tanto el concepto de *montón* es vago como el de *límite*. Por lo que, Parfit sostiene, “no pensamos que, en estos casos, tenga que *haber* una respuesta, que tenga que ser Sí o No” (2004: 424) y, en esa medida, la pregunta es vacía y la respuesta a esa pregunta, meramente *estipulativa*¹⁸. De la misma forma, la pregunta ¿Dejaré de ser yo? no tiene una respuesta cerrada, a saber, sí o no. Pero eso no es lo importante, dado que “aunque no la respondamos, lo sabemos todo” (Ibíd.). Dicho de otra manera, Parfit sostiene que podemos entender aquello que sucede en un determinado evento sin necesidad de responder la pregunta de forma tal que su respuesta *prescindiendo* del lenguaje de la *identidad personal*.

De manera que, si sufro un cambio del espectro intermedio sé que sufriré, pero no si quien sufrirá seré yo. Da la impresión de que importa saber si en esos casos seré yo quien sufra

¹⁷ Parfit emplea la expresión “sobrevivir”, pero con ello Parfit no profundiza en una concepción a partir de la cual una vida humana es tal. Sino que, más bien, la emplea como una expresión que se refiere a la identidad personal considerada como “identidad numérica” (Cf. Cap. 1.1.)

¹⁸ Para ser más preciso, Parfit define “estipulativo” de la siguiente manera: “una decisión arbitraria sobre cómo usar la palabra montón” (2004: 423)

dolor, mas Parfit afirma que podemos saber perfectamente qué pasará sin responder esa pregunta.

En los casos extremos podríamos estar inclinados a responder que en un caso sería yo el individuo resultante y en el otro no, pero en los casos intermedios la pregunta parece ser vacía en la medida en que, si conozco la cantidad de conexiones entre el primer estado y el segundo, conozco los hechos y lo sabría todo. De manera que cualquiera de las dos respuestas podría valer como una descripción de lo que pasó en la transformación de un estado al otro, “en estos casos no se trata de dos posibilidades diferentes. Son simplemente dos descripciones del *mismo curso de sucesos*” (Ibíd. 424. *Énfasis mío*)

1.7. *Contra el criterio físico*

En el caso de la continuidad física ocurre algo similar, Parfit pone a prueba dicha continuidad en diferentes grados. En el extremo cercano del espectro una persona sería plenamente continua conmigo, tanto física como psicológicamente. Mientras que en el extremo lejano una persona no sería continua, pero podría eventualmente ser psicológicamente continua. Parfit propone graduar tres casos en los que se reemplazan el 1%, el 50% y el 99% de las células de mi cerebro.

Mientras que en el espectro cercano hay continuidad física, en el extremo lejano no es así, ya que mi cerebro y mi cuerpo están destruidos y, en su lugar, se construye una réplica a partir de materia nueva.

Ante este ejemplo, este pensador pregunta: ¿Estoy a punto de morir? Ante lo cual, igual que el criterio psicológico, la pregunta carece de respuesta, “sé lo que va a ocurrir. Un determinado porcentaje de mi cerebro y de mi cuerpo serán reemplazados por una copia exacta de células existentes. La persona resultante será psicológicamente continua conmigo como soy ahora. Esto es todo lo que hay que saber”. (Ibíd. 427) De manera tal que preguntar si esa persona soy o no yo no es una pregunta real, no se trata de dos posibilidades diferentes, “*no hay aquí una diferencia real entre que la persona resultante sea yo, y que sea alguien distinto*. Por eso lo sé todo, aunque no sepa si estoy a punto de morir” (Ibíd. 428. *Énfasis mío*)

La pregunta, en último término es ¿qué agrega la identidad personal a la descripción de los hechos? La respuesta es nada, es posible saber lo que pasará sin necesidad de responder una pregunta de identidad personal.

1.8. Propuesta reduccionista de Derek Parfit

Hasta el momento, Parfit parece simplemente establecer la dificultad de las preguntas en torno a la identidad personal. No obstante, este pensador no solo se queda en este punto, sino que propone una alternativa que, si bien, no nos provee condiciones necesarias y suficientes para responder la pregunta en torno a la identidad personal, sí nos permite explicar la conexión entre dos eventos mentales sin recurrir a la noción de *sujeto de experiencia separado*, el cual nos inclinaría a suponer que detrás de la identidad personal hay una entidad permanente que posibilita el cambio sin que se pierda la identidad.

1.8.1. No hay un sujeto de experiencia separado

Parfit propone su posición *reduccionista* para considerar la clase de problemas que hemos visto hasta aquí. Este autor caracteriza esta posición de la siguiente manera:

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

Con la noción de “sujeto de experiencia” y “existencia separada”, Parfit está pensando directamente en el así llamado *Cogito cartesiano*¹⁹, a saber, en aquella sustancia inmaterial

¹⁹ Probablemente Parfit está pensando en pensando en pasajes de la segunda *Meditación metafísica* como este: “Pero existe no sé qué engañador, sumamente poderoso, sumamente hábil, quien deliberadamente siempre me engaña. Por lo tanto, sin duda yo también existo, si me engaña. Y, aunque me engañe cuanto pueda, nunca hará que no sea nada, mientras piense que yo soy algo. De modo que, pensado todo esto suficientemente, hay que establecer que este pronunciado, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero, cuantas veces sea proferido por mí, o bien concebido por mi mente”. (Meditaciones, AT VII 25). De manera que es usual que en la literatura

de la cual da cuenta el ejercicio de la duda metódica. Sin embargo, hay literatura que ha discutido que del pensamiento se pueda inferir la existencia de una sustancia inmaterial, de manera tal que podemos concebir al pensamiento desligado de su referencia a una persona²⁰. Con el fin de desligar el contenido de un pensamiento de la persona que lo considera como propio, Parfit propone el siguiente ejemplo:

“Podría parecerle a una persona que acaba de tener estos dos pensamientos: “Cae la nieve. Así que tiene que hacer frío”. Pero la verdad podría ser diferente. Esta persona es mi réplica en Marte. Justo antes de que yo apretase el botón verde pensé “Cae la nieve”. Varios minutos después, mi réplica se hace consciente de repente, en un cubículo parecido en Marte. Cuando se hace consciente, tiene recuerdos haber acabado de pensar “Cae nieve”. Entonces piensa “Así que tiene que hacer frío”. (2004: 409-10)

De manera que, por una parte, la réplica piensa que ambos pensamientos fueron tenidos por el mismo ser pensante, pero, por otra, en realidad, la réplica fue autor de solo uno y del otro solo tiene un recuerdo del que no fue consciente en primera persona o “desde adentro” (cf. Shoemaker, 1970). Por consiguiente, si aceptamos esta idea, entonces cuando analizamos el contenido de nuestra experiencia no encontramos en él una marca que la conecte necesariamente con la persona que es consciente de ella en un momento determinado. En último término, Parfit intenta mostrar que de la indagación de los eventos mentales no se sigue la existencia continua de un sujeto de experiencias que existe separadamente de dichos eventos. Sino que, en el mejor de los casos, el individuo resultante -por ejemplo, el que aparece en Marte- es consciente de la continuidad psicológica entre la vida del individuo anterior, pero no necesariamente de la suya (Ibíd. 410).

contemporánea, y esta no es la excepción, se le llame *cogito* al principio yo pienso, por lo tanto, soy, probablemente a partir de la abreviatura su formulación latina, *cogito, ergo sum*.

²⁰ Parfit aquí está pensando en Lichtenberg, quien sostiene que de el famoso *Cogito* no justifica la creencia de la existencia de una sustancia, puesto que, siguiendo a Lichtenberg podría haber afirmado “Se piensa: el pensamiento tiene lugar” (Lichtenberg, 1971: 412), en lugar de “yo pienso”. Según esto, no podemos deducir del contenido de nuestras experiencias, que un pensador sea una entidad que existe separadamente. “Podríamos describir nuestras experiencias y las conexiones entre ellas, sin afirmar que son tenidas por un sujeto de experiencias. Podríamos dar lo que llamo *descripción impersonal*” (Parfit, 2004: 412)

Por otra parte, tampoco no hay razones para postular la existencia de un sujeto de experiencia en la medida en que, en palabras de Parfit:

No disponemos de *evidencia* que nos haga creer que tal entidad existe. Ni tampoco que nos haga creer que una persona es alguna otra clase de entidad que existe separadamente. Y en cambio tenemos mucha evidencia no sólo para pensar que el portador de la continuidad psicológica es el cerebro, sino también para creer que la conexividad psicológica podría darse en cualquier grado reducido (Parfit, 2004: 416-7. Énfasis mío).

21

1.8.2. *La mejor alternativa es la reduccionista*

Retomemos los ejemplos del espectro físico y psicológico. Parfit se pregunta si acaso hay una respuesta a los casos intermedios, los cuales parecen ser los más difíciles. En ese caso hay tres alternativas:

- (1) Aceptar una respuesta reduccionista según la cual la pregunta es vacía
- (2) Pensar que efectivamente hay un límite divisorio que permite decidir la respuesta en uno y otro lado
- (3) Pensar que, en todos los casos, la persona resultante sería yo

Consideremos la opción (2):

“En algún lugar de este espectro hay una línea divisoria nítida. Tiene que haber un conjunto crítico de células reemplazadas y un grado crítico de cambio psicológico, que supondrían toda la diferencia. Si los cirujanos reemplazan una cantidad ligeramente menor de esas células y producen un cambio psicológicamente más pequeño, seré yo el que se despierte. Pero si reemplazan las pocas células de más, y producen un cambio psicológico más, yo dejaré de existir, y la persona que se

²¹ Lo interesante de este asunto es que el mismo Parfit establece las condiciones mediante las cuales es posible concebir que exista un sujeto de experiencia separado al modo cartesiano. Imagina un caso en el cual una mujer japonesa recuerde haber vivido en una época pretérita, en particular, en una sociedad celta antigua. Esta información podría eventualmente estar acompañada de evidencia arqueológica de su vida pasada y más testimonios similares. En tal caso, tendríamos suficiente evidencia para sostener que existe una sustancia inmaterial que sobrevive a nuestra muerte terrena y tiene la capacidad de fundamentar nuestra identidad personal a lo largo del tiempo (Cf. Parfit, 2004: 415 ss.)

despierte será alguien distinto. Tiene que haber tal par de casos en algún lugar de este espectro, *aunque no pudiera haber nunca evidencia de dónde están estos casos*” (2004: 433. *Énfasis mío*)

Este autor cree que esta posición tiene al menos dos problemas: 1) parece ser difícil de creer, porque creemos que hay diferencias significativas entre la vida y la muerte y no pequeñísimas diferencias como en el ejemplo anterior. Asimismo 2) sería difícil de creer que tenga que darse una tal diferencia divisoria, puesto que, si nunca va a haber tal evidencia, carece de sentido afirmar que en algún lugar tiene que encontrarse esa línea.

Este último punto, a saber, el de la *evidencia*, parece estar a la base de esta posición. Dicho de otra manera, la razón por la cual descarta la posibilidad de casos limítrofes es la misma razón por la cual decide descartar un sujeto de experiencia, esto es, porque no hay suficiente evidencia para sostener esto. De manera tal que la posición reduccionista se presenta como una mejor alternativa para dar una explicación a estos asuntos sin el compromiso metafísico que tiene sostener una posición no reduccionista.

Según el reduccionismo, somos nosotros quienes trazamos la línea divisoria en los casos intermedios y el ejercicio de trazarla, “no podemos creer que tenga, de una manera intrínseca, significación racional ni moral” (2004: 436). Nuestra selección de este punto tendrá que ser arbitraria. Por este motivo, cuando respondemos a preguntas como ¿la persona resultante sería yo? *Elegimos* dar una respuesta. En esta medida, la respuesta no justifica el evento mental de ninguna manera; luego, según Parfit, *la identidad personal no importa*.²²

Una pregunta como ¿estoy a punto de morir? Solo puede tener respuesta en la medida en que consideramos a la identidad personal como un *hecho adicional*²³ en el cual está supuesta un

²² Es cierto que la noción de importancia es clave para entender a Parfit, sin embargo, este autor no detalla demasiado la naturaleza de la importancia misma, es decir, ¿en qué sentido se toma la importancia? De buenas a primeras, pareciera que se trata de un asunto de naturaleza práctica, esto es, que se relaciona con nuestro interés en la propia supervivencia. No obstante, en general, los criterios para establecer qué es lo que importa surgen a raíz del empleo de la noción de *relación R*, la que lejos de considerar el sentido volitivo en función del cual me importa sobrevivir, más bien, se relaciona con la manera a partir de la cual dicha supervivencia es inteligible, vale decir, cómo entender la continuidad de la experiencia de una determinada conciencia.

²³ Aquí parece estar supuesta una crítica de Butler a Locke, que Parfit resume así: “El obispo Butler pensaba que esto era un increíble error. Como escribió, “es en sí mismo evidente que la conciencia de la identidad personal presupone la identidad personal, y por eso no puede constituirla, de mismo modo que el conocimiento, en cualquier caso, no puede constituir la verdad, puesto que la presupone” (Parfit, 2004: 402; Butler, 1736:

sujeto de experiencia separado. Sin embargo, dado que no tenemos evidencia para comprometernos con esa posición, entonces la mejor alternativa es la que ofrece el *reduccionismo*.

1.9. Primera y tercera persona en Parfit y Locke

Cabe destacar el punto de vista desde el cual Parfit realiza la pregunta por la identidad personal diacrónica, puesto que, de buenas a primeras, puede apreciarse que no es el mismo que estaba a la base del surgimiento del problema en Locke. Este análisis solo será útil mucho más adelante (cap. 4 de esta tesis), pero desde ahora nos permite exponer las bases de un problema que puede apreciarse en el pensamiento de Parfit y sobre el que nos ocuparemos en el capítulo final.

En el caso de Locke, la pregunta por la identidad personal se relaciona con la capacidad de “*tener conciencia*” de ciertas percepciones y pensamientos (cf. Locke, 2005: II. xxvii.9), esto es, ser *consciente* y capaz de *reconocer* como propios determinados eventos mentales que se presentan a la conciencia y son analizados por la misma, al menos primariamente, en *primera persona*. Por este motivo, el criterio a partir del cual se sustenta la *identidad personal* en Locke, a saber, la memoria; no solo se sustenta sobre la base de que efectivamente sea el caso de que mi recuerdo corresponda con la realidad, sino que, antes que eso, se debe ser capaz de ser consciente de ciertos pensamientos y enlazarlos de una determinada manera.

En cambio, en Parfit sucede algo distinto, ya que, a pesar de que finalmente su punto es que no hay un criterio suficiente para la identidad personal en sentido diacrónico, igualmente considera en qué condiciones se podría establecer un criterio tal. Como se vio, Parfit afirma que no tenemos *evidencia* suficiente para el compromiso metafísico que implica la identidad personal (2004: 433). Por lo tanto, la *evidencia* sería el criterio en virtud del cual se podría responder una pregunta en torno a dicha identidad diacrónica.

100). De manera que, según este autor, Locke cae en una especie de petición de principio, según la cual se presupone aquello que se intenta demostrar, a saber, la identidad personal. De manera que el criterio de memoria de Locke no explica la identidad personal, sino que la presupone como un hecho distinto de aquello que está en realidad explicando, a saber, la continuidad entre dos eventos mentales separados en el tiempo. Dicho de otra manera, la identidad personal es un hecho que se presupone en la explicación de dicha continuidad, puesto que, en cierta medida, lo continuo supone lo discreto, o sea, los elementos variopintos de la corriente de la conciencia pueden formar parte de una pregunta sobre la identidad personal solo en la medida en que se supone un elemento permanente sobre el cual se pregunta por su continuidad.

De manera que, este autor hace hincapié en un punto distinto al de Locke, es decir, la condiciones a partir de las cuales podemos realizar un discurso tal que justifique apropiadamente la creencia en la existencia de una entidad inmaterial. En último termino, la naturaleza del criterio de Parfit es opuesto al de Locke, dado que lo que es importante son las *condiciones externas* bajo las cuales *todos* podríamos justificar dicha creencia, por ejemplo, testimonios y evidencia arqueológica que acredite dichos testimonios (cf. 2004: §82). Por consiguiente, la perspectiva a partir de la que se cumple con dicho criterio es, más bien, la de la *tercera persona* y no las de la *primera persona*, como en Locke.

De este punto se siguen dos posibilidades:

- (1) O bien Parfit está tratando con *un problema distinto* al de Locke. De esa forma, sería comprensible el traslado de perspectiva y el hecho de pasar por alto las bases históricas de la formulación del problema por parte de Parfit.²⁴
- (2) O bien el autor de *Razones y personas* (2004) dejó de lado rápidamente y de forma no del todo justificada la perspectiva de la *primera persona* a partir de la cual el sujeto reconoce los estados como propios; lo que más adelante llamaremos “*autoadcripción*” (cap. 3 y 4 de esta tesis).

Esta tesis se encargará paulativamente de exponer este punto (2) y mostrar que el origen de este cambio de Parfit se funda en su peculiar perspectiva de abordar el asunto.

2. La relación R y sus problemas

Hemos visto como Parfit se pregunta por la continuidad de nosotros mismos a lo largo del tiempo. En relación con esto, una respuesta habitual es considerar un criterio en virtud del cual sea posible dicha continuidad, entendida como un problema sobre la identidad personal, es decir, que una persona persista a lo largo del tiempo. Sin embargo, hemos visto cómo, según Parfit, responder este tipo de preguntas desde la perspectiva de la identidad personal es un error, en la medida en que esa clase de preguntas son vacías, es decir, la respuesta 1)

²⁴ Ésta sería una posición extraña, toda vez que el propio Parfit discute explícitamente y de manera intensa con Locke (cf. 2004: §§76, 78, 80 y 84). Por este motivo, a cierto este nivel, no parece que Parfit esté refiriéndose a asunto distintos.

no describe el acontecimiento al que pretende referirse a menos que presuponga la existencia de un sujeto de experiencia separado y 2) responder sí o no es meramente estipulativo y, por lo tanto, arbitrario, de manera tal que no agrega nada a lo que intenta explicar.

Dada esta situación, Parfit no se queda simplemente en la observación crítica de la identidad personal, sino que propone una opción que eventualmente podría explicar este tipo de problemas, mediante el concepto de *relación R*.

En repetidas ocasiones Parfit sostiene que lo que importa es esta relación (cf. 2004: 396, 398, 468, 482, 494, 514) y, mediante ella, podremos explicar los fenómenos de continuidad de una persona en el tiempo, sin necesidad de asumir una postura metafísica, según la cual solo podemos responder esta pregunta en la medida en que suponemos que la respuesta implica la existencia de algún tipo de entidad o sustancia inmaterial sobre la cual podamos afirmar que se realiza la comparación en uno y otro momento del tiempo.

De manera que, como detallaremos más adelante, la relación R prescinde de elementos *cualitativos* desde los cuales sea posible realizar la comparación, sino que sólo considera aquellos aspectos cuantitativos a partir de los cuales se puede establecer una relación causal entre dos sucesos mentales separados en el tiempo. Dicho de otra manera, la relación R es una noción que se refiere a cierta suma de conexiones causales entre dos eventos y a nada distinto de esa mera suma, de manera tal que la unidad a partir de la cual Parfit considera la conexión entre sendos eventos no es nada cualitativamente distinto a la suma de sus componentes.

Esta posición tiene algunas desventajas, la cuales, como veremos más adelante, tendrán relación con la capacidad para explicar la experiencia presentada a través de los sucesos mentales mismos, es decir, veremos cómo, según creo, los eventos mentales mostrados por Parfit buscan tener una forma atómica desde la cual sea posible realizar una comparación meramente cuantitativa, es decir, dichos sucesos comparados siempre buscan considerar lapsos de tiempo lo más acotados y singulares posibles. Sin embargo, esta naturaleza atómica deja de lado los aspectos cualitativos a partir de los cuales tenemos experiencia unificada.

Veremos que el resultado de Parfit está condicionado por *el método* o, si se quiere, la perspectiva a partir de la que se intenta responder a abordar el asunto de identidad personal diacrónica. A dicho método lo que llamaré *sumatorio*, puesto que este autor de se propone

reconstruir un estado de cosas o hacer inteligible la supervivencia de un individuo meramente a través de la suma de elementos.

No obstante, antes de profundizar en mi posición crítica respecto a la relación R de Parfit, sería conveniente explicar con más detalle en qué consiste dicha noción y cómo responde las preguntas sobre la conexión entre dos personas en dos momentos distintos en el tiempo mediante dicha relación R.

2.1. Experimento del “Examen de Física”

Para explicar con más detalle su relación R, Parfit propone una serie de experimentos mentales que demostrarían que podemos explicar tales casos al margen de la identidad personal.

Los experimentos se basan en cierta evidencia científica respecto de la posibilidad de división de los hemisferios del cerebro, lo que en la práctica se ha hecho con el objetivo de tratar casos de epilepsia severa²⁵. El resultado de este procedimiento ha sido, según Sperry, “dos esferas separadas de conciencia” (1966: 299), es decir, dos corrientes de la conciencia que tienen cierta independencia entre sí. Para explicar esto, Parfit relata el caso de un experimento hecho a una persona con el cerebro dividido:

²⁵ Este procedimiento ha sido llamado “callotosomía”, el cual consiste, tal como su concepto lo indica, en la separación del cerebro a través del cuerpo calloso, el que se encarga de conectar ambos hemisferios del cerebro. En circunstancias normales el hemisferio derecho del cerebro controla el lado izquierdo del cuerpo y viceversa, esto es así, por ejemplo, tanto para los brazos como para los ojos. En estos casos, la información de un hemisferio del cerebro es compartida con el otro. En caso de humanos, se ha observado que un hemisferio se especializa en algunas funciones, mientras que el otro en otras. Por ejemplo, el lenguaje es una capacidad que, en jerga técnica, está lateralizada, es decir, que está especializada en un lado, en particular, en el hemisferio izquierdo, pero cuando se realiza una callotosomía ocurren cosas sorprendentes. Resulta que, en estos casos, es posible que un solo ojo considere su imagen solo desde el hemisferio del lado opuesto sin compartir información con su contraparte y que la información de un hemisferio se queda confinada en éste, de manera tal que los hemisferios del cerebro pueden aprender por separado y también pueden hacerlo simultáneamente. Por este motivo, si al paciente callotomizados se les presenta un lápiz del lado derecho, podrá decir que es un lápiz y podrá señalarlo en una tarjeta, pero si se lo muestra del lado izquierdo el paciente no podrá decir lo que está viendo, pero sí podrá señalarlo en una tarjeta. Del mismo modo se hicieron experimentos en pantallas divididas donde se escribía la palabra HEART; del lado izquierdo se encontraba la palabra HE y del derecho ART. En este caso el paciente señala que está escrita la palabra ART, pero si contesta con la mano izquierda, controlada por su hemisferio derecho, señalará que está viendo la palabra HE. También ha habido casos de la vida cotidiana de esos pacientes en los que las manos de estos no se ponían de acuerdo en qué echar en el carro de supermercado y qué no. (Cf. Gazzaniga, 1967)

“[A] una de las personas se le muestra una pantalla ancha, su mitad izquierda es roja, y su mitad derecha es azul. En cada mitad, con un tono más oscuro, están escritas las palabras «¿Cuántos colores ves?». Con cada mano la persona escribe, «Solo uno». Entonces se cambian las palabras, de manera que se lee, «¿Cuál es el color que ves?». Con una de las manos la persona escribe «Rojo», y con la otra escribe «Azul»”. (2004: 442)

El paciente, por una parte, tiene las sensaciones visuales del azul y el rojo, pero, por otra, al ver el rojo no es consciente de ver azul y viceversa. “Por eso el cirujano escribe acerca de «dos esferas de conciencia separadas»”²⁶ (2004: 442) Cuando la persona se enfoca con la mitad de su campo visual, no es en absoluto consciente de lo que está viendo en ese mismo momento en la mitad derecha y viceversa, esto es, siendo consciente de un lado, se vuelve inconsciente del otro.

El problema es que las habilidades de uno y otro hemisferio son distintas, puesto que mientras el izquierdo generalmente soporta las capacidades lingüísticas y matemáticas, el derecho tiene esas capacidades al nivel de un niño²⁷. Sin embargo, se cree que hay una pequeña cantidad de personas en los que no hay diferencias entre las destrezas de los dos hemisferios.

Parfit propone un ejemplo con el fin de extraer ciertas consecuencias filosóficas de los resultados de estos experimentos. El autor presenta una persona que tiene un dispositivo para desconectar ambos hemisferios cerebrales y volver a conectarlos a voluntad, bajo el supuesto de que también se trata de una persona cuyos hemisferios son igualmente hábiles:

“Mi Examen de Física. Estoy en un examen, y me quedan sólo quince minutos para responder a la última pregunta. Se me ocurre que hay dos maneras de abordarla, pero no estoy seguro de cuál es más probable que tenga éxito. Por eso tomo la decisión de dividir mi mente durante diez minutos, para que cada mitad de ella trabaje en uno de los dos cálculos, y después reunificarla para redactar una copia en limpio del mejor resultado ¿Cómo será la experiencia?” (Parfit, 2004: 444)

²⁶ Utilizo (“) para destacar lo que dijo el autor y («) para considerar lo que el mismo autor citado puso entre comillas.

²⁷ Por su parte, Parfit relata que el lado derecho del cerebro, lejos de ser inútil, es mejor que el izquierdo en otras funciones. Por ejemplo, el reconocimiento de patrones o el sentido musical (Cf. Parfit, 2004: 443)

El sujeto del examen decide hacer un cálculo largo con el lado derecho del cerebro y con el izquierdo trabajar en otro²⁸. El hemisferio que trabaja en un problema no es consciente de aquello en lo que trabaja el otro y viceversa. La conexión entre la tarea de una y otra conciencia es similar a la que tendría con un compañero de banco; meramente externa, o sea, en tercera persona. Luego de terminar el examen, se acciona el mecanismo para reunificar la conciencia, de forma tal que el sujeto recuerda lo que hizo cada corriente mientras estaba dividida. Por consiguiente, este experimento mental sugiere que es posible imaginar dos series separadas de pensamientos y sensaciones, las cuales, cada una, supone tareas realizadas de manera consciente.

Pero ¿son dos mentes o una dividida? Parfit afirma que esto no plantea una distinción entre dos entidades distintas, sino que *dos modos de describir el mismo resultado* y, en este sentido, no sería necesario ser no-reduccionista para poder abordar esta pregunta, sino que la posición reduccionista considera una respuesta sin el compromiso metafísico que implica el no-reduccionismo. De esta forma, si no soy reduccionista tendría que concluir que, cuando mi mente se divide, resulta haber dos personas. Pero al menos en el caso del ejemplo del examen de física, parece poco plausible que una persona se divida en dos sujetos distintos y luego se unifique. Por lo demás, cada hemisferio temporalmente independiente creía ser la persona original y no dos distintas

2.2. Experimento de “Mi División”

Parfit da un segundo caso a través del cual intenta considerar su posición de una manera incluso más detallada. En este caso, Parfit muestra, de manera similar al anterior, una división de la corriente de la conciencia a partir del trasplante de los hemisferios del cerebro de una persona a otras, donde cada receptor obtiene la mitad del cerebro de la persona original.

En estos casos ocurre algo diferente a los trasplantes de los demás órganos, a saber, que el donante de cerebro podría ser, a su vez, el receptor de dicho órgano. En condiciones normales, el receptor de un trasplante de corazón es el que sobrevive, no el donante. En este caso, si el trasplante es exitoso, parece ser que la persona del cerebro trasplantado sería la que se despertaría en otro cuerpo. Todo esto bajo el supuesto de que “si todo mi cerebro sigue

²⁸ Imagino que la decisión debió haberse tomado antes de la división, de lo contrario sería difícil pensar como coordinar las tareas

existiendo y sigue siendo el cerebro de una persona viva, que es psicológicamente continua conmigo, yo sigo existiendo” (2004: 455).

A este caso hay que agregar que un hemisferio es suficiente para que el cerebro sobreviva, lo que se ha demostrado en casos de derrame cerebral o algún evento similar. Según el autor, basta solo un hemisferio para que una persona reaprenda cosas como el habla y el control de ambas manos. Pero en el ejemplo que se presentará a continuación se supone que los dos hemisferios tienen por separado las mismas destrezas que contendría el cerebro completo, lo que anteriormente explicamos que era posible. (p. 456)

Por lo tanto, el siguiente experimento recrea dos condiciones:

- 1) Yo sobreviviría si mi cerebro fuese trasplantado con éxito al cuerpo de mi gemelo²⁹.
- 2) Yo podría sobrevivir con sólo la mitad de mi cerebro, habiendo sido destruida la otra mitad.

“*Mi División*. Mi cuerpo resulta fatalmente herido, como también los cerebros de mis dos hermanos. Me dividen el cerebro, y cada mitad se trasplanta con éxito al cuerpo de uno de mis hermanos. Cada una de las personas resultantes cree que es yo, parece recordar haber vivido mi vida, tiene mi carácter, y es de todas las demás maneras psicológicamente continua conmigo. Y tiene un cuerpo que se parece mucho al mío” (p. 457)

Las dos personas resultantes serán, desde el punto de vista psicológico, completamente continuas conmigo como yo soy ahora. Ante esto, podríamos preguntarnos ¿hay una relación de identidad personal entre la persona original y los individuos resultantes que son resultado del trasplante? Caben cuatro posibilidades: (1) no sobrevivo; (2) sobrevivo como una de las dos personas; (3) sobrevivo como la otra; (4) sobrevivo como las dos. Analicemos cada una:

- (1) Si mi cerebro fue trasplantado con éxito, entonces sobreviviría. Hay casos en los que gente sobrevive con la mitad del cerebro destruido.
- (2) y (3) Cada mitad de mi cerebro es exactamente igual, y así, con ello, lo es cada persona resultante. De manera que no puede darse un resultado dispar.
- (4) Esta probabilidad es descriptible de varias maneras:

²⁹ El experimento mental supone que no hay una diferencia significativa desde el punto de vista físico entre los tres individuos involucrados en el caso, puesto que son trillizos.

a) Que no sean realmente dos personas sino una con dos cuerpos y una mente dividida. En el caso del *Examen de Física* hay dos razones que hacen plausible esta opción, esto es, que la división de la corriente no es permanente y se orienta en torno a la unificación futura en una persona. Asimismo hay un solo cuerpo implicado. Sin embargo, según el autor, esta posibilidad distorsiona nuestro concepto de persona, en la medida en que sendas mentes se desarrollan de forma diferente y tienen cierta independencia entre sí.³⁰

b) Que sean realmente yo y que sobreviva en ambos³¹. En este caso de división completa, podríamos suponer que los individuos resultantes se van a extremos opuestos del mundo. Luego de un tiempo se reencuentran y es probable que hayan cambiado mucho su físico, con lo cual también es poco probable que se reconozcan a sí mismo; incluso podrían jugar una partida de tenis sin darse cuenta que se trata del otro. De manera tal que sería difícil considerar que son la misma persona.

c) Se podría afirmar que yo “sobrevivo a la operación como dos personas diferentes. Pueden ser personas diferentes y sin embargo ser yo, del mismo modo en que tres coronas del Papa forman juntas una corona” (Wiggins, 1967: 40). Sin embargo, esto distorsiona el concepto de persona. Puesto que el ejemplo de Wiggins parecería ser una especie de falsa analogía, esto es, sería razonable decir que las partes de la corona juntas conforman una cuarta, pero no los seres que resultan de proceso de división sean, considerados juntos, una tercera persona. Para ello Parfit propone suponer que se batan a duelo y uno mata al otro ¿es un asesinato o suicidio? ¿Cuántas personas quedan vivas? Es difícil de creer que haya una tercera persona. En cambio, es más fácil decir que las personas resultantes me constituyen. De manera que es mejor describir la relación que estos individuos tienen conmigo de manera más simple, es decir, sin plantear el problema en términos de identidad personal.

³⁰ Me parece que, aunque Parfit nunca lo diga explícitamente, su concepción de persona supone aquella que es considerada por la tradición como la que estaría implicada en la identidad personal, es decir, aquel concepto a partir del cual sería posible distinguir a un sujeto de otros (Cf. Olson, 2020). Con lo cual, si dos personas tienen independencia en su actuar y/o en su inteligir y tienen conciencia de ello, bastaría para afirmar que se trata de dos individuos distinguibles (profundizaré un poco en esto en la sección siguiente). Si, por el contrario, tuviéramos que, bajo algún respecto, entender a esas dos personas como la misma, entonces tendríamos que modificar el concepto de persona antes mencionado; me parece que a esto es a lo que se refiere Parfit.

³¹ Parece ser que para Parfit lo que importa se relaciona más bien con la sobrevivencia más que con la persistencia de lo que entendemos como persona. Sin embargo, tampoco provee en *Razones y Personas* (2004) los elementos suficientes para dar contenido a su noción de sobrevivencia.

La conclusión a la que llega Parfit es que nuevamente la concepción reduccionista es la mejor opción, ya que “cuando sabemos que cada persona resultante tendría la mitad de mi cerebro, y sería psicológicamente continua conmigo, lo sabemos todo” (p. 463). Las 4 opciones mostradas anteriormente no describen lo que sucedió en el proceso de división, sino que en cierta medida, son neutras desde ese punto de vista; nada más son descripciones diferentes del *mismo* resultado. Al respecto, Parfit afirma lo siguiente:

“Sabemos cuál es este resultado. Habrá dos personas futuras, cada una de las cuales tendrá el cuerpo de uno de mis hermanos y será completamente continua conmigo desde el punto de vista psicológico, porque tiene la mitad de mi cerebro. Sabiendo esto, lo sabemos todo” (p. 464-5)

2.3. *¿Unidad de la conciencia?*

A partir de los experimentos mentales propuestos en 2.1. y 2.2. surge la siguiente pregunta: ¿quién tiene la conciencia de estar vivo en cada fase de la división? Si no somos reduccionistas la respuesta se puede responder a partir de la inclusión de un *sujeto de experiencia separado del cuerpo y de los sucesos mentales*, sobre el cual podemos entender que ocurren los cambios en el proceso de la división. Además, tal como lo ve Parfit, este sujeto podría explicar la unidad de la conciencia, es decir, la unidad bajo la cual al menos dos eventos mentales pueden concebirse como unidos en una única experiencia (cf. Brook y Raymont, 2017).

No obstante, Parfit no considera razonable la opción reduccionista debido a que la pregunta en algún sentido es inadecuada, es decir, en términos de Parfit, vacía, puesto que tanto responderla con un sí o un no implica comprometerse con la posición metafísica de la existencia de un *sujeto de experiencia separado*, para el cual no tenemos suficiente evidencia. Descartada la posición metafísica que incluye a dicho sujeto de experiencia, todavía cabe la pregunta de si esto también descarta la inclusión de la noción de *unidad de la conciencia*, o bien si dicha unidad puede explicarse al margen de su adscripción a tal sujeto.

Este autor sostiene que la forma habitual de explicar la unidad psicológica es mediante la propiedad, es decir, la adscripción de diferentes experiencias a esa persona, en calidad de “sujeto de experiencias”. Por lo tanto, lo que da unidad a diferentes experiencias es que están siendo tenidas por la misma persona (cf. Parfit, 2004: 447).

En el caso del *examen de física*, que vimos en la sección 2.1., la posición no reduccionista sostendría que la unidad debe explicarse adscribiendo diferentes experiencias a un único sujeto. “Lo que unifica las experiencias en la corriente que controla mi mano izquierda es que todas ellas están siendo tenidas por un sujeto de experiencias. Lo que unifica que las experiencias en la corriente que controla mi mano derecha es que todas ellas están siendo tenidas por otro sujeto de experiencias” (2004: 448). Por consiguiente, deberíamos concluir que, como resultado de la división, hay dos sujetos de experiencia. En este caso, sendas corrientes de la conciencia son, en cierto sentido, independientes entre sí y, en otro sentido, la misma que la original. De manera que si describimos el caso desde que inicia la división hasta su término, tendríamos tres sujetos de experiencia, de las cuales “dos de ellos no puede decirse que sean de la clase de entidad con la que todos estamos familiarizados, una persona” (Ibíd.). Todo esto por las razones 4a, b y c que vimos en la sección anterior (2.2.), las que se pueden resumir diciendo que el hecho de que haya conciencia de eventos mentales en una determinada corriente de la conciencia da cierta individualidad a la persona que resulta de la división; a partir de ello, se podría concluir que no es del todo equivalente decir que el resultado de la división son dos personas.³²

En este caso hay dos corrientes de la conciencia independientes que controlan un lado del cuerpo respectivamente. Con lo que, si dijéramos que la experiencia de una corriente es tenida por mí, la persona original, entonces sería lo mismo que afirmar que se combinan las dos en un conjunto. En palabras de Parfit:

Según su concepción [la reduccionista], lo que unifica mis experiencias en la corriente que controla mi mano derecha es que hay, en un momento dado, un único estado de conciencia de estas diversas experiencias. Hay un estado de conciencia de tener determinados pensamientos, de sentir el calambre del escritor y de oír el ruido de un bolígrafo escribiendo. Al mismo tiempo, hay otro estado de conciencia de las diversas

³² Me parece que con esto, Parfit asume una posición lockeana en torno al concepto de persona, a saber, “[E]s, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe” (Locke, 2005: II. xxvii.9). Resalto sobre todo los elementos que son destacados en el cuerpo del texto, es decir, 1) tener una corriente de la conciencia y 2) ser consciente de sí a través de un evento mental percibido en dicha corriente.

experiencias en la corriente que controla mi mano izquierda. Mi mente está dividida porque no hay un único estado de conciencia de estos dos conjuntos de experiencias. (2004: 450)

Por lo tanto, tendríamos que abandonar la concepción según la cual el “sujeto de experiencias” es la persona, puesto que, si hay dos sujetos de experiencia, “aunque asumamos que *soy* uno de esos sujetos de experiencia, *el otro* no puede ser yo, y por eso no es una persona” (2004: 449).

A partir de esto podemos concluir que la posición de Parfit:

- 1) No parece concebir la posibilidad de la unidad de la conciencia si no está sustentada en la existencia de un sujeto separado, puesto que la adscripción de sucesos sólo tiene sentido respecto de personas.
- 2) También descarta la opción de un “sub-ego cartesiano”, es decir, una entidad puramente mental que es simplemente parte de una persona (p. 449) y que permitiría la unidad de la conciencia sin soporte de la persona completa, sino de su mera dimensión mental. Sin embargo, Parfit piensa que no tenemos razones suficientes para creer esto.
- 3) La unidad de la conciencia no requiere explicación profunda, esto es, las afirmaciones que se refieren a la unidad de la conciencia antes y después de la división no agregan nada a la descripción de los sucesos mentales. En palabras de Parfit: “Es simplemente un hecho el que varias experiencias puedan ser co-conscientes, o sea, el que sean los objetos de un único estado de conciencia” (p. 450)
- 4) Lo que importa en la continuidad de una corriente de la conciencia no es si se trata de la misma persona, en la medida en que no es plausible postularla, sino que, en un sentido extraño, el individuo resultante sea cuantitativamente el mismo que el que era antes, esto es, un conjunto de sucesos mentales.
- 5) Si se aceptan los puntos anteriores, entonces es posible describir *una experiencia sin sujeto*, en la medida en que lo que entendemos por persona solo es la descripción de muchos pensamientos, deseos, recuerdos, etc. (p. 451) y nada metafísicamente distinto de eso.

2.4. Naturaleza cuantitativa de los sucesos y conexiones

Hasta aquí hemos expuesto someramente la posición reduccionista de Parfit según la cual la identidad personal no importa, sino que la relación R es lo relevante. Sin embargo, me parece que esta conclusión está determinada en cierta medida por el procedimiento y los conceptos empleados por este autor. Además, me parece, como veremos más adelante, que el método no solo determina el resultado, sino que limita los fenómenos explicados de manera un tanto artificial.

Las nociones por examinar aquí son “evento mental”, “conexividad y continuidad psicológica” y “persona”. Éstas serán nociones tendrán una naturaleza meramente cuantitativa y, la suma de unas originará las otras. Comencemos con “suceso mental”. Respecto de él Parfit dice:

“Según la concepción reduccionista, la existencia de cada persona no implica otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de determinados actos, el pensar ciertos pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, y así sucesivamente. Ayudará ampliar el sentido corriente de la palabra “suceso”. Usaré esta palabra para incluir hasta sucesos tan aburridos como la existencia continua de una creencia o de un deseo. Este uso hace a la concepción reduccionista más fácil de describir. Y elude lo que pienso que es una implicación engañosa de las palabras “estado mental”. Mientras que un estado tiene que ser un estado *de* una entidad, esto no ocurre con un suceso. Dado este uso ampliado de la palabra “suceso”, todos los reduccionistas aceptarían” (Parfit, 2004: 389)

De manera que la noción de “suceso mental” tiene un significado similar de “estado mental” solo que sin las consecuencias metafísicas que implica esta última para Parfit, a saber, la existencia de un sujeto separado. Por este motivo, la diversidad de aquello considerado como estado mental es similar a la de suceso mental, de manera tal que al menos podemos concebir pensamientos, deseos y recuerdos como sucesos mentales (cf. p. 451). Sin embargo, Parfit no considera los sucesos mentales por sí solos, sino que los toma a partir de la relación causal que tienen al menos dos sucesos, y en cuanto dicha relación es explicada en términos de conexividad. Por este motivo, la noción de conexividad es caracterizada como “el tener lugar de conexiones psicológicas directas y concretas” (p. 381), mientras que continuidad como

“el tener lugar de cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte” (Ibíd.). De esta manera es definida en función de la segunda, es decir, solo hay continuidad cuando hay primero la suficiente conexividad, esto es, conexividad fuerte. Al respecto Parfit afirma:

“Como la conexividad es una cuestión de grado, no podemos definir convincentemente con precisión qué cuenta como suficiente. Pero podemos decir que hay conexividad suficiente si el número de conexiones directas, durante cada día, es como *mínimo la mitad del número* que se da, durante cada día, en la vida de casi toda persona real” (Parfit, 2004: 382)³³

Con esto podemos apreciar que el término “conexividad” es tomado cuantitativamente³⁴, es decir, como algo que somos capaces de contar y que en función de ese número podemos concluir qué tipo de conexión hay entre dos eventos³⁵. De manera que existe un contenido mínimo cuantificable –una conexión- a partir de la cual se componen los demás grados. Dicho en palabras de Gutzeit:

³³ Me parece que cuando Parfit afirma que las suficientes conexiones equivalen a la mitad de un día, está dando un número estipulativo por el mismo motivo que menciona en el capítulo 11, es decir, porque un número menor a la mitad nos inclinaría a pensar que la conexión no es suficiente y un número mayor sería demasiado alto para establecer el límite a partir del cual podemos confiar en que se trata de una conexión suficiente. No obstante, como dije, es probable que esta cifra sea abiertamente arbitraria. Lo que sí me parece invariable es que la conexión admite grado y es mayor en tanto el número de conexiones aumenta y viceversa.

³⁴ Esto también es sostenido por Parfit con anterioridad a *Razones y personas* (2004). Al respecto afirmó: las vidas reales existen esta discrepancia: la identidad es todo o nada, lo que importa tiene grados (1976: 98). Aunque es cuestionado por Belzer (1996; 2005) quien afirma que “la continuidad tomada sola no viene en grados” (1996: 59). Por lo demás, Belzer afirma que, si la relación R es una cuestión de grado, la extensión de tiempo disminuiría el grado de conexión con el pasado o el futuro lejano, ya sea por un deterioro biológico o por la intensidad con la que se tiene presente, por ejemplo, un recuerdo. Para ilustrar este punto, Belzer propone un ejemplo: “en la crianza de los niños, uno puede tener una preocupación racional por todas las partes de la vida del niño en lugar de preocuparse menos por las partes distantes menos conectadas (esta última actitud probablemente llevaría a los padres cariñosos a renunciar a disciplinar al niño por el bien de su desarrollo adulto ¿por qué un padre debería reducir la felicidad del niño que ama tanto por el bien de un adulto al que ama tan poco)” (1996:60). Por este motivo, uno podría tener razones para pensar que la relación R no necesariamente viene en grados, sino que puede haber el mismo interés por el momento presente, pasado o futuro de una persona.

³⁵ En la misma página 382, en una nota al pie, Parfit reconoce que podrían considerarse criterios no-cuantitativos a partir de los cuales entender la conexividad, a saber, conexiones que fueran cualitativamente más relevantes. No obstante, me parece que esto no es tomado en serio por el mismo Parfit ni tampoco es compatible con su relato en torno a la relación R.

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

Ahora que explicamos las nociones tanto de “suceso mental” como de “conexividad y continuidad” podemos construir la relación R lo que, dicho sea de paso, es *lo que importa*. En palabras de Parfit:

Lo que importa es la relación R: “conexividad y/o continuidad psicológica, con la clase correcta de causa” (2004: 396, 398, 468, 482, 494, 514)

Teniendo estos dos elementos es posible reconstruir un caso en el que se pueda considerar la relación R teniendo en cuenta los elementos que la constituyen, a saber, dos sucesos mentales y su conexividad mediante un número suficiente de conexiones.

Un suceso que este autor presenta es el caso del escalador, mencionado en el capítulo anterior (1.5), en el cual se considera el recuerdo de un grito, que es un suceso pasado que se intenta recordar en el presente. Nótese como dicho suceso intenta aislarse lo más posible, es decir, no se considera demasiado el contexto bajo el cual ocurre ese recuerdo, sino que se pregunta por la conexión de ese suceso específico con el recuerdo presente, de manera tal que todo lo demás es prescindible al momento de explicar la relación R entre sendos momentos. Otro caso que ilustra esto es el de *Los recuerdos venecianos* (2004: 403 ss.), donde menciona sucesos como “escuchar una melodía”, “ver un rayo” y en definitiva sucesos que de alguna manera le sirven al autor para considerarlos individualmente y distinguirlos de otros, de su contexto y sobre todo, de la persona a la cual podemos atribuir dichos recuerdos; solo basta con que podamos ser capaces de describir ese suceso de manera independiente.

Por esta razón, como vimos en el punto 5 de la sección anterior (2.3), lo que una persona es, puede construirse por un conjunto de elementos, los cuales son todos contables, tales como pensamientos, deseos o recuerdos, y que sumados conforman una sola persona. Por esta motivo, para responder preguntas en relación con la continuidad de una persona en el tiempo, deberemos prescindir de elementos cuantitativos como el de sustancia inmaterial y deberos

simplemente componer uno y otro individuo a partir de suma de los elementos discretos implicados en uno y otro momento del tiempo y la continuidad que tengan esos elementos.

2.5. Problemas de la relación R

Me parece que la propuesta de Parfit es interesante y acierta en desligar el contenido de la memoria y la intelección de sucesos mentales de la individualidad de una persona, cuya existencia estaría separada del cuerpo y la corriente de la conciencia. Sin embargo, junto con hacer ello, creo que falla en aquellos puntos que destaqué en 2.3, a saber, (1) que solo tenga sentido la adscripción de sucesos mentales a una persona; (2) que no haya una forma de unidad puramente mental (3) y que la unidad de la conciencia no requiere explicación profunda. Sostendré que estos problemas se originan en el método que Parfit emplea para llegar a estas conclusiones, el cual, hemos visto, es meramente cuantitativo y sumatorio, dejando de lado aspectos importantes implicados en el fenómeno de la experiencia, lo que me parece que es una cuestión bastante compleja y que necesita aspectos no meramente cuantitativos para ser entendida a cabalidad.

Esta discusión claramente nos llevará a temas kantianos, no obstante, no quiero todavía abordarlos desde Kant, puesto que primero tendría que interpretar mínimamente su pensamiento respecto de este punto. Pero me conformo con dejar algunas preguntas planteadas a la propuesta de Parfit en *Razones y personas*, puesto que sostengo que legítimamente hay temas pendientes en el pensamiento de este autor y que debería resolver para hacer consistente su proyecto. Para ello, trataré los problemas de acuerdo con la sucesión antes mencionada:

2.5.1. Sin adscripción de sucesos mentales no hay autoconciencia

Aquí trataré los puntos 1 y 2 en un mismo capítulo, puesto que pienso que constituye una unidad temática, a saber, la adscripción de sucesos mentales a un sujeto.

Esta propuesta acierta en que no hay nada en el contenido de conciencia que tenga la marca de la individualidad, esto es, desde el punto de vista del contenido de la conciencia, lo que es inteligido por una conciencia, en realidad pudo ser pensado por cualquiera.

Sin embargo, esto deja de lado un aspecto importante de la experiencia, a saber, la autoconciencia. Dicho de otra manera, nunca podríamos ser conscientes de objetos si ellos no fueran, en algún sentido mínimo, *para una conciencia*³⁶. Sería difícil imaginar que un contenido no fuera considerado por alguna conciencia y que, en esa medida, dicha conciencia se auto-adscribiera. Si nos opusiéramos a tal posibilidad, entonces no solo dicho contenido no podría ser pensado por una persona en particular, sino que no podría ser pensado en general. Esto no significa que haya sucesos mentales que no puedan pasar inadvertidos y que no tengan la atención de un sujeto consciente. Sin embargo, esto no significa que en algún sentido esos sucesos no hayan sucedido para una conciencia. Frankfurt llama a esto “reflexividad inmanente”, así lo dice en un artículo de 1988:

“¿Como qué sería ser consciente de algo sin ser consciente de esta conciencia? Significaría que tener una experiencia sin conciencia alguna de su ocurrencia. Esto sería precisamente, un caso de experiencia inconsciente. Parece, entonces, que ser consciente es idéntico a ser autoconsciente. La conciencia es autoconciencia. La afirmación de que la conciencia despierta es autoconciencia no significa que la conciencia sea invariablemente dual en el sentido de que cada caso de ella implica una conciencia primaria y otro caso de conciencia que es de algún modo distinta y separable de la primera y que tiene a la primera como su objeto. Esto amenazaría con una proliferación infinita intolerable de casos de conciencia. Más bien, la autoconciencia en cuestión es un tipo de *reflexividad inmanente* en virtud de la cual cada caso de ser consciente capta no solo aquello de lo que es conciencia sino también la conciencia de ello. Es como una fuente de luz que, además de iluminar cualquier

³⁶ Esta afirmación se ha resumido como “toda conciencia supone una autoconciencia”. Aunque con esto no se quiere decir que implique una autoconciencia en sentido fuerte, esto es, no implica necesariamente un estado mental de segundo orden que monitorice el primero, dicho de otra manera, uno podría pensar en la autoconciencia sin implicar fenómenos como la reflexión, introspección o la ya mencionada monitorización, las que implicarían un estado mental adicional que se refiera a otro estado de conciencia. Sino que podríamos pensar en una forma más débil de entender a la autoconciencia, la que se relacione más bien con una característica intrínseca de la experiencia primaria (la conciencia en general) a partir de la cual podemos decir que los estados mentales son algo *para la conciencia*. Esta, si se quiere, segunda dimensión de la conciencia, se podría interpretar como un doble objeto, a saber, el objeto percibido y el percibir al objeto, pero este segundo plano no es un objeto para mí en sentido propio, es decir, no está regida por las mismas condiciones bajo las cuales se aparecen los objetos a nuestra conciencia. (Gallager y Zahavi, 2013: 94-5)

otra cosa que cae bajo su alcance, también se hace visible a ella misma” (Frankfurt, 1988: 162).

A pesar de que, gracias a los experimentos mentales de Parfit, podamos afirmar que efectivamente quien recuerda, no necesariamente recuerda en primera persona lo que él mismo hizo o percibió, ello no quiere decir que él no adscribió un determinado suceso mental a una determinada persona. Es decir, si bien puede fallar en la atribución de un recuerdo a alguien en específico, no puede sino haber sido de alguien (esto es lo que afirma el cuasi-recuerdo³⁷). Por lo tanto, la adscripción de un estado mental a un sujeto particular puede fallar, pero nunca podríamos decir que no fue pensado por nadie; solo decimos que es indiferente de quién lo recordó.

Por este motivo, podemos aceptar que la adscripción no debe hacerse bajo los estándares de la identidad personal, a saber, suponer que se atribuye un estado de conciencia a una persona en particular; pero igualmente solo es inteligible que haya habido un suceso mental si hay una conciencia que la intelija. Por consiguiente, es necesario que sea posible la adscripción. Con lo cual tenemos que, según Parfit, la adscripción no puede realizarse en virtud de la atribución a una persona, pero, por otra parte, no podemos hacer inteligible un evento sin una persona cualquiera; independiente si hay continuidad o conexividad en el tiempo. Con lo cual

³⁷ Este es un concepto en el que Parfit se inspira en Schoemaker (1981 [1970]) este autor plantea que las personas normalmente tienen en la memoria un acceso privilegiado a los hechos de sus historias pasadas y sus propias identidades. Este acceso es uno que no podemos tener con las historias e identidades de otras personas. Este acceso especial se produce por la así llamada “condición previa de conciencia”, a saber, “condición necesaria para que sea verdadero que recuerde un suceso es que yo haya observado o experimentado dicho suceso o sabido de él” (p. 6). No obstante, Schomaker propone la posibilidad de considerar un concepto de “recordar” que no implique necesariamente esta naturaleza personal anteriormente indicada, que llama “cuasi-memoria”, es decir, “hay una correspondencia entre un evento presente y uno pasado tal que *no necesariamente* implica que ese estado del pasado hubiera sido un estado de la misma persona que posteriormente tuviese el conocimiento” (p.8). De modo que cuasi recordar es el género impersonal y la recordar especie personal. Por lo tanto, la cuasi-memoria no necesariamente incluye la satisfacción de la condición de conciencia previa y las afirmaciones en primera persona están sujetas al error de identificación, esto es, a equivocarse respecto de la persona que recuerda haber hecho algo en primera persona. Esto le sirve a Parfit para considerar el sustento teórico de los casos de fisión, en los cuales la persona que es resultado de la división recuerda haber hecho algo que en realidad no hizo directamente, sino que fue hecho por la persona original, de manera tal que esa persona cuasi-recuerda haber hecho algo y ese recuerdo no implica necesariamente la identidad personal entre quien recuerda y la persona que tuvo la experiencia de recuerdo pasado en primera persona. (cf. Schoemaker 1981 [1970] *Las personas y su pasado*)

Parfit debe darnos una explicación acerca de bajo qué forma de unidad es posible la adscripción de sucesos mentales a una conciencia sin recurrir al supuesto de una identidad personal. Además, debe poder explicar en qué sentido dicha adscripción revela la conciencia de sí, sin por ello ser la conciencia de una persona particular.

En 2 de la sección 2.3, Parfit parece cerrar la posibilidad que de una unidad no-personal de experiencia, esto es, meramente mental. Pero junto con ello, no provee una explicación alternativa de cómo hacer inteligible tal fenómeno. Debería ofrecer dicha explicación, puesto que lo que Parfit afirma no es que la adscripción de sucesos mentales sea imposible, sino sólo que no supone un compromiso no reduccionista, a saber, la existencia de un sujeto de experiencia separado.

2.5.2. *¿Cómo explicar la unidad de la conciencia?*

Hemos visto que la clase de preguntas implicadas en el procedimiento de Parfit son aquellas que se refieren a la conexión o continuidad entre dos sucesos mentales separados en el tiempo. Respecto de ellos se afirmaba que bien podría suceder que recordara haber hecho una acción o conocido un evento sin que eso lo haya hecho directamente quien lo recuerda, sino que bien podría *cuasi-recordarlo*, vale decir, recordar algo que no fue percibido o realizado por mí en primera persona, sino que por otro individuo que tiene algún tipo de conexión conmigo a través de ese recuerdo. Esto es lo que sucede en el caso de *Mi División*, en el cual la persona resultante tiene los mismos recuerdos que la persona original y, no obstante, eso no lo hace la misma persona.

Uno podría cuestionar la noción de cuasi-recuerdo sobre la base de la posibilidad de que un caso de fisión cerebral pueda darse realmente³⁸. A pesar de ello, y aceptando que es un experimento pertinente, igualmente podríamos aceptar que en ambos casos, a saber, en el momento T1 del pasado, donde ocurrió el suceso recordado y en el momento T2, en el presente, cuando se recuerda T1, hay un momento de conciencia a partir del cual se es consciente de sendos eventos en una unidad, es decir, como siendo consciente en el presente

³⁸ Ha habido intentos como éste, como el de Wilkes, quién afirma que los experimentos mentales como los de Parfit son “tanto problemáticos como positivamente engañosos”. (Wilkes 1988, p. 2)

de ese suceso pasado; esto es llamado por Parfit *co-conciencia* (cf. 2004: 450). No obstante, no dice cómo es posible la unidad a partir de la cual esa forma de conciencia es *co-conciencia*. Parfit parece asumir que hay una forma de unidad implicada en ese momento, pero no da importancia a ella, afirmando que “no es un hecho profundo” (Ibíd.), mas cómo podría no ser un hecho profundo cuando, en efecto, no podría tener ningún tipo de conexión entre un suceso presente y uno pasado (independiente si ambos hayan sido tenidos por la misma persona) sin la capacidad de concebir ambos sucesos juntos en un contexto que los hace inteligibles y permite reunirlos en un suceso mental que no es ninguno de los anteriores por sí solo, sino uno que los reúne. Dicho de otra manera, cuando la persona resultante al proceso de división casi-recuerda, sucede o produce un acto de conciencia presente sobre uno pasado, recuerdas ambos bajo una unidad. Además –esto lo agregó– es perfectamente capaz de usar sendos estados de conciencia para reflexiones en torno a su futuro, pudiendo con eso concebir todos los eventos como relacionados entre sí, vale decir, unirlos nuevamente en función de las proyecciones futuras.

Por consiguiente, podríamos discutir si la unidad es acaso un hecho no importante en la intelección; si afirmamos que no es un hecho profundo, al menos ello no puede significar que no hay algún tipo de unidad de la conciencia al margen de si esa unidad está soportada por la existencia de un sujeto de experiencia separado. De lo contrario, sería difícil concebir la propia intelección y conciencia de cada uno de los momentos implicados en los casos propuestos por el mismo Parfit.

Para evaluar esta posibilidad podríamos recurrir al mismo Schoemaker, el que en un artículo titulado “Unity of consciousness and consciousness of unity” (1996), postula que no es posible percibir un objeto localmente sin que ello implique un contexto global a partir del cual la unidad local sea inteligible. En este sentido, Schoemaker afirma que, por ejemplo, en cualquier objeto percibido visualmente podemos también percibir partes³⁹. Pero, para ver que algo es un determinado objeto, también debemos considerar las relaciones que tienen las propiedades de un objeto entre sí y no solo sus partes.

Este autor propone el ejemplo de la bandera de EE. UU. y dice que cuando vemos la sección que corresponde a un rectángulo azul en el que hay una fila de estrellas blancas, ésta es la

³⁹ El autor piensa que esto también es aplicable a experiencias táctiles o auditivas (Schoemaker, 1996: 178)

esquina de un rectángulo mayor conformado por líneas rojas y blancas alternadas. De forma tal que, para ver dicha bandera, debemos percatarnos que el rectángulo azul está correctamente relacionado con el de las franjas. Para ello debemos percibir las relaciones entre sus partes. Asimismo, para percibir las estrellas, debo ver que cómo los contornos blancos se relacionan con el fondo azul. Por lo tanto, percibimos visualmente una cosa de un cierto tipo al percibir las relaciones entre las partes de la cosa entre sí y entre las partes de la cosa y los objetos que la rodean “y esto significa que cada caso de ver algo es cierto tipo de caso de *unidad de conciencia*” (1996: 177). Este es un ejemplo de síntesis bajo el que consideramos la experiencia visual. Por lo tanto, “la experiencia visual de una cosa extendida espacialmente es una síntesis de las experiencias visuales de las partes de esa cosa, que son a su vez síntesis de las experiencias visuales de las partes de ellas, y así sucesivamente” (1996: 177).⁴⁰ Shoemaker afirma que la conciencia perceptiva de las cosas extendidas espacial o temporalmente requiere una unidad "local" de conciencia, y, segundo, que en parte debido a que nuestra conciencia perceptiva es ego-céntrica, es decir, implica ser consciente de las relaciones entre las cosas y nosotros mismos, normalmente debe haber una unidad de conciencia más "global" en la conciencia perceptiva del mundo de una criatura. “Esto tiene alguna analogía con el hecho de que si alguien percibe A y percibe B, tenderá a percibir ciertas relaciones entre A y B, y, si A y B juntos componen alguna cosa, percibirá esa cosa”.⁴¹ (p. 180)

Me parece que esto, *mutatis mutandis*, también es válido para los ejemplos de Parfit, cuando soy consciente de una historia que me constituye como individuo, soy consciente de una parte en la medida en que soy consciente del todo a partir del cual ese suceso es parte. De lo

⁴⁰ Shoemaker aclara en una nota al pie lo siguiente: “Al hablar de las experiencias como si tuvieran "partes", no quiero decir que apruebe una concepción de la experiencia de sentido y giro, o una concepción atomística según la cual -para usar un ejemplo, Dennett 1991- mi experiencia de un muro cubierto con cientos de retratos de Marilyn Monroe, como Andy Warhol, debe consistir en cientos de partes, cada uno de las cuales es una representación de alta resolución de Marilyn Monroe. Así que mi uso de "síntesis" debe ser tomado con un grano de sal; *no hay que suponer que las partes son anteriores al conjunto*, y que la última está en cierto sentido construida a partir de ellas [las partes]. Pero creo que uno puede, sin comprometerse con tales puntos de vista, distinguir en un caso particular experiencias de cosas diferentes (por ejemplo, diferentes porciones de un bandera americana), que juntas forman la experiencia de un todo compuesto de esas cosas” (Shoemaker, 1996, 177n. Énfasis mío).

⁴¹ Cualquier parecido con la afirmación de Kant según la cual la unidad analítica supone la sintética, me parece, no es casualidad (Cf. Kant, 2009 [1787] B134)

contrario, tendríamos que aceptar que tenemos experiencia fragmentada del mundo, lo cual me parece difícil.

Por este motivo, creo que Parfit no es capaz de explicar con su modelo la unidad de la conciencia, la cual es una condición mínima para que sus propios experimentos mentales funcionen. Si la unidad de la conciencia no está asegurada por un sujeto de experiencia separado, entonces al menos Parfit debería haber ofrecido una explicación alternativa que sea compatible con su modelo y no decir que “la unidad de la conciencia no requiere explicación profunda” (Parfit, 2004: 450).

2.5.3 Problema del método sumatorio de átomos

En suma, me parece que los problemas anteriores son consecuencia del método sumatorio que Parfit propone implícitamente a lo largo de su texto, desde el cual es difícil comprender fenómenos que aparentemente son más que la suma de partes como, por ejemplo, la unidad de la conciencia, la noción de sujeto de la experiencia o el concepto mismo de experiencia, el cual está supuesto en toda la investigación de Parfit.

La idea de Parfit, en último término, además de dar una respuesta alternativa a las preguntas en torno a la identidad personal, parece ser también entregar un procedimiento a partir del cual hacer inteligible ciertos sucesos mentales continuidad dados en la experiencia. No obstante, podríamos preguntarnos si es lícito tratar de atomizar la experiencia lo más que se pueda y hacer inteligible la relación de dos sucesos mentales a partir de los meros sendos sucesos aislados y nada más.

Para Parfit, lo que importa es la relación R, es decir, la conexividad psicológica, con la clase correcta de causa. Dicho de otra manera, lo que importa es la relación causal que un suceso mental del pasado o del presente, con un suceso presente o futuro⁴². Por lo que no es necesario considerar una experiencia sustantiva, sino solo un determinado suceso, mas, como vimos en la sección 2.5.2 sería difícil aceptar que pueda ser considerado un suceso mental particular

⁴² Por lo demás el tipo de relación causal no es relevante según el mismo Parfit, puesto que basta que sea cualquier causa (cf. 2004: 468)

sin tomar en cuenta una perspectiva más sustantiva a partir de la cual se haga inteligible la primera.

Por lo tanto, esto realiza un desafío para Parfit, a saber, responder:

- 1) ¿Cómo es posible la adscripción de sucesos mentales a un sujeto sin recurrir a la noción sujeto de experiencia separado?
- 2) Derivado de lo anterior ¿Cómo explicar la autoconciencia?
- 3) ¿Cómo explicar la unidad de la conciencia desde la propuesta reduccionista?

Y, todo lo anterior, mediante un método sumatorio de átomos.

3. La dimensión trascendental de Kant en la Crítica de la razón pura.

Como se dijo en el capítulo anterior, el pensamiento de Parfit y sus resultados están orientados por el método y los supuestos que este filósofo adopta. De esta misma manera, los resultados del pensamiento de Kant derivan de su posición filosófica, la cual se denomina *idealismo trascendental*. Lo que puede interesarnos de este pensamiento es que propone una dimensión trascendental a partir de la cual entender la experiencia, pero con ello no postula la realidad de objetos ultraterrenos, sino que justamente permite una manera de explicar la experiencia a partir de nociones no-empíricas. En palabras de Kant:

“Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible a *a priori*” (B 25)

Esta noción de “trascendental” es utilizada de distintas maneras a lo largo de texto, ya sea como adjetivo o adverbio que acompaña una serie de términos a lo largo de la primera crítica, por ejemplo, “Estética trascendental”, “argumento trascendental”, “idealismo trascendental”, pero me concentraré en la noción de trascendental que se relaciona con lo que Kant llama “yo” (B 133). No obstante, antes de profundizar en la concepción del *yo trascendental*, que será importante para la contraposición con Parfit; será necesario indagar en los supuestos de este idealismo que permiten luego postular la dimensión trascendental y la manera particular a partir de la cual se distingue de la empírica.

En definitiva, el objetivo principal de esta sección es caracterizar lo trascendental y considerar en qué medida se diferencia del plano empírico. Motivo por el cual se ahondará en la naturaleza no-objetual de la dimensión trascendental, sobre todo en relación con el así llamado Yo trascendental.

3.1. *Idealismo trascendental y realismo empírico*

Una buena estrategia para indagar en la naturaleza de una posición filosófica es contrastarla con otra. Éste es justamente el plan que sigue Kant en diversos pasajes de la *Crítica de la razón pura* que presentan su *idealismo trascendental*, puesto que desde el comienzo de la crítica de la razón pura (Prólogos A y B), queda en evidencia que la posición de Kant se erige como una especie de respuesta a la filosofía que lo precede, la que, en muchos casos, es denominada por Kant como *realismo trascendental*, posición sobre la que se profundizará a continuación.

Una distinción fundamental que está a la base del pensamiento de Kant, al menos en sede teórica, es la que estableció entre “fenómeno” y “cosa en sí”. Esta es llamada *distinción crítica*, puesto que “funciona como la gran línea divisoria en la concepción kantiana en la historia de la filosofía” (Allison, 1992: 48). De manera tal que, la posición que no realiza la adecuada distinción entre estas dos nociones es llamada por Kant *realismo trascendental* (cf. A367 ss.). Este realismo considera al espacio y el tiempo como algo dado en sí mismo y, por lo tanto, independientemente de nuestra sensibilidad. El realista trascendental representa las apariencias exteriores (si se concede su realidad) como cosas en sí mismas [*Dinge an sich selbst*], que existirían independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad y, por tanto, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento (A369). Con esto, el realismo trascendental comete lo que Kant llama “prejuicio común” (A740 / B768) y lo describe también como una “presuposición común pero falaz” (A536 / B564; cf. Allison 2004: 22), a saber, la visión pre-teórica de sentido común de que los objetos en el espacio y el tiempo son cosas en sí mismas, lo que Kant niega enfáticamente.

Otra versión del realismo trascendental es el así llamado *idealismo empírico*, el cual, en la medida en que considera que la mente humana no tendría acceso directo a los objetos físicos considerados como cosas en sí mismas en sentido trascendental; en esa medida, solo estamos habilitados a conocer las ideas de la mente.

“Si consideramos los objetos exteriores como cosas en sí, resulta enteramente imposible comprender cómo podemos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en las representaciones que tenemos. En efecto, nada podemos percibir fuera de nosotros, sino solo dentro de nosotros mismos. En consecuencia, la autoconciencia no nos suministra más que nuestras propias determinaciones” (A378)

Tal parece que el término clave en esta discusión es *ausser* o *ausser uns*. El idealista empírico entiende ese término como si la realidad del objeto fuera independiente de nuestras condiciones subjetivas del conocimiento humano y postulando su independencia, le atribuye condiciones espaciotemporales, las que, sin embargo, no pueden entenderse al margen de nuestras condiciones subjetivas. Esto se debe a la falta de reconocimiento acerca de que el saber humano posee sus propias condiciones *a priori*, lo que, a su vez, conduce a la omisión de la distinción trascendental entre fenómeno y cosa en sí (cf. Allison, 1992: 60).

Por el contrario, el idealismo trascendental sostiene que los fenómenos existen, al menos en parte, en virtud de nuestra experiencia de ellos; mientras que la existencia de las cosas en sí mismas no se basa en absoluto en nuestra experiencia (cf. A369, A492 / B521, A493 / B522). Por este motivo, este idealismo es entendido por Allison como un punto de vista metafilosófico o metodológico y no como una doctrina francamente metafísica referente a la naturaleza o el estatuto ontológico de los objetos del conocimiento humano⁴³. De la misma manera en que el realismo trascendental omitía la diferencia entre las cosas como aparecen y como son en sí, el idealismo trascendental se erige en sobre la base de esa distinción.

Pero el punto central es que, realizando la distinción crítica, se propone *una forma de considerar* a los objetos en relación con las condiciones del conocimiento humano. Esto es lo que distingue la posición de Kant del realismo trascendental, puesto que mientras que el

⁴³ Suscribo parcialmente a esta posición meramente epistemológica del pensamiento de Kant, puesto que, a pesar de que no tengo el espacio para desarrollar esta idea aquí, no obstante, me parece que la posición trascendental de Kant no se reduce solo a una condición epistémica, sino a “un modo de ser”, esto es, las condiciones trascendentales se introducen con el objetivo de mostrar los principios determinantes de los objetos de la experiencia. De manera tal que no solo nos proveen una explicación *ad hoc* a lo que se nos aparece, sino que, me parece, también son determinantes en el modo de ser de los objetos, con lo cual se introduciría una cierta ontología junto con la, antes mencionada, epistemología.

primero parece distinguir lo que nos aparece de las condiciones de aparición; el realismo sostiene una considera dos clases de objetos, unos aparentes y otros reales.

La literatura se ha encargado de documentar esta posición distintiva del idealismo trascendental como “distinción aspectual” (cf. Stang, 2018), por lo que será necesario indagar un poco más en ella.

3.2. *Distinción aspectual*

Una forma de entender la diferencia entre fenómeno y cosa en sí es considerar que se trata de una distinción real, es decir, de objetos o de cosas que habitan, por así decirlo, dos reinos distintos. Sin embargo, me parece poco plausible que esto sea así, en la medida en que hay suficiente evidencia textual para sostener lo contrario y también hay comentaristas que proponen una interpretación alternativa, a saber, entenderla como una *distinción aspectual*. Dicho de otra manera, fenómeno y cosa en sí no son dos cosas distintas, sino dos *maneras* de concebir eventualmente uno y el mismo objeto.

Hay al menos dos pasajes donde podemos apreciar la distinción aspectual en la *Crítica de la razón pura*:

“[...] Los mismos objetos pueden ser considerados desde dos lados diferentes, por un lado, como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, y por otro lado, como objetos que son meramente pensados como mucho por una razón aislada que se esfuerza más allá de los límites de la experiencia”. (Bxviii – Bxix, nota)

“[...] Conviene señalar la reserva de que incluso si no podemos conocer estos mismos objetos como cosas en sí mismos, al menos somos capaces de *pensar* en ellos como cosas en sí mismas”. (Bxxvi)

Esto sugiere fuertemente que *un mismo* objeto puede ser una apariencia y una cosa en sí mismo, o, para decirlo de otra manera, la distinción entre apariencia y cosa en sí misma no es una distinción entre dos o más objetos, sino una distinción entre dos aspectos diferentes o formas de considerar *un mismo* objeto. Por consiguiente, un mismo objeto puede ser considerado *como nos aparece* en la experiencia, o *como es en sí mismo*. (Stang, 2018: 4.1.)

Prauss (1974) nota que, en la mayoría de los casos, Kant usa la “*Dinge [Sachen, Objecte, Gegenstände] an sich selbst*” más bien que la forma abreviada

“*Dinge an sich*”. Prauss sostiene que “*an sich selbst*” tiene una función adverbial que modifica un verbo implícito como “considerar” [*betrachten*]. Este autor concluye que el uso de la expresión “cosa en sí” es una forma abreviada de “cosas consideradas como son en sí mismas” (Prauss 1974: 14–15; cf. Stang, 2018).

Según esto, podemos considerar los objetos 1) como aparecen para conocedores espacio-temporales discursivos como nosotros, en cuyo caso estamos considerando los objetos como *fenómenos*. O bien 2) podemos abstraernos de nuestras condiciones cognitivas particulares y considerar los objetos simplemente como serían para una mente en general, en cuyo caso los estamos considerando como *cosas en sí mismas*. De esto parece seguirse, según Stang (2018), que no hay ningún sentido en el que la perspectiva trascendental de los objetos o las cosas en sí mismas llegue a conocer los objetos de esta forma, puesto que conocer la cosa en sí sería equivalente a decir conocer desde la perspectiva de nadie, posición con la cual es difícil tener una lectura caritativa.

El mayor representante de esta posición dual en el su aspecto meramente epistemológico⁴⁴ es Henry Allison (1992), además de Prauss (1974). En particular, la interpretación de Allison consiste en una reconstrucción del argumento de la no espacialidad de las cosas en sí mismas. Según este autor, Kant propone que tenemos un *intelecto discursivo*, el que recibe pasivamente representaciones mediante una facultad sensorial y transforma tal insumo en conceptos generales que luego se aplican a objetos (A50-1 / B74-5), de manera tal que la idea clave de Kant es que nuestra facultad sensible tiene sus propias condiciones epistémicas.

Una "condición epistémica" es el término de Allison para una representación que debemos aplicar a los objetos para conocerlos (2004: 11, 14). El espacio y el tiempo son condiciones epistémicas, al igual que las categorías. Esto quiere decir que, si, por ejemplo, *E* es una condición epistémica, entonces necesariamente si conocemos un objeto *O*, lo representamos usando *E*.

⁴⁴ Hay posiciones de “aspecto dual” que no solo son epistemológicas, sino metafísicas, con lo cual no solo interpretan la distinción crítica entre apariencia y cosa en sí como manera de conocer objetos sino que proponen una distinción metafísica, entre propiedades relacionales e intrínsecas (cf. Langton, 1998)

3.3. Argumentos trascendentales

Además de que el idealismo trascendental se sustenta en la así llamada *distinción crítica* entre fenómeno y cosa en sí, y habilita una serie de nociones de naturaleza no-empírica que nos ayudan a entender nuestra experiencia de objetos; a su vez, la literatura ha considerado que “trascendental” es un término que denomina un tipo de argumento. Se ha descrito que este tipo de argumentos erigen al menos dos de los pasajes más importantes e interesantes de la primera crítica, a saber, la así llamada *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* (A84-130, B116-169) y la *Refutación del idealismo* (B274-279).

La manera más general de interpretar la estructura de un argumento trascendental es la siguiente: “comienza con una premisa convincente sobre nuestro pensamiento, experiencia o conocimiento, y luego razona hasta una conclusión que es una presuposición sustantiva y no obvia y una condición necesaria de esta premisa” (Pareboom, 2019). Esta presuposición puede entenderse o bien como una necesidad lógica, o bien como una condición necesaria en sentido más débil, es decir, considerando que es la única explicación posible para la premisa inicial (Philip Kitcher 1981, Pereboom 1990); lo que muchas veces se ha llamado *inferencia a la mejor explicación*.

Puesto que nuestro interés será caracterizar la noción de Yo trascendental, me parece útil describir cuál es la estructura del argumento en el cual aparece tal noción, a saber, la *Deducción*. Me concentraré en la segunda edición (B), puesto que será más atinente al interés general de esta tesis, a saber, la unidad de la experiencia.

3.3.1. *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (DTB)*

Dieter Henrich (1989) señala que el uso de "*Deduktion*" por parte de *Kant* se puede rastrear en el vocabulario jurídico alemán; en la ley del Sacro Imperio Romano Germánico, "*deducción*" significa un argumento destinado a proporcionar una justificación histórica para la legitimidad de un reclamo de propiedad. En el sentido epistemológico derivado de *Kant*, una deducción es un argumento que tiene como objetivo justificar el uso de un concepto, uno que demuestra que el concepto se aplica correctamente a los objetos, lo que *Kant* llama *referencia objetiva*.

Antes de continuar, algo importante a considerar es que este origen histórico del término “deducción” otorga a la exposición de *Kant* cierto espíritu que los documentos jurídicos antes

mencionados tenían, saber, una búsqueda por la precisión y la brevedad, más que la presentación de una teoría. En palabras de Henrich:

“[Y]a que la deducción no es una teoría por sí misma, sino una argumentación que pretende justificar convincentemente una demanda acerca de la legitimidad de una posesión o de un uso, debe evitar digresiones innecesarias, generalizaciones, discusiones acerca de principios, etc., las cuales son de interés solo para los teóricos. Una deducción debe ser breve, solida pero no sutil, y clara” (2007: 401)

Con esta precisión quiero anticipar algunos de los problemas que aparecerán con la introducción de la noción de unidad trascendental. Resulta que el argumento en el cual dicha noción es introducida, no tiene como función principal exponer una teoría de la unidad trascendental de la experiencia, la autoconciencia trascendental o aquello que designa la expresión “sí mismo”, sino que el objetivo del argumento es mostrar la legitimidad con que las categorías pueden aplicarse a objetos de la experiencia en general. A pesar de ello, vale la pena, tanto para entender el pensamiento de Kant como para considerar problemas como los que se presentan en esta tesis, considerar de qué se trata esta noción fundamental en el primer paso de la *Deducción B*.

Uno de los problemas al abordar la deducción es que no queda inmediatamente claro, cual es la estructura de la prueba y los pasos para ella, puesto que “Kant nunca expuso con claridad la verdadera estructura de la prueba o al menos la indicó inequívocamente” (Henrich, 1994: 38). Sin embargo, sigo la posición de Henrich según la cual la deducción está compuesta por “una prueba expuesta en dos pasos” (Ibíd. p. 28)⁴⁵, el primer paso entre §§ 16-20, el que consiste en que “donde quiera que haya unidad, hay una conexión que puede ser pensada conforme a categorías” (Ibíd. 29); y el segundo entre §§ 21-26, el que consiste en mostrar que las categorías son válidas para todo objeto de nuestros sentidos.

Por esto motivo, el primer paso de la deducción debe referirse al modo en que la experiencia es unitaria. Para ello, Kant propone su unidad de apercepción trascendental. En el § 16 de la

⁴⁵ Con esto Henrich se opone a la posición según la cuales la Deducción tiene dos pruebas distintas (Por ejemplo: Adickes, 1889: 139 ss.; Paton, 1963: 501)

KrV, Kant sostiene que todas las representaciones son más, en tanto que están enlazadas entre sí en la unidad de autoconciencia. Esta posición da el puntapié inicial a la Deducción B

“Combina dos proposiciones que pueden aceptarse como dos proposiciones formales fundamentales del sistema kantiano: 1) tiene que haber un principio unitario, a partir del cual pueda concebirse el conocimiento; 2) sin embargo, este principio no debe conducir a un monismo que excluya otros principios; tiene que tomar en consideración el descubrimiento de la diferencia esencial de nuestras facultades del conocimiento y hacer posible un razonamiento que presuponga su unidad inderivable” (Henrich, 1994: 43)

De esta manera, el principio de unidad de apercepción se presenta como fundamental respecto de la estructura de la prueba de la deducción y, según Henrich, la prueba se orienta en torno a él.

3.4. *Yo trascendental*

Tal como se vio, este argumento trascendental presentado en la deducción inicia con un presupuesto común y sobre él se muestra sus condiciones de posibilidad. Kant inicia con el dato de que *tenemos representaciones*. Ahora bien, la posesión de representaciones parece aludir, por un lado, a *una multiplicidad* que ellas contienen en sí, es decir, toda representación o estado de conciencia es analizable en una multiplicidad de sub-estados y además supone *una unidad* de esos elementos múltiples. De manera que, tengo experiencia de, por ejemplo, una mesa frente a mí, esto es, tengo experiencia de cada uno de esos momentos de este estado de conciencia, de que tiene un color, está en un lugar, etc. Pero esa experiencia no implica solo esos múltiples sub-estados, sino *que la unidad de los mismos bajo un estado de conciencia o bajo la percepción de esto de una determinada manera*. Esa unidad a la cual son reconducidas todas esas múltiples formas es lo que Kant llama la *unidad sintética originaria de la apercepción*. Este concepto con nombre extraño es aquel acto del entendimiento que está reglado por el principio según el cual nada puede ser una representación *para mí* si no puede ser pensado como *mi representación*.

De esta forma, Kant dice que todo acto representativo, es decir, en el cual yo tengo una experiencia del tipo “yo pienso X” tiene que poder ser acompañado por *la conciencia de que*

X es mi representación. Es decir, si *X* es mi representación, entonces tiene que ser posible que yo realice el siguiente acto de naturaleza reflexiva: “yo pienso que yo *X*”. La conciencia de esta posibilidad es lo que Kant llama *la unidad sintética originaria de la apercepción*. (cf. Düsing, 2002, p. 101)

Cabe notar que este principio de apercepción, tal como Kant sostiene más adelante, es meramente formal o, dicho con mayor precisión, el registro del principio es trascendental y, por lo tanto, no empírico. Con lo cual la unidad de la experiencia, dado por este principio de apercepción trascendental, no se refiere a la unidad de un sujeto concreto, esto es, una persona, como la que vemos cada vez cada vez que nos miramos al espejo; sino que el tipo de unidad se encuentra a un nivel distinto, como veremos más adelante a propósito de los *Paralogismos*.

3.4.1. Estrategia de presentación del Yo trascendental y reflexión en torno a lo que agrega

Generalmente cuando se escribe en torno al yo trascendental no se inicia directamente con una caracterización de dicha noción, o bien si se la hace, siempre se la presenta como el reverso del yo empírico que todos podemos ver cuando nos miramos al espejo todas las mañanas. Me parece que, por una parte, esto no es casualidad y, por otra, que la estrategia de exposición revela la naturaleza de la dimensión trascendental y, por este motivo, también del Yo trascendental.

No me es posible realizar una investigación detallada de este asunto en este momento, pero casi siempre Kant accede al nivel trascendental por medio de una reflexión en torno al nivel empírico; al menos esto es más o menos claro en el §16. Kant llega a la unidad sintética de la apercepción luego de, al menos dos movimientos previos, a saber:

- 1) El presupuesto común de que tenemos experiencia o representaciones comunes y silvestres. Con ello quiero decir que, me parece que las representaciones a las que se refiere al inicio de la deducción B no hacen abstracción de ningún elemento, aunque en principio pueden tratarse también de representaciones meramente intelectuales y que, en principio, podrían no tener referencia objetiva; aun así, el hecho de que se trate de “todas mis representaciones” es igual que dijera “cualquiera”, sin necesariamente realizar alguna restricción o abstracción adicional al dato bruto de

presentación a la conciencia. Nótese además que, tal como se vio antes, este primer movimiento argumental, sigue la línea de la estructura de los argumentos trascendentales que presentaba Pereboom (2019), a saber, que el argumento “comienza con una premisa convincente”. En este caso, la premisa es que tenemos representaciones en general.

- 2) Luego de presentar el dato, se considera que es analizable en una serie de sub-estados, como vimos. Sin embargo, el nuevo paso se da cuando se afirma que esos datos pueden ser adscritos a un sujeto; de ahí la cita “Yo pienso debe *poder* acompañar a todas mis representaciones” (B131). Esto lo interpreto como la unidad analítica de apercepción. Este paso, presenta ciertas condiciones de presentación de las representaciones, es decir, son tales que no pueden ser ajenas a un sujeto que se la representa.
- 3) Finalmente podemos remontarnos a una condición aún anterior, a saber, que “la unidad *analítica* de la apercepción solo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] sintética” (B133). Dicho de otra manera, toda adscripción de representaciones supone una unidad común en torno a la cual todas las representaciones son parte de una única experiencia; “pues de otro modo yo tendría un yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente” (B134)

Si bien, esto ya fue expuesto antes, quiero notar aquí los momentos anteriores a la aparición del yo trascendental en el paso 3, a saber, un dato empírico común, a saber, “tenemos representaciones”, el cual es relacionado con un sujeto que las tiene como propias, el cual todavía es empírico. Solo luego de ello, aparece el esperado Yo trascendental, en un estrato distinto, pero solo con el objetivo de explicar las condiciones de posibilidad de los hechos empíricos anteriores. Por esta razón, no se puede hacer una reflexión trascendental al margen del nivel empírico.

No obstante, el nivel trascendental no agrega nada a la presentación misma de la representación, sino que, mediante ella, solo se explicita algo que siempre estuvo ahí, no como un hecho distinto del fenómeno (como piensa Parfit respecto del cogito cartesiano), sino como las condiciones más generales de experiencia del fenómeno mismo; uno solo

reconoce lo que percibimos de modo irreflexivo, solo que no nos damos cuenta de ello hasta la indagación filosófica⁴⁶.

Es último punto es interesante, en la medida en que podemos distinguir un nivel teórico dado por la investigación trascendental y recepción pre-teórica de los fenómenos, ante lo cual podríamos considerar qué agrega la presentación de esta segunda dimensión explicativa, puesto que no por exhibirla cambia el objeto. Si consideramos que la presentación del yo trascendental agrega algo a la experiencia tendríamos que suponer que Kant y Hume experimentaron dos mundos distintos, lo cual es absurdo. Ahora bien, sí se podría decir que el plano trascendental se distingue del objeto, aunque en un sentido trivial, puesto que se trata de condiciones y no de objetos, tampoco de entes o partes del objeto.

A pesar de esto, la naturaleza del plano trascendental sí es distinta del empírico en cierto sentido, pero esto no significa que con ello se presente una realidad distinta de objetos transmundanos; no debe interpretarse el reconocimiento trascendental como el de una cosa, sino como el de una condición. En caso contrario, caeríamos en los problemas antes mencionados del *realismo trascendental*.

⁴⁶ Respecto de esto, me parece interesante destacar que Fichte realiza una distinción que nos puede ayudar en este momento. Antes, cabe destacar que lo sostenido por Fichte no se refiere a un tema totalmente distinto al Yo trascendental kantiano, sino que justamente sus esfuerzos se concentran en dilucidar aquello que el filósofo prusiano no expuso con toda claridad, pero que Fichte cree poder aclarar. Resulta que en el intento de distinguir niveles de aparición del yo, presenta al menos dos maneras, una *introspectiva*, a partir de la cual cualquier persona puede reflexionar a los propios pensamientos y, otra *filosófica*, es decir, aquella que se relaciona con la forma de hacer inteligible aquello que se aparece introspectivamente, considerando sus condiciones de posibilidad. Fichte lo pone en los siguientes términos: “yo que observa el filósofo y la de las observaciones de los filósofos [con respecto al Yo]” (1997:40).

Lo interesante parece ser que, a cierto nivel, el Yo trascendental no aparece como un objeto dado a la interioridad de la conciencia, lo cual sería justamente otra forma de conciencia, solo que interna; sino que se trataría de una conciencia, si se quiere teórica, respecto al dato de la experiencia. Esto coincide con lo sostenido por el método trascendental, a saber, el plano trascendental no agrega una dimensión objetiva que queda oculta a la percepción corriente, sino que simplemente se vuelve clara para nosotros cuando intentamos realizar una investigación en torno a los fundamentos de lo que se nos aparece a la conciencia.

Me parece que este es un acierto de Fichte, es decir, creo que capta bien el momento en el que aparece el Yo trascendental, a saber, en la indagación filosófica, puesto que si fuera una forma de conciencia, caeríamos en el famoso vicio recursivo que detecta el mismo Fichte o tendríamos que asumir que la aparición del Yo es meramente un objeto de la psicología empírica.

3.5. *Yo trascendental en los paralogismos A*

Con el objetivo de aclarar esta noción de yo trascendental, parece conveniente introducirse en los *Paralogismos de la razón pura*, puesto que en ellos Kant contrasta dicha noción con la de un yo empírico y/o hipostasiado, lo que nada tiene que ver con lo propuesto en la *Deducción*. La facilidad con la que se puede malinterpretar la posición de Kant lo acerca a la del *cogito* cartesiano, sin embargo, veremos que la distinción entre el plano trascendental y el empírico no es análoga a la distinción entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Con todo, relacionado con lo anterior, Kant considera que el proyecto cartesiano “puede describirse como el intento de llegar a la certeza de la propia existencia de un Yo nouménico como *res cogitans* simplemente mediante la reflexión de lo que debe presuponerse como condición del pensamiento” (Allison, 1992: 429).

El asunto del encuentro de la filosofía de Kant y Descartes puede despejarse describiendo el problema general que presentan los paralogismos, a saber, el de un silogismo falaz en su forma, en específico la falacia de un término medio ambiguo (*sophisma figurae dictionis*). El paralogismo puede tener fundamento trascendental, es decir, todas las inferencias de este tipo tienen una forma común, la cual es que el término medio contenido en las premisas se toma en dos sentidos, esto es, en un sentido *trascendental* y uno *empírico*. Por ejemplo, en su análisis de este silogismo, Kant afirma que el término usado ambigualmente es *pensamiento*. Sin embargo, sería más exacto localizar la ambigüedad en la expresión completa “lo que no puede ser pensado de otro modo más que como sujeto” (B 411). En la premisa mayor esta se refiere a un objeto o entidad en general y, por lo tanto, (supuestamente) a algo que puede ser dado en la intuición. Lo que equivale a decir que se trata de una sustancia. En contraste, la premisa menor es simplemente el sujeto pensante, en cual no puede pensarse a sí mismo más que como sujeto, en la medida en que se considera a sí mismo como sujeto del pensamiento. Si tomamos la expresión “sujeto del pensamiento entonces podríamos concluir que el pensamiento autoconsciente es una sustancia pensante real” (Allison, 1994: 432)

La disciplina que se ocupa de este tipo de razonamientos es la *psicología racional*, la que, según Kant, tiene como único texto al “yo pienso” (A343/ B401). La psicología racional interpreta de manera equivocada este “yo pienso” y cae en error en la medida en que “hipostasia este sujeto meramente lógico o trascendental; y esta hipóstasis genera las pseudoinferencias

de la psicología racional” (Allison, 1992: 431). No obstante, esto no parece ser lícito en el caso de la noción de “Yo pienso”, tomada en un sentido trascendental⁴⁷, al que Kant se refiere como el *vehículo* de todos los conceptos en general y, por tanto, también de los trascendentales y que por consiguiente, están siempre comprendido en ellos. (A341/B399).

De aquí podemos adelantar ciertas conclusiones, por ejemplo:

1. El hecho de que sea el vehículo explica la naturaleza trascendental de la noción yo pienso, a saber, ser de estatuto determinante respecto de conceptos y nociones que son determinadas por él y no viceversa⁴⁸. De forma que la expresión “vehículo” es un término de naturaleza metafórica que representa el ejercicio mediante el cual se guían las demás nociones, así como los vehículos llevan a destino a sus pasajeros, los conceptos y nociones trascendentales son guiadas o determinadas por la naturaleza del yo pienso.
2. El hecho de que esta noción esté siempre comprendida entre estos conceptos más sustantivos, reafirma lo dicho con anterioridad, a saber, la naturaleza dependiente de las nociones trascendentales como “yo pienso”, es decir, si “yo pienso” está comprendido en los demás elementos, entonces está introducido a propósito de ellos y no de modo independiente.

Por lo tanto, Kant piensa que la única forma en que la psicología racional puede referirse positivamente a este yo pienso es empleando predicados trascendentales (A343/B401), los que han de seguirse de los cuatro tipos de categorías; todo lo demás sería psicología empírica.⁴⁹

⁴⁷ Sin ánimo de desviarme de este asunto, me parece que “yo pienso” puede tomarse en un sentido empírico, el cual ocurre cuando un sujeto concreto se adscribe representaciones y las considera como propias. Por lo tanto, sostengo, como Parfit (2004) y contra la mayoría de los comentaristas kantianos que he leído (e. g. Longuenesse, 2017; Brook, 1994; Allison, 1992.).

⁴⁸ Recordemos el hecho de que “yo pienso” no puede ser acompañada por ninguna otra representación (cf. B133)

⁴⁹ Kant quiere evitar cualquier elemento empírico del sentido interno que pueda interpretarse como el objeto de la psicología racional. De manera tal que cualquier cosa como la introspección o el análisis de la corriente de la conciencia queda descartado en tanto psicología empírica. Por eso Kant afirma: “el más mínimo objeto de la percepción (p. ej. Ya solamente placer o displacer) que se agregase a la representación general de la conciencia de sí mismo, convertiría la psicología racional inmediatamente en una [psicología] empírica” (A343/B401)

En la medida en que no hay ningún contenido ni objeto que le corresponda, se vuelve muy difícil caracterizar la representación “yo pienso” positivamente. Estas dificultades quedan de manifiesto en la manera en que Kant se refiere a ella:

“Representación simple, y en sí misma enteramente vacía de contenido: Yo; de la que no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese *Yo, o Él, o ello (la cosa) que piensa*, no se representa nada más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto” (A345/B403-A346/B404-5. Énfasis mío)

En *cursiva* se aprecia la vacilación de Kant al referirse esta compleja noción. No obstante, nuevamente se nota lo anteriormente descrito:

1. Nuevamente se ve la dependencia de la noción “yo pienso”: a) acompaña todos los conceptos, b) es conocido nada más que por sus predicados, c) tomado por separado no es ni siquiera un concepto.
2. El rol determinante de la expresión se evidencia en: a) es vacía de contenido, es decir, en la medida en que no tiene contenido no puede ser determinada por algún otro principio, que le dé forma; b) el hecho de que es un sujeto trascendental no puede ser un atributo de ningún objeto, queda más claro en la frase siguiente: “la conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto particular, sino una forma de ella en general, en la medida en que ella ha de ser llamada conocimiento; pues solo de ella puedo decir que mediante ella pienso algo” (A346/B404)

Esto último parece interesante, puesto que, si hemos de pensar algo, solo puede ser mediante el rol determinante que entrega esta noción. Con lo cual, *si algo ha de ser inteligible para nosotros, solo lo es bajo el supuesto de que aquello que inteligimos tiene la forma de este principio trascendental de la experiencia*. Dicho de otra manera, algo solo es experiencia en la medida en que es experiencia unitaria y no abigarrada.

Por lo demás, un problema es que, en la medida en que no es ni objeto ni propiedad, entonces su atribución a una persona no es directa, ya que es una condición lo suficientemente general como para ser atribuible a cualquiera. Al respecto Kant dice:

“Todo lo que piensa está constituido de la manera como la sentencia de la conciencia de mí mismo lo declara con respecto a mí” (A346/B404)

Esto, a su vez, revela una serie de dificultades de la expresión “Yo”, tal como la propone Kant:

- 1) La función que emplea la expresión en el lenguaje es inversa a la función que parece desempeñar en la *KrV*. Puesto que en el lenguaje parece ser una expresión referencial, esto es, que designa un individuo en específico; mientras que aquí no designa ningún objeto ni persona en particular.
- 2) No solo no designa ningún objeto sino a un sujeto trascendental. Por lo tanto, esa expresión designa a todo lo contrario de lo que llamaríamos sujeto, esto es, no designa a una persona concreta y completamente constituida, sin abstracción de sus condiciones empíricas.
- 3) Cada vez que intentamos comprender de lo que se trata esta noción, tenemos que hacer uso de ella, vale decir, cada vez que yo quiero saber qué es “yo” es “yo” el que piensa qué es “yo”. Con lo cual se ve el problema de la “ilusión trascendental” que se presenta en los paralogismos, es decir, que el error en el cual cae la psicología racional no es caprichoso, sino que tiene su fuente en la manera como se constituye el asunto del Yo trascendental.

Con lo cual, Kant parece considerar lícito cierto ejercicio de la psicología racional, a saber, aquel en el cual “las inferencias a partir de ella [Yo pienso] pueden contener un uso meramente trascendental del entendimiento” (A348/B406). El problema solo aparece cuando “Yo pienso” es tomado realmente, es decir, como proposiciones que dan cuenta de un objeto de experiencia. Sin embargo, si los tomamos como proposiciones que dan cuenta de un uso trascendental de la expresión, parece poder proveernos de una suerte de caracterización que permiten entender la naturaleza trascendental de Yo.

3.5.1. De “yo pienso” no se sigue ninguna sustancia

Las premisas contenidas en algunos paralogismos no están incorrectas sin más, sino que pueden malentenderse en tanto hay equivocidad en ciertos términos. En particular, el primer paralogismo de la sustancia (A348-A351) está basado en la ambigüedad del concepto de

sujeto absoluto. Según lo anterior, respecto de esta noción, puede hacerse un uso legítimo y otro no legítimo.

El uso ilegítimo es aquel en el cual se intenta hacer uso de la categoría de sustancia, puesto que la noción de sustancia “no tiene significación objetiva, si no se le somete una intuición a cuya multiplicidad puedan ser aplicadas” (A349). De manera que, si la noción de sustancia está desprovista de cualquier contenido, la noción de “Yo” no determina ningún objeto sobre el cual podamos decir que perdura, nace o perece, sino sólo una noción cuya forma es *concomitante a cualquier representación*, el que, en esta medida, es *común* a todas ellas. En palabras de Kant:

“[E]n nuestra proposición hemos puesto por fundamento experiencia alguna, sino que simplemente hemos inferido, a partir de la relación que todo pensar tiene con Yo, [entendido] como el sujeto común en el cual [el pensamiento] es inherente” (A349-350)

Esto no significa que no sepamos nada de esto que llamamos “Yo”, sino que no podemos conocerlo tal como la psicología racional aspira, pero sí respecto del modo como el idealismo trascendental lo conoce, a saber, como *la forma de mis representaciones*; cosa que ya sabemos desde la *Deducción*. En rigor, aquí no estoy conociendo objetos, sino que solo sé que aquello que mienta la expresión “Yo”, no mienta ningún objeto. Mas sé que tiene la forma de aquello que es condición de posibilidad de mi experiencia y, por lo tanto, posee, por ejemplo, una cierta *permanencia* que es al menos *concomitante* con toda mi experiencia del mundo. Por lo tanto, si bien no podemos afirmar que esta noción siga el esquema de la permanencia a través del tiempo, se acerca a ello, en la medida en que es *concomitante a cualquier representación* o, dicho de otra forma, no podría suceder que no pudiera ser el principio determinante de las representaciones. Por lo tanto, si algo es una representación, está regida por la forma trascendental de este Yo.

La cercanía entre la *concomitancia* y la *permanencia* nuevamente dificulta el lenguaje con el que nos referimos al sujeto lógico y, en esa medida favorece la ilusión trascendental a partir de la cual se confunde el plano empírico con el trascendental. Pero, como ya se ha mencionado, la aparición de la noción de sujeto trascendental no agrega la existencia de

ninguna entidad⁵⁰ la cual sea ese fundamento trascendental, sino solo de un sujeto lógico (A350)

3.5.2. De “yo pienso” no se sigue nada compuesto

Tal como en el paralogismo anterior, aquí la inferencia sofisticada tendría lugar solo bajo una cierta condición, a saber, que se confunde el uso empírico con el trascendental. La equivocidad en este paralogismo ocurre con el término “simple”.

Esta noción resulta una especie de complemento a la anterior de “sustancia”, puesto que aquí la psicología racional investiga al Yo no solo en tanto sustancia, sino que como sustancia simple. Jáuregui explica esto diciendo que para Kant “El alma es simple, y, en tal sentido, posee una naturaleza contrapuesta a la de la materia que es compuesta” (2008: 133). Sin embargo, sin los elementos sensibles, los elementos formales carecen de referencia a un objeto de la experiencia y ocurre el extraño asunto de que “simple” designaría algo que no es un objeto. De modo que, cuando consideramos que “simple” es un vocablo que designa los términos “Yo” o “alma”, podríamos pensar que, asignando esa cualidad, se distingue al alma de otros objetos, tales como el cuerpo, por el hecho de que alma es caracterizada como simple, a diferencia del cual que se considera compuesto. En palabras de Kant:

“La afirmación de la naturaleza simple del alma sólo tiene algún valor en la medida en que yo por ella puedo distinguir de toda materia a este sujeto, y puedo, en consecuencia, exceptuarla de la caducidad a la que ésta está siempre sometida. Y a este uso apunta, con toda propiedad, la proposición citada más arriba, y por eso muchas veces se la expresa así: el alma no es corpórea” (A356)

En este sentido, identificando a Yo como simple, se considera que tiene aquella cualidad opuesta a toda materia, a saber, ser corruptible, con lo que el alma sería permanente (cf. Ameriks, 2000:50 ss.). De manera tal que, si el alma es simple, se seguiría que no comparte la cualidad de los elementos materiales, a saber, la corruptibilidad. Pero además, tampoco comparte las cualidades típicas de los cuerpos en tanto objetos del sentido externo, como ser extensos y con ello estar *compuestos* de elementos (cf. A358).

⁵⁰ En A598/B626 Kant afirma: “La existencia, de hecho, no es para Kant determinación alguna de lo existente; no especifica en lo más mínimo a ningún objeto”.

No obstante, el problema del paralogismo está motivado por la naturaleza simple de la representación “Yo”, de manera tal que “la simplicidad de esta representación [es] lo que se confunde con el conocimiento o la representación de algo simple” (Jáuregui, 2008: 135).

Con esto hallamos caracterizaciones positivas de nuestro Yo de la apercepción, a saber:

- 1) Tal vez este Yo de la apercepción no es simple en el sentido de incorruptible, pero se acerca en tanto no es una noción que esté sujeta a determinaciones, sino que ella *determina* la experiencia de objetos; así es como se acerca a la incorruptibilidad sin serlo. En este sentido puede entenderse la denominación de “originario” que Kant le da al principio de unidad sintética.
- 2) Si no es *un* sujeto real, sino lógico de una representación, con ello Kant no propone la existencia de *una* substancia simple o *muchas*. Solo podría tener sentido esta afirmación en la medida en que identificáramos un objeto, pero como no es el caso, una pregunta como ¿quién es el sujeto de la representación X? se presenta como inadecuada. Tal parece que mientras que las personas admiten el *más* y el *menos*, en tanto se trata de un objeto, la unidad trascendental de la experiencia no tiene la misma naturaleza.

Un consecuencia de este punto será útil para la comparación con Parfit es la siguiente: “la necesidad de que las múltiples representaciones pertenezcan todas a una única conciencia no implica la imposibilidad de que esas representaciones sean pensadas por diferentes sustancias, siempre que estas últimas sean capaces de comunicarse la conciencia unas a otras, de modo tal que todas las representaciones sigan siendo *mías*” (Jáuregui, 2008: 135). Bien podría suceder que una representación sea inteligida por distintas personas, pero quien las adscriba sólo podrá hacerlo sobre la base de que conformen una unidad, la cual, en tanto unidad es simple y no meramente el agregado de elementos.

3.5.3. De “yo pienso” no se sigue la existencia de ninguna persona

El tercer paralogismo muestra la confusión del carácter numéricamente idéntico de esta representación Yo con respecto a su permanencia a lo largo del tiempo. Con lo que Kant compara la identidad numérica de un objeto empírico con la identidad de nosotros mismos a

lo largo del tiempo; en el caso de los objetos externos el criterio de identidad es la permanencia, pero en el caso de nosotros mismos el asunto es más difícil.

En otros términos, la identidad numérica se percibe a partir de la permanencia de un determinado ítem frente a los cambios y así tendemos a pensar en nosotros mismos en tanto persona como algo que permanece idéntico frente a las modificaciones de ese algo⁵¹, en este caso, los elementos que se dan en la sucesión temporal en la conciencia, a diferencia de lo que ocurre con los objetos externos.

Tal parece que aquí se está pensando en el tema de la identidad personal que, como lo concibió Hume, se diluye en el conocimiento de uno mismo, ya que con lo único que se encuentra es con una sucesión de experiencias. De manera tal que, cuando tratamos de encontrar la identidad personal, nos encontramos con la mera forma del tiempo (cf. Hume, 2000 [1739]: bk. 1, pt. 4, secc. 6.). Por este motivo el error parece suceder cuando se pasa de la *identidad numérica* a la *persona* como el elemento estable en la sucesión, es decir, se asume que “lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en tiempos diferentes, es, en esa medida, una persona” (A361). Por lo tanto, ésta es una confusión entre la identidad lógica del sujeto trascendental que constituye el fundamento de la unidad del tiempo y la identidad numérica de un sujeto real en el tiempo. (cf. Jáuregui, 2008: 137 ss.)

En último término, el error que parece despejar Kant en este paralogismo es el colapso de la perspectiva de cómo uno se ve a sí mismo, es decir, como una perspectiva de *primera persona* –siguiendo el espíritu de Locke (2005)- y que se pretendía considerar esa misma perspectiva como de *tercera persona*, como si uno fuera para sí mismo uno objeto del sentido externo – como vimos que es tomada por la posición de Parfit (2004). Por definición uno no puede considerar la conciencia de un modo externo a esa propia conciencia, de lo contrario,

⁵¹ Jáuregui (2008: 136 ss.) considera que el concepto de “persona” de Kant tiene su raíz en Locke y su concepción de persona que fue expuesta en el capítulo 1 de esta tesis, a saber, la concepción según la cual una persona es “todo ser inteligente, capaz de razón y reflexión, que se considera como el mismo en diferentes tiempos y lugares, y que lo hace por medio de la conciencia que es inseparable del pensamiento” (Locke, 2005: II, 27, 9).

Cabe destacar, que bajo esta concepción es importante el reconocimiento de tal noción mediante la conciencia en primera persona de uno mismo, a diferencia de concepciones como las de Parfit (2004), en la cual se aproxima a tal noción mediante una indagación respecto a la evidencia que tenemos de una entidad a la cual podemos llamar “persona”, de manera que para Parfit sería más relevante la noción de *tercera persona*, en vez de la de primera.

tendríamos que considerar la apercepción como una forma de conciencia, lo que, como se vio en 3.4. no parece del todo plausible. Pero si no se me concede eso, al menos debemos ser capaces de distinguir entre sentido interno y externo⁵².

Por este motivo, si nos concentramos en la mera forma del sentido interno no parece que a través de ella encontremos algún tipo de identidad numérica, ya que tiene la forma de la pura sucesión, es decir, todo lo contrario de lo que la noción de identidad numérica intenta encontrar, una identidad que permanece en el tiempo. La conciencia no es numéricamente idéntica porque el tiempo es su forma, sino que porque ella es lo que está a la base de la unidad del tiempo. Por lo tanto, en la medida en que no hay permanencia en el sentido interno, carecemos de un criterio a partir del cual determinar la identidad a través del tiempo en el sentido interno.

Sin embargo, ello no descarta el carácter idéntico de la conciencia, aunque, como antes, esta denominación debe tomarse con cuidado y cualificarse de modo trascendental. Si bien es cierto que la forma del tiempo contiene la mera sucesión, es decir, en ninguna circunstancia es numéricamente idéntico; también es cierto que la conciencia no es numéricamente idéntica porque el tiempo es su forma, sino porque ella es lo que está a la base de la unidad del tiempo. Prueba de esta idea es que el tiempo puede ser experimentado no como la pura la sucesión, sino como teniendo *algo simultáneo con esa sucesión*, porque existe esta actividad sintética de la que hablamos en 3.4. Por lo tanto, eso simultáneo es numéricamente idéntico a la sucesión temporal, lo que está a un paso de considerar lo simultáneo como permanente (la simultaneidad de lo simultáneo con lo sucesivo); lo que tratamos brevemente en 3.5.1. a propósito de la sustancia. En resumen, Kant parece proponernos que sí es posible una cierta forma de identidad que explica la naturaleza de este yo trascendental, a saber, que *la actividad*

⁵² Con esto sigo la interpretación de Jaureguí (2008), quién afirma que Kant presenta en estos paralogismos tres niveles que no deben tratarse por igual, a saber: “en primer lugar, un ámbito de objetos permanentes: los fenómenos del sentido externo; en segundo lugar, un ámbito también fenoménico, pero en el que no hay permanencia: nuestra propia vida psíquica, con su incesante fluir de estados subjetivos internos; y, por último, la identidad lógica del sujeto trascendental” (p. 141).

Esto apoya mi interpretación del modo de acceso filosófico al Yo trascendental, puesto que dicha noción no se nos presenta como una objeto de conciencia del sentido interno, sino como la condición de los mismos; incluso, en rigor estricto, no se presenta directamente dicha noción, de lo contrario, correríamos el mismo riesgo de error en el que cae la psicología racional, a saber, la hipostación del Yo trascendental, lo cual, como ha quedado claro, es inadecuada.

del yo es simultánea con la forma del tiempo, entonces no hay pura sucesión o continuidad de la conciencia. En palabras de Kant:

“La identidad de la conciencia de *mí* mismo en diferentes tiempos, es sólo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos, pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto, en el cual, sin tener en cuenta la identidad lógica del yo, puede haberse producido, sin embargo, un cambio tal, que no permita mantener la identidad de él; aunque [permita] todavía atribuirle el homónimo yo, el cual, en todo otro estado, incluso el de la transformación del sujeto, podría conservar el pensamiento del sujeto anterior, y así pues transmitirlo también al siguiente” (A363)

Como esa unidad de la conciencia es numéricamente idéntica, y en cierto sentido algo que está a la base de la posibilidad de la sucesión, estoy a un paso de considerarla simultánea con la sucesión y por lo tanto, permanente. En otras palabras, lo que hay en la conciencia es la sucesión de las representaciones en el tiempo, pero ellas son el producto de la actividad de la espontaneidad de la conciencia y esa espontaneidad es lo numéricamente idéntico, que es confundido con un objeto permanente. Pero como esa espontaneidad no está en el tiempo, sino que es causa de él, en rigor no puede ser identificada como simultánea sino como *concomitante* –como vimos en 3.5.1.-, porque si la identificamos como simultánea, al ser la permanencia de la simultaneidad de lo simultáneo con lo sucesivo⁵³, lo que tenemos ahí es justamente un elemento permanente y eso es algo que efectivamente Kant quiere negar.

La diferencia clave aquí es 1) estar en el tiempo y 2) que el tiempo esté en otra cosa (A362). Por eso lo numéricamente idéntico tiene que ser la actividad espontánea de la conciencia y no el tiempo mismo.

La proposición idéntica es: “yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” (B132) y esa proposición solo es posible por la actividad sintética de la

⁵³ Kant probablemente tiene en mente el esquema de la substancia el cual caracteriza de la siguiente manera: “El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de ello como un substrato de la determinación empírica general del tiempo, [substrato] que permanece, pues, mientras todo lo demás cambia. (El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo, entonces, que es, él mismo, inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia, es decir, la substancia, y sólo en ella puede ser determinada según el tiempo la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos.)” (A 144/B 183).

autoconciencia (la unidad analítica supone la sintética). Por este motivo, eso que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones es numéricamente idéntico frente a ellas y ellas se dan en el orden temporal y están en el tiempo, *pero eso lo que está a la base de esa forma de unidad no es algo que se de en el tiempo, sino que más bien lo causa*⁵⁴. Esto ya fue sostenido por Kant en la *Estética trascendental*, ahí afirma:

“El tiempo en el que ponemos esas representaciones, el cual precede a la conciencia misma de ellas en la experiencia, y [le] sirve de fundamento, como condición formal de la manera como las ponemos en la mente, *contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad, y de aquello que es simultáneamente con la sucesión* ([relaciones] de lo permanente)” (B67, énfasis mío)

Antes se destacaron dos formas de identidad, o bien se habla de identidad en el tiempo porque uno está en el tiempo o bien porque el tiempo está en él. Pero es la actividad del yo la que produce el tiempo, no el yo el que está situado en el tiempo y esa actividad se llama unidad sintético originaria de la apercepción, “en la medida en que el 'yo pienso' acompaña todas y cada una de las representaciones temporalmente extendidas y hace posible la unidad de esta sucesión de estados de conciencia y, en última instancia, la unidad del tiempo mismo” (Jáuregui, 2008: 142-3). No obstante, no estamos hablando aquí meramente del ejercicio de adscripción de representaciones que describimos en la sección 3.4., sino de la unidad que está a la base de esa auto-adscripción y sobre la que podemos afirmar que hay un sujeto común y concomitante a cada ejercicio de auto-adscripción. De esta forma, la unidad que está a la base de la auto-adscripción no puede ser simultánea en la medida en que no está en el tiempo, sino que es la causa de que podamos experimentar el tiempo, en este sentido, *lo produce*.

Por estos motivos, la noción de persona, en tanto un objeto del sentido externo no puede entenderse como el fundamento de la unidad de la experiencia en la conciencia, en tanto uno es un sujeto efectivo (empírico) y otro un sujeto lógico (trascendental).

3.5.4. *Del “yo pienso” no se sigue un dualismo ontológico*

⁵⁴ En algún sentido por aclarar del término causa, porque nosotros sabemos que para Kant la relación causal es una relación que es ella misma situada en el tiempo

En el cuarto paralogismo (A366 ss.) se tratan varios asuntos importantes, pero, entre ellos, me gustaría destacar el tratamiento de la así llamada posición dualista. Kant parece reconocer dos formas de dualismo, una forma lícita y otra ilícita. La primera es la forma que se va a oponer al tipo de error que identifica después, en la consideración crítica sobre los paralogismos en general. A ésta podríamos llamarle “dualismo no-ontológico”, es decir, la posición según la cual se puede distinguir entre materia y forma o espíritu o mente o alma (que Kant utiliza de manera relativamente sinónima), sin asumir que esos dos ítems son dos clases de entidades distintas, sino que ambos lados de la distinción pertenecen al mismo dominio, que es lo que Kant llama fenómeno. Ésta última posición se enfrenta a aquella que identifica como una forma de realismo trascendental, el que tratamos al inicio de este capítulo. Por su parte, un “idealista trascendental puede ser [...] un *dualista*; es decir, que puede admitir la existencia de la materia, sin salir de la mera conciencia de sí mismo” (A370). Nótese que el dualismo trascendental no distingue entre dos tipos de objetos, sino entre un objeto y sus condiciones, puesto que, en el caso contrario, nos encontraríamos con una serie de dificultades, sobre todo respecto del empleo de lo que es externo a nuestra percepción:

“El problema de la metodología metafísica dualista del conocimiento reside en que, al plantear el ámbito objetivo como extrínseco al cognoscitivo, no permite explicar las departamento de filosofía condiciones según las cuales los actos judicativos pueden tener validez objetiva (i. e. referencia a objetos o intencionalidad), gracias a las cuales pueden primeramente ser verdaderos o falsos” (Simian, 2011: 115-6)

Solo podemos tener conocimiento de objetos, en la medida en que la realidad de los objetos esté conectada con nuestra manera de conocerlos, de lo contrario, todas nuestras facultades serían vanas. Por este motivo, lo real es lo que está conectado con la percepción según leyes empíricas (A 376) y según esa regla distinguimos lo aparente de lo real. Por ejemplo, el palo se ve aparentemente quebrado en el agua porque, a partir de una serie de conocimientos fundados en la experiencia como nuestro contacto con los palos y el agua, sabemos que el agua no quiebra los palos de esa forma. De manera tal que aquello que no se manifiesta según leyes empíricas lo llamamos real. Entonces lo real no está dado por la mera percepción, sino que en cómo está conectado con otros ítems de naturaleza empírica y esto, a su vez, está conectado con la manera como Kant entiende las modalidades. Al respecto Kant afirma lo siguiente:

“La modalidad de los juicios es una función muy especial de ellos, que posee el carácter distintivo de que no contribuye en nada al contenido del juicio [...] sino que sólo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general” (A75/B99-100)

Esto quiere decir que, desde el punto de vista del contenido de la experiencia, es decir, el tipo de cosa que es visto, no hay ninguna diferencia entre ver el palo quebrado y verlo recto. Lo único que tenemos es que una cosa es compatible con el resto de información que tenemos sobre esa cosa y que la información contraria –que el palo esté quebrado– es una experiencia incompatible con el resto de nuestra experiencia. Cabe destacar que no hay nada en el contenido que sea distinto, según Kant, dicho contenido no revela su carácter aparente, real o necesario.

Por lo tanto, la aproximación del idealismo trascendental al conocimiento se produce de manera tal que eleva una serie de nociones que permiten explicar sus condiciones de posibilidad. Esta posición no se pronuncia respecto de las cosas tal como son en sí misma, pero haciendo eso, establece condiciones que son la contracara de la objetividad y en ese sentido la posibilitan. Por este motivo, el idealismo trascendental es dualista, pero con ello no postula una relación entre dos tipos de objetos, sino entre un objeto y sus condiciones, a saber, reglas que permiten conocerlo.

3.6. Conclusiones a partir de los paralogismos

Si aceptamos los resultados de los paralogismos, entonces la psicología racional sería una ciencia que no tendría objeto, es decir, se encargaría de algo sobre lo que no se puede tener una intuición que le corresponda; si consideramos aquello que designa la expresión yo cuando se le quita todo contenido empírico, no queda ningún objeto. Por lo tanto, si no hay una identificación de un objeto, no puede haber conocimiento y, por este motivo, no puede haber ciencia de ello.

Sin embargo, a la vez de no tratarse de ningún objeto, es la condición suprema para el conocimiento de estos y, en cierta medida, la forma de los objetos. En esta medida, aquello que designa la expresión “yo”, aunque no designa ningún objeto, es justamente el correlato de cualquier objeto; es el tipo de actividad que funda el enlace categorial y eso es algo así como el tipo de vínculos entre lo percibo, que permite que eso percibido sea justamente

percibido en la forma en la que se perciben objetos y no meras asociaciones accidentales de cosas, esto es, tener una experiencia reglada del mundo.

Por lo tanto, puede mostrarse, según lo anterior, que la psicología racional tiene un rendimiento positivo, a saber, muestra por qué surge la idea de la psicología racional. Tal parece que Kant quiere mostrarnos que hay un fundamento en la cosa para este malentendido y no es pura torpeza arbitraria, esto es, pura irracionalidad. En esta medida, Kant nos enseña que identificar un error no solo supone mostrar su falsedad, sino que también 1) cuál es la alternativa y 2) cuáles son las condiciones de generación del error. De esta forma, en tanto cumplimos con 1 y 2, delimitamos la naturaleza trascendental de Yo.

El resultado de los paralogismos no es el mero desconocimiento de lo que Kant llama yo. Es verdad que no se sabe nada en relación con como la psicología racional aspira a conocer a ese objeto, pero sí sabemos el modo como el idealismo trascendental lo conoce, que es como la forma de mis representaciones. Como vimos, en rigor, aquí no estoy conociendo objetos – de ahí el problema de los paralogismos-, pero sé que tiene la forma de aquello que es condición de posibilidad de mi experiencia y, por lo tanto, posee, por ejemplo, una *cierta permanencia que es al menos concomitante con toda mi experiencia del mundo*.

Nuestra experiencia cotidiana se ocupa con la experiencia de cosas, es decir, de objetos. Luego nos damos cuenta de que hay ciertas condiciones que hacen posible que tengamos esa experiencia y el error parece estar en que se trata a las condiciones con el mismo repertorio categorial que lo condicionado. Por este motivo, pasamos erróneamente, de considerar que la unidad sintética es una condición a que es el objeto de una intuición.

Pero la clave es que de esa unidad uno no tiene intuición. Para entender esto debo contar con la distinción entre fenómeno y cosa en sí como la contracara de la distinción entre objetos de la experiencia y condiciones de la experiencia. Asimismo, al revés, si tengo esa distinción, tengo la de entre fenómeno y cosa en sí. Puesto que sin esa distinción no tenemos el estatuto ontológico de las condiciones de la experiencia y por este motivo, también el de la unidad sintética originaria de la apercepción. Por esta razón, no podemos considerar nada como siendo un objeto si no hay una intuición que le corresponda. De esta forma, al tratar al yo como cosa, lo tratamos como si hubiera una intuición, pero no la hay.

Por consiguiente, preguntas como ¿Cuál es la relación entre la materia y el sujeto? O ¿Cuándo es la relación entre el yo trascendental y el cuerpo? quedan eliminadas porque cuando contemplamos la materia y el sujeto desde el punto de vista fenoménico, prácticamente la conexión que hay entre ellas está dada. Pero cuando uno empieza a hacer estas disquisiciones acerca de los sustratos que subyacen a cada una de las representaciones o cada uno de estos fenómenos en los cuales inhiere la materia o aquello en lo cual inhiere los pensamientos del sujeto, en ese momento es cuando surge este segundo nivel, el que surge con estas inquietudes acerca de cómo interactúan. Pero no puede haber tales disquisiciones si concebimos rectamente la naturaleza no-objetual del yo trascendental; no se trata de la relación entre dos objetos de naturaleza heterogénea –como la *res cogitans* y la *res extensa*. El problema sólo se genera cuando de entrada se considera al Yo trascendental y el cuerpo entendido empíricamente, como dos objetos de caracteres completamente opuestos. Pero como ese parece ser un supuesto inadecuado, al menos para el pensamiento de Kant, entonces no existe ese problema. Recordemos el apotegma metodológico de Christine Korsgaard:

“Una enunciación clara del problema es al mismo tiempo una enunciación de la solución” (1996b: 46).

3.7. *Lo que sabemos del Yo trascendental*

El título de esta sección 3.7. puede sonar contradictorio, cuando, en rigor estricto, antes se dijo que del Yo trascendental no podemos saber nada. Al menos podemos estar de acuerdo que “nada” quiere decir “nada tal como conocemos los objetos de la experiencia”, puesto que Yo no es un objeto. Sin embargo, eso no significa que simplemente quede hacer *teología negativa* en torno a esta noción, esto es, referirse a él en tanto lo que no es, como un mero reverso de la experiencia de objeto, sino que me parece posible considerar positivamente lo que es a través de propia experiencia, esto es, si lo dado a la experiencia tiene una cierta forma, justamente esa forma es provista por el aspecto espontáneo de la misma y no por el elemento meramente receptivo.

Ahora bien, hemos establecido que la noción de Yo trascendental, que conocemos de esta manera particular, *no* es exactamente la persona que vemos en el espejo; *no* es sustancia; *no* es una sustancia simple y *no* es el alma en tanto un objeto idéntico a lo largo del tiempo. Pero, con cierta cautela, podríamos decir, luego de esta investigación que hay cosas que, en algún

sentido, sabemos de él, pues, no por nada, Kant mismo lo llama “el primer conocimiento” (B137).

En los paralogismos tenemos ciertos indicios que han permitido caracterizar esta noción de manera trascendental. Por ejemplo:

- 1) A propósito del primer paralogismo, sabemos que no es sustancia, pero sí que tiene una cierta *permanencia* que es al menos *concomitante* con toda mi experiencia del mundo.
- 2) Una vez leído el segundo paralogismo, sabemos que no es simple, pero sí que no es una noción que esté sujeta a determinaciones, sino que ella *determina* la experiencia de objetos y los determina no siendo ello, a su vez, uno o un conjunto de objetos, sino que determina sin ser un objeto que compone ese ejercicio de determinación. Si intentamos analizar a este Yo no encontraremos ningún componente en él, sino que la mera actividad de sintetizar en una unidad, esto es, reúne sin ser componente de la reunión. Por lo tanto, en este sentido se distingue de lo reunido, como se intentaba proponer que lo hacía el alma de la materia.
- 3) Después de un análisis del tercer paralogismo, sabemos que no es el objeto que permanece idéntico a través del tiempo, pero sí que, en un cierto sentido, es numéricamente idéntico, en tanto es algo que está a la base de la posibilidad de la sucesión. Con lo que se está a un paso de considerarla simultánea con la sucesión y, por lo tanto, permanente (como se vio en 1).
- 4) Respecto del cuarto paralogismo, hemos establecido una diferencia entre dualismos, uno de los cuales presenta la adecuada distinción entre la experiencia y sus fundamentos. La relación entre los dos elementos a partir de los cuales ha de compararse la dualidad no es jerárquicamente igual, a saber, de dos elementos que tengan el mismo estatuto, esto es, el de objeto; puesto que las condiciones de los objetos no son, a su vez objetos.
- 5) Y *la forma de mis representaciones*, esta forma es aquella a partir de la cual es posible concebir los fenómenos de experiencia de manera necesariamente unitaria y no fragmentaria o abigarrada.

Me parece que los puntos 1, 2, 3 y 4 son, en el fondo, una forma de caracterizar 5, esto es, una manera de entender de qué estamos hablando cuando hablamos, por ejemplo, de “conciencia universal” (B133) o “sujeto común” (A350). El hecho de considerar la diferencia entre el *realismo trascendental* y el *idealismo trascendental* nos ha hecho entender que la propuesta de Kant no es la de un reino de objetos pertenecientes a otro mundo, sino que las nociones trascendentales –Yo trascendental incluido- introducen una forma de considerar los objetos de este mundo.

De forma que la explicación trascendental de la experiencia no agrega nada a la aparición de esta a la conciencia. Pero eso, por el reverso, también significa que la experiencia de objetos no puede concebirse al margen de los fundamentos trascendentales, puesto que, de lo contrario no sería la misma experiencia que normalmente tenemos. En el caso de la noción de Yo trascendental, la cual se posiciona como la condición “más alta del entendimiento” (B134n.), ningún tipo de experiencia puede concebirse al margen de esta condición, a saber, siempre debe darse de manera unitaria. Por consiguiente, Kant no sostiene que el sujeto sea uno y en virtud de su individualidad, la experiencia sea unitaria, sino que siempre podemos adscribirla a nosotros mismos y decir que es propia sin que antes sea inteligida como unitaria en algún sentido, puesto que “la unidad analítica de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] sintética” (B133).

En esta sección se aprecia como Kant, con mucho cuidado, intenta hablar de este *sujeto trascendental*, de manera tal que lo desprovee de casi todas las rasgos que podrían caracterizarlo *positivamente*. No obstante, se ha visto como, a partir del ejercicio kantiano de referirse a esta noción como el mero reverso de la objetividad, es decir, mediante las afirmaciones sobre lo que *no es* tal cosa; de igual forma, Kant nos da pistas para reconstruir una caracterización positiva, es decir, un discurso que nos permite afirmar ciertas cosas de esta noción, que enumeramos antes con “1, 2, 3, 4 y 5”. Lo cual nos provee una suerte de *ontología mínima* en torno a la noción de *sujeto trascendental*, es decir, una determinación de dicha noción, que intenta siempre mantenerse al margen del discurso empírico que propone justificar. En esta medida, el discurso trascendental se sitúa siempre del lado de la *justificación de los fundamentos de la experiencia* y, por lo tanto, las nociones trascendentales no pueden recibir el mismo tratamiento que los objetos empíricos, es decir, en cierta medida, no pueden autoreferirse.

En esta medida, cuando Kant propone su *idealismo trascendental* limita el ámbito de la experiencia, pero, al mismo tiempo, también limita los recursos que tenemos para referirnos a dicho ámbitos, esto es, las nociones *trascendentales*. Y, en este ejercicio, en un sentido *mínimo* aclara muy someramente lo que *son* estas nociones.

Sin embargo, al mismo tiempo que lo caracteriza en este *sentido mínimo*, muestra algo que será muy importante para la siguiente sección, a saber, que dicha noción no es algo que se pueda *producir* o *construir* mediante una *receta* que consista en la suma de elementos discretos, sino que solo evidencia cierta relación cognitiva entre nosotros y el mundo. Esta es una razón por la que dicho sujeto, en tanto *trascendental*, como se ha visto, *no es susceptible de una descripción*. Así también lo ve Gutzeit, quien afirma:

“[E]l silencio de Kant sobre la naturaleza del sujeto trascendental o del yo pensante marca un cambio: de la búsqueda metafísica tradicional de los criterios de identidad del sujeto, a la elucidación de su papel dentro de un relato global de la estructura de la experiencia. Esto recomienda moderación en el sentido de *renunciar al deseo de obtener una receta para "producir" sujetos a partir de ingredientes y relaciones más básicos y explorar en cambio cómo nuestros pensamientos sobre el yo y el mundo "cuelgan juntos"*” (2013: 10. *Énfasis mío.*)

De forma tal, que esto nos lleva a intentar entender la relevancia de la *unidad trascendental de la experiencia* en Kant para entender *la experiencia de objetos en general*; el que será el tema del siguiente capítulo.

4. El reduccionismo kantiano y su diferencia con Parfit

Ya el título de este capítulo muestra el espíritu del mismo, puesto que, como se ha visto, el término “reduccionista” no es uno que Kant utiliza, sino que es un término acuñado por Parfit en *Razones y personas* (2004) para calificar su propia posición filosófica. Dicha posición, concibe de una manera particular la relación entre la experiencia⁵⁵ y el sujeto de ésta, que detallaré más adelante.

⁵⁵ A pesar de que esta nota adelanta la conclusión del presente capítulo, cuando hable de “experiencia” siempre me referiré a ella en tanto tiene un carácter unitario, puesto que me parece que es la única forma cómo entender apropiadamente este fenómeno. Al respecto Kant dice: “Hay sólo *una* experiencia, en la cual son representadas todas las percepciones en concatenación integral y conforme a leyes” (A110). De manera que, si bien esto puede

En este sentido, el objetivo más general de este capítulo y, en general, de esta tesis, es mostrar la vigencia de Kant en una discusión contemporánea como ésta. Por lo tanto, si Kant puede discutir con Parfit, entonces, ello supone que el registro del pensamiento kantiano y parfitiano se acoplan, al menos respecto a la relación entre la unidad de la conciencia y la identidad personal, es decir, “a diferencia del reduccionismo radical, este enfoque [el de Parfit] considera la necesaria unidad sintética entre las representaciones como el hecho que establece la identidad personal” (Gutzeit, 2013: 15 [Paréntesis mío]). Por esta razón, mi objetivo más inmediato será, primero, detallar un análisis del registro de la discusión; segundo, considerar en qué nivel ambos pensadores discrepan y; tercero, qué podría agregar Kant al reduccionismo de Parfit.

4.1. Reduccionismo de Parfit

Antes de indagar en la discusión entre ambos pensadores, propongo revisar rápidamente en qué consiste la propuesta de Parfit, puesto que, de esta forma, estaremos enterados de las afirmaciones que pueden ser cuestionadas desde la perspectiva kantiana.

El planteamiento reduccionista de Parfit es heredero de Hume y su posición respecto del “yo”, esto es, de la idea según la cual este término no designa más que un conjunto de percepciones causalmente conectadas (cf. Hume, 2000 [1739]: bk. 1, pt. 4, secc. 6.). La idea de Parfit es que si nos preguntamos qué conecta dos eventos mentales separados en el tiempo, tenemos al menos dos opciones de respuesta:

- 1) Suponer que se trata de un problema relacionado con la identidad personal, de manera tal que la pregunta, en realidad, no es acerca de los eventos mentales, sino por la entidad permanente en el tiempo que los sustenta.
- 2) Intentar explicar la conexión entre sendos eventos prescindiendo de cualquier compromiso metafísico que implica responder la pregunta en términos de identidad personal. En este caso, simplemente se intentará describir la experiencia contenida y

tener más sentido desde la perspectiva de Kant, puede que alguien cuestione su relación el pensamiento de Parfit. Por este motivo, se indagará en las objeciones de Parfit a esta idea, pero incluso en tal caso, me parece que Parfit propone ejemplos sobre la base de esta idea sin ser consciente de ello.

conectada de esos eventos atendiendo únicamente a los eventos mismos y, por este motivo, prescindiendo de un *sujeto de experiencia*.

Básicamente, el punto de Parfit es elevar un principio de economía no muy distinto a la navaja de Ockham, a saber, intentar resolver un problema de la manera más sencilla posible. Por este motivo, si podemos responder la pregunta qué conecta dos eventos mentales separados en el tiempo, sin necesidad de comprometerse con la existencia de una entidad mental, distinta del cuerpo, el cerebro y los eventos mentales mismos; entonces deberemos elegir esa explicación y no aquella en la cual suponemos la existencia de un sujeto separado, sobre el cual no tenemos evidencia.

Por lo tanto, el reduccionismo de Parfit se compromete con, al menos, las siguientes tres afirmaciones:

1. El hecho de la identidad de una persona a lo largo del tiempo sólo consiste en la posesión de ciertos hechos particulares.
2. Estos hechos pueden describirse sin presuponer la identidad de esta persona, o sin afirmar explícitamente que esta persona existe. En suma, estos hechos pueden ser descritos de una manera *impersonal*.
3. Aunque las personas existen, podríamos dar una descripción *completa* de un determinado evento mental o incluso de la realidad completa, sin necesidad de llegar a afirmar que las personas existen.

Parfit reconoce como opositor inmediato de su pensamiento a Descartes, en la medida que éste entiende la relación entre una sustancia mental y una corporal como dos tipos de entidades de naturaleza distinta. Sin embargo, Parfit cree que sólo tenemos evidencia para postular una de ellas y no la otra. Con esto, lo que el reduccionista quiere hacer no es demostrar la no-existencia de un *ego* cartesiano, sino explicar qué tipo de insumos normalmente nos advierten de la existencia de una persona, a saber, precisamente la existencia de un cerebro, de un cuerpo, la realización de actos, la ocurrencia de sus estados y eventos mentales; pero, según Parfit, nunca la existencia de una sustancia inmaterial.

De manera tal que Parfit parece reconocer solo dos posibilidades:

- A) O bien nos comprometemos como una suerte de dualismo ontológico, según el cual la distinción entre un sujeto de experiencia y su cuerpo es una distinción entre dos cosas de naturaleza distinta (material e inmaterial).
- B) O bien asumimos la posición reduccionista y prescindimos de la noción de sujeto de experiencia como una entidad separada del cuerpo, el cerebro y los eventos mentales. Por lo tanto, con esto también aceptamos las afirmaciones 1, 2 y 3.

4.2. Posición de Kant respecto a Parfit

En este contexto, Kant se muestra como un punto intermedio entre dichas posiciones (Parfit y Descartes), ya que el sujeto trascendental tiene una gran relevancia a la hora de explicar la conexión entre dos eventos mentales, pero ello no supone postular una sustancia pensante cartesiana.

De manera tal que deberé mostrar de qué naturaleza es la relevancia del sujeto trascendental kantiano para explicar la conexión entre dos eventos mentales y si esta idea es compatible con el reduccionismo o bien representaría una posición distinta.

El principal conflicto entre estas dos posiciones es identificado por Cassam en su artículo “Kant and Reductionism” (1989), el cual se remite a la tesis kantiana de que “la objetividad requiere de la unidad de conciencia” (p. 88). De manera tal que la unidad de la conciencia se postula como una noción que vincula el contenido de la experiencia con la experiencia misma de un sujeto. Con lo cual, parecería que se agrega algo al económico reduccionismo de Parfit. No obstante, lo que se agrega, no tiene el sentido de complicar la explicación de la experiencia, sino inteligirla en toda su complejidad. Por este motivo, el relato kantiano no introduce esta noción por mor de agregar arbitrariamente más elementos, sino que por la necesidad de explicar el fenómeno. De lo contrario, no habría experiencia tal como la conocemos o, dicho por Kant, “de otro modo yo tendría un yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente” (B134)

4.3. Unidad trascendental de la conciencia

Por lo tanto, para que tenga sentido esta comparación, Kant debería poder responder la pregunta que se propone Parfit, a saber: ¿Qué une las diferentes experiencias de una

sola persona, en un momento dado o en varios momentos? La respuesta de Kant parece ser ésta:

"Todas mis representaciones en una intuición dada deben estar sujetas a la condición de que sólo yo puedo atribuir las al yo idéntico como representaciones mío, y así puedo comprenderlas como sintetizadas en una percepción a través de la expresión general 'Yo pienso'. (B138).

Aunque esta explicación supone dos pasos previos introducidos al inicio de la *DTB* (B131 ss.):

- 1) En primer lugar, un sujeto debe ser capaz de *atribuirse* estas experiencias a sí mismo.

Dicho de otra manera, si prescindimos de la posibilidad de auto-adscripción de representaciones, entonces no se habrá previsto la posibilidad de conceptualizar las experiencias⁵⁶.

- 2) En segundo lugar, el sujeto debe ser consciente, o potencialmente consciente, de la identidad numérica de aquello a lo que se atribuyen las diferentes experiencias, por medio de su relación con la unidad de la conciencia⁵⁷.

⁵⁶ Esta parece ser una posición que se opone a la de Parfit, quién afirma “esta unidad no requiere una explicación profunda” (Parfit, 2004: 450). En este caso, la unidad transtemporal de la conciencia se explica en términos de la relación R de los estados mentales, donde R es la relación de continuidad o conexión psicológica por medio de cualquier causa. De manera que Parfit parece sostener que “ni la relación R ni el relato de la co-conciencia requiere la atribución de las experiencias a un sujeto” (Cassam, 1989: 79). De modo que el concepto de persona solo aparece en la descripción del contenido de muchos deseos, pensamientos y recuerdos, y nunca al margen de ellos.

⁵⁷ En ocasiones ocuparé de manera intercambiable los siguientes términos: “unidad de la conciencia”, “unidad trascendental”, “unidad sintética”, “sujeto trascendental” y “objeto trascendental”, puesto que me parece que, si bien realizan cierto énfasis en distintos elementos, refieren a un mismo fenómeno. Por ejemplo, cuando se habla de “síntesis” se hace énfasis en el ejercicio de enlace de representaciones y “unidad trascendental” se refiere, más bien, al resultado que supone dicho ejercicio, el que, en la medida en que no es temporal, se puede en propiedad hablar de lo mismo. Por otra parte, objeto y sujeto trascendental son dos caras de lo mismo, en tanto que esta unidad no es propiamente subjetiva en el sentido de una sustancia única e irrepetible —en cierto sentido encapsulada— distinta, tanto de otras sustancias como de objetos externos que no son personas; si bien no es una unidad meramente subjetiva en ese sentido sí considera su forma de enlace como motivada de manera independiente de lo presentado en la receptividad y en esa medida es espontánea. Pero es objetiva en el sentido de que está orientada a la constitución de un objeto de la experiencia y su presentación externa a otros (permite la objetividad de objeto). Por lo tanto, la unidad del sujeto en tanto el carácter de esa unidad es espontáneo, pero

Por lo tanto, la auto-adscripción de representaciones es posible en la medida en que atribuyo dicha experiencia a una unificada y no fragmentaria, esto es, a un *sujeto común* a todas ellas.

Ahora bien, este sujeto común no se refiere a una persona concreta y empíricamente constituida, sino que meramente a un “sujeto lógico” (A350), “vacío de contenido” (A345/B403), “vehículo de todos los conceptos” (A341/B399) o “la mera forma de la conciencia” (A382).

Por lo tanto, este sujeto trascendental kantiano representa no tanto un sujeto de experiencia empírica y sustancialmente constituido, sino que a la unidad bajo la cual ha de concebirse la experiencia como un todo coherente.

4.4. *¿Qué tipo de unidad es la unidad trascendental?*

Aquí parece estar el punto de divergencia entre Kant y Parfit, a saber, en cómo entender la relación entre los dos eventos mentales. Por esta razón, cuando consideramos de qué tipo es dicha relación o qué tipo de vínculo propone Kant, tendremos las herramientas para aclarar su diferencia con Parfit.

De esta forma, bien podría suceder que la relación entre dos eventos mentales esté mediada por un cierto contenido que rebasa el de los eventos mentales por sí solos, de manera que la consideración de uno de los eventos evoque un conjunto de elementos bastante mayor a la simple relación entre dos; a este tipo de conciencia la llamaré *conciencia conjunta*. Ésta es caracterizada por Brook de la siguiente manera:

“Si una experiencia que uno está teniendo proporciona conciencia de cualquier elemento, entonces proporciona conciencia de otros elementos y de al menos algunos de los elementos como grupo” (2017).

El problema parece ser el siguiente: 1) la co-conciencia de Parfit se presenta meramente como la suma de elementos y 2) el contenido del evento co-consciente no rebasa el contenido de los eventos anteriores. Por su parte, la conciencia conjunta 1) presenta una unidad que rebasa cualquier suma de eventos implicados, 2) el contenido del evento de

es objetivo en la medida en que es aquella forma mediante la cual concebimos cualquier tipo de conocimiento, de manera que todo tipo de exposición de conocimiento a otros depende de esa forma (indagaré en esto un poco más en la subsección de este capítulo titulada “Irreductibilidad de la primera persona” (4.6.)).

conciencia conjunta no se agota en descripción de una escena mental⁵⁸ y 3) como veremos a continuación, la relación entre la unidad y las partes no es meramente una relación *cuantitativa*, sino que también *cualitativa*, esto es, la naturaleza de la unidad es distinta que la de sus partes.

De modo que, podríamos preguntarnos cómo es posible entender dos eventos mentales en una representación que propone un contexto mayor al contenido de dichos eventos, cuando ni el contenido ni la supuesta relación R que lo explica entrega las herramientas para pensar esa *conciencia conjunta*.

Mi propuesta será que esto está dado porque el procedimiento de Parfit propone un camino inverso al adecuado según este objeto, puesto que *construye la experiencia* a partir de la *suma* de elementos atómicos. No obstante, pienso que es un mejor camino el de la *filosofía trascendental*, el cual inicia con *el dato* de que experimentamos objetos y a partir de él se provee *una explicación* de cómo es ello posible. Con ello, Kant no parece buscar estructuras atómicas que compongan la realidad, sino que condiciones trascendentales que sería aquellas que posibilitan entender la experiencia tal y como se nos presenta a la conciencia. En este sentido, Kant no inicia proponiendo un elemento atómico a partir del cual construir la experiencia, sino que, al contrario, su elemento inicial es un *dato complejo*, el que sería el resultado final en el procedimiento de Parfit. Al contrario, el resultado final de la investigación trascendental será el descubrimiento de los elementos formales a partir de los cuales se *da* dicho dato complejo a nuestra experiencia.

Por este motivo, las condiciones kantianas de la experiencia no son de naturaleza cuantitativa, puesto que no se trata de sumar condiciones, sino de entender que la experiencia, cualitativamente hablando, se nos presenta de una cierta *manera*, la cual implica ciertas reglas y actos que la explican.

⁵⁸ Elegí el concepto de “escena mental”, porque Parfit es relativamente ambiguo para describir “evento o suceso mental”. En el caso de este autor, parece referirse a “evento mental” cuando intenta describir una especie de escena que es percibida por alguien y dicha escena es descrita de la manera más breve posible, como si de una escena teatral se tratase (o incluso podría ser calificada de cuadro). Por ejemplo, la escena de un grito, de un olor, de un pensamiento no más largo que una frase, etc., son los eventos presentados por Parfit en sus ejemplos.

En este sentido, Kant propone su concepto de *síntesis y unidad*, dado que la experiencia no puede entenderse como simplemente un suma de elementos discretos que componen un todo, sino que, más bien, como la unidad temática mayor o, si se quiere, de orden superior, a partir de la cual es entendida la primera.

Esta unidad supone un ejercicio en el cual se relacionan, al menos, dos elementos, este ejercicio es llamado *síntesis*. Pero los elementos relacionados solo son inteligibles sobre la base de que el análisis de los mismos suponga la continuidad de la experiencia con aquello con lo cual eventualmente podría ser continua, a saber, la totalidad de la misma. De lo contrario, si no fuera continua de antemano con ella, entonces un determinado contenido sintetizado, no podría relacionarse con otros que no están presentes en ese momento. Por ejemplo, yo puedo recordar que el que escribe este texto es la persona que es consciente de haber egresado de Licenciatura en filosofía en la Universidad de Chile; también eventualmente podría considerar que el que escribe este texto será titulado de Magister en filosofía por la misma institución. Independiente del hecho de que si puedo o no equivocarme en la identificación de la persona que tuvo estas experiencias en primera persona, en cada momento (suponiendo el problema de la *cuasi memoria*); no obstante, el punto es que puedo concebir dichos eventos sobre la base de entenderlos en un contexto mayor a cada evento por sí solo, asimismo, puedo relacionarlos bajo el supuesto de que constituyen un todo coherente, unitario y no abigarrado.

Por lo tanto, cabe preguntarse por la viabilidad del proyecto de Parfit, en la medida en que su investigación cuantitativa intenta construir la experiencia, por así decirlo, “desde abajo”, esto es, a partir de elementos atómicos. Así que, la naturaleza meramente cualitativa de la experiencia se puede poner en cuestión dicha investigación, dado que no queda claro si puedo realizar una *descripción completa de una experiencia*⁵⁹ apelando a la descripción de dos eventos mentales y su conexión.

Ante esto, sería interesante preguntarnos qué supone realizar una *descripción completa* de un evento de experiencia. ¿Supone la descripción de las cualidades físicas de la escena

⁵⁹ Digo “una” puesto que Parfit supone que la experiencia es cuantificable, pero en realidad me parece más preciso hablar de unidad.

presenciada? ¿Supone también la relación de la escena presenciada con los demás elementos que están espacialmente fuera de nuestra percepción inmediata? ¿Supone también la relación de esos objetos con su origen en el tiempo? ¿Supone además la propia biografía a partir de la cual adquirimos el conocimiento empírico respecto de lo que son esos objetos? ¿Supone también la relación causal de esos objetos con los que están contiguos a ellos? ¿Eso lo presenciarnos directamente también? ¿Supone que esa experiencia es coherente con todas las anteriores experiencias que hemos presenciado directamente en el tiempo y las anticipaciones que podemos hacer relacionadas con ese evento? ¿Supone una valoración cualitativa y no meramente cuantitativa, de dicho fenómeno a partir de la cual consideramos que ese fenómeno nos importa? ¿Supone nuestra aproximación práctica a los eventos mentales a partir de la cual concebimos nuestra vida de cierta manera unificada?

Si supone todo esto, entonces supone más que dos eventos, y, en cierto sentido, supone la totalidad experiencia, entendida como una cierta unidad.

Por lo tanto, la pregunta interesante sería si la completitud de la experiencia, esto es, la experiencia entendida como tal, se puede construir a partir de elementos discretos y contables, o bien si supone algo más que la suma de sus partes

4.4.1. Relación entre las partes de la experiencia y su unidad

En la literatura se describen al menos dos formas de entender la relación entre las partes de la experiencia y su unidad, a saber:

- (1) El punto de vista de las partes experienciales (EP), según la cual, una experiencia consciente unificada es un compuesto de otras experiencias. Por ejemplo, cuando tengo una experiencia unificada de un dolor y un ruido a la vez, tengo una experiencia unificada que incluye una experiencia de solo el dolor y una experiencia de solo el ruido. El modo como ambas experiencias se dan juntas ha sido llamada *co-conciencia*. (cf. Parfit, 2004: 450)
- (2) El punto de vista sin partes experienciales (NEP), la cual afirma que si bien una experiencia consciente unificada tendrá un objeto o contenido complejo, *no tiene partes experienciales*. Desde este punto de vista, cuando los objetos de experiencias particulares se incorporan a una experiencia unificada "más grande", la nueva

experiencia reemplaza las experiencias particulares en lugar de contenerlas como partes. En este caso, si se presenta la sensación de dolor y ruido a la vez, entonces tendré *una* experiencia del conjunto de ambos estímulos, donde si bien el contenido del conjunto permite analizar los estímulos por separado, no lo hace como experiencias separadas, sino como contenidos de una única experiencia. De manera tal que, en esta situación, el contenido de una parte supone la consideración del todo (cf. Brook y Raymont, 2017). El resultado de la unidad ha sido llamado por Brook *consciencia conjunta* (Brook 1994: 38; Brook 2000; Brook & Raymont 2006).

El ejemplo clásico que pone en apuros al EP es el de James, quien propone el ejemplo de la oración de doce palabras. El autor supone que cada palabra de la oración es conocida por solo una de un total de doce personas. Es difícil ver, dice James, cómo estos doce pensamientos podrían combinarse para producir una consciencia unificada de la oración. En palabras de este pensador:

“Tome una oración de una docena de palabras, tome doce hombres y para cada palabra. Luego coloque a los hombres en una fila o apriételes en un montón, y deje que cada uno piense en su palabra tan intensamente como quiera; en ninguna parte habrá consciencia de toda la oración”. (James, 1890: 160)

Este ejemplo supone que, si la EP es cierta, entonces la mera suma de las experiencias de los doce hombres distintos debería dar lugar a una sola experiencia. Sin embargo, esta posición no provee una explicación adecuada para objeciones como ésta. Como dice James, “La idea de *a* + la idea de *b* no es idéntica a la idea de (*a* + *b*)” (1890: 161). En último término, la EP no proporciona una adecuada distinción entre el *contenido* de la experiencia y la *experiencia misma*.

Ésta justamente parece ser una idea a la cual Kant adhirió, pues dijo: “[Las experiencias] pueden representar algo para mí solo en la medida en que pertenecen con todas las demás a una consciencia” (A116). Dicho de otra manera, si *A* es como algo para *S* y *B* es como algo para *S*, debe darse el caso de que la combinación, *A* y *B*, siendo *A* y *B* algo *fenomológicamente conjunto* y no dos experiencias distintas. O bien, siguiendo a James: “es más seguro [...] tratar la consciencia del alfabeto como un vigésimo séptimo hecho, *el sustituto* y *no la suma* de las veintiséis consciencias más simples”. (1909: 189)

Una posible respuesta de Parfit, un adherente a la co-consciencia y pienso que también de la EP, es que la unidad no importa; no es necesario explicar la unidad de la co-consciencia. No obstante, esta es una afirmación extraña, toda vez que se intenta dar una *descripción* de dos estados de consciencia, tomados en conjunto.

Antes de continuar, cabe destacar un aspecto importante, a saber, qué estamos entendiendo por el término “parte”. Dicha noción es introducida con el fin de distinguir una *perspectiva atómica* de la experiencia, que hemos identificado con Parfit, de una *perspectiva no-atómica*. Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que la noción de “parte” se introduce sobre todo como una deficiencia de la perspectiva atómica, la que, en esta sección representa la posición de la EP. En último término, la deficiencia resulta del hecho de que la experiencia, considerada como un todo, no puede *construirse y/o componerse* de un agregado de ítems o elementos, que formen, por medio de un proceso de agregación, lo que llamamos experiencia. Al contrario, mi punto es que, en cierto sentido que detallaremos más adelante, *la parte no puede ser nunca idéntica a lo que llamamos “unidad de la experiencia”*.

4.4.2. Problemas del EP

Desde el punto de vista de la presentación de los objetos, esto es, de su presentación como fenómeno a la experiencia, ésta nunca se nos presenta de modo fragmentaria o “abigarrada” (B134), sino que somos conscientes de una experiencia la que, se puede descomponer en partes, pero donde dichas partes son continuas entre sí y no experiencias cuya naturaleza sea distinta. De lo contrario, necesitaríamos una especie de lenguaje para interpretar cada fenómeno y cada elemento que lo compone. Por este motivo, la principal desventaja de la EP es la consideración de la *comunicación* entre dos experiencias a partir de lo cual se pueda considerar que sean continuas.

Un asunto a destacar en este relato es que, cuando se habla de que la comunicación es importante en la experiencia o que ésta sea coherente, se hace hincapié en la *unidad* de la experiencia y no tanto en la manera cómo individualizarla, esto es, tratar de responder a la pregunta cuándo tenemos *una* experiencia. Esta última pregunta parece ser difícil de responder, toda vez que un determinado evento supone un conjunto bastante más grande.

La pregunta que está implicada en esta reflexión es ¿cuáles serían las condiciones para individualizar la experiencia? Cada posición antes mencionada responde esto de manera distinta. (1) la EP considera la experiencia en función de la constitución de un objeto, de manera tal que cada objeto nos proporcionaría una experiencia. (2) la NEP, por su parte, sostiene que la experiencia se individualiza en la coordinación de muchos elementos, sin que el resultado sea a su vez algo compuesto, sino que, en cierta medida, simple (cf. Cap. 3.5.2.).

Por consiguiente, el problema no es tanto que la experiencia contenga partes, sino cómo *se presentan* esas partes. De manera que el EP supone que la parte se presentan como experiencia, en vez de entender que la experiencia es el resultado de un proceso de síntesis de elementos que cualifican lo representado. En este sentido, la NEP provee una mejor explicación para esto, pues afirma que “La unidad fenomenal es una relación entre cualidades *representadas* en la experiencia, no entre cualidades *de* experiencias” (Tye 2003: 36). De esta manera la conciencia conjunta aparece en la presentación fenomenal de la experiencia, la cual no puede sino presentarse de manera unificada, de manera tal que somos conscientes de esa unidad y no de las partes que las componen. Dicho por Bayne y Chalmers:

“En un momento dado, un sujeto tiene una multiplicidad de experiencias. Estas experiencias son distintas entre sí. [. . .] Pero al mismo tiempo, [...] parecen estar unificadas, al ser aspectos de un único estado de conciencia que las engloba” (Bayne y Chalmers, 2003: 23)

“Este estado de conciencia abarcador... puede pensarse que implica al menos una conjunción de muchos estados conscientes más específicos [...] Pero lo importante, en la tesis de la unidad, es que este estado total no es sólo una conjunción de estados conscientes. También es un estado consciente por derecho propio”. (Ibid., p. 27)

Para concebir este asunto, consideremos los datos de experiencia más simples, aquellos que normalmente identificamos con los cinco sentidos, a saber, el color, la temperatura, la textura, etc. A pesar de que se presenten como distinguibles, podrían darse juntos –lo que sucede la mayoría del tiempo-. Con lo cual, podríamos preguntarnos si la experiencia que resulta de la conjunción simultánea de dos o más afecciones como esas dan lugar a una experiencia que es distinta a la suma de sus partes. Esto, como se dijo antes, no supone que la experiencia no

tenga partes, pero dichas partes aparecen en el análisis de la experiencia o introduciendo una nueva, pero no en la mera aparición de la misma.

Por ejemplo, Tye propone pensar que uno es invitado a la casa de alguien, el que me hace un recorrido por su casa. En un instante nos topamos con un vidrio, el cual se me presenta de una determinada manera. Luego de verlo, mi amigo me explica que se trata de un vidrio especial, compuesto de varias capas que reflejan la luz de una determinada manera y hacen que el color de la luz se refleje con mayor intensidad en la habitación. El punto de Tye es que un primer vistazo no reveló aquello que se nos presentó luego de la explicación y que, en cierto sentido, había sido parte de la primera experiencia, sin embargo, no por ello supondríamos que se nos presentaron dos experiencias, sino una compuesta de partes. (cf. 2003: 25)

Este ejemplo muestra que, por una parte, el resultado, que es la experiencia tal como se nos presenta, puede estar compuesto de partes, a partir de las cuales sea posible entender el resultado de la experiencia como unitario; pero, por otra, dichas partes, no se presentaron a la experiencia hasta una explicación posterior, de manera tal que la parte de la experiencia, si bien parte, no es experiencia en mismo sentido que el momento de presentación inicial, sino que es algo que aparece en la explicación del fenómeno que primariamente percibimos en primera persona y no *por medio* de esta explicación ulterior.

4.4.3. Naturaleza espontánea de la unidad de la experiencia

Hasta acá se han visto las dificultades que implica entender la perspectiva a partir de la cual la experiencia tiene una relación simétrica con sus componentes. De forma tal que, el resultado de la suma de ellos da lugar a algo que no es cualitativamente distinto a esa mera suma. También se ha visto cómo la perspectiva contraria (NEP), por una parte, es más compatible con la posición de Kant y, por otra, parece más razonable para hacer justicia al complejo modo de aparición de la experiencia, entendida en toda su complejidad. En último término, nuevamente el problema parece estar en que la construcción de elementos discretos siempre parece quedarse corta a la hora de describir apropiadamente dicho fenómeno, puesto que “para que la experiencia sea posible no puede ser descompuesta meramente en términos de una secuencia de representaciones autoconscientes o de identidad de sujeto”. (Gutzeit, 2013: 8).

No obstante, todavía no se ha explicado positivamente demasiado acerca de la naturaleza de la unidad, en parte, porque la naturaleza trascendental y dependiente de la misma —que revisamos el capítulo 3— impide una caracterización de dicha noción a la misma altura de un objeto de experiencia cotidiano, el que en alguna medida, supone dicha unidad. En último término, el problema parece estar en que las condiciones para hacer inteligible la experiencia no pueden ocuparse del mismo modo que con los objetos de experiencia misma, es decir, no son nociones que se cualifican a ellas mismas; como si las categorías se categorizaran a sí mismas. Tampoco sería atinado postular un lenguaje distinto, esta vez, para referirse a estas nociones trascendentales, puesto que esto no llevaría a una *regresión al infinito*, puesto que necesitarían un meta-lenguaje de un meta-lenguaje hasta el infinito. A fin de cuentas, contamos con un solo lenguaje para los dos ámbitos, el empírico y el trascendental.

A pesar de esto, creo que sí es posible decir algunas cosas sobre la naturaleza de la unidad trascendental, tomando en cuenta las restricciones hechas aquí y en el capítulo pasado (3). Me parece que lo que mejor nos conduce a una caracterización apropiada de la unidad trascendental es destacar su naturaleza *espontánea* y, en esa misma medida, *conceptual*. No obstante, no es posible referirse a dicha naturaleza sin considerar algunos asuntos previos, con el fin de evitar malos entendidos.

Para Kant, la mente está constituida por dos capacidades fundamentales (*Fähigkeiten*), que él denomina "receptividad" (*Receptivität*) y "espontaneidad" (*Spontaneität*). En primer lugar, la receptividad constituye la capacidad de la mente para ser afectada, ya sea por sí misma (es decir, una "parte" o capacidad de la mente que afecta a otra) o algo más (es decir, algo distinto de la mente). Para el filósofo prusiano, cualquier ejercicio del poder receptivo de la mente requiere esencialmente algún estímulo externo para participar en la producción de representaciones. Por su parte, *espontaneidad no necesita tal impulso*. Esta facultad es capaz de *iniciar su actividad por sí misma*, sin ninguna influencia externa. De las facultades cognitivas de estos dos aspectos muy generales de la mente, Kant deriva tres facultades cognitivas básicas (*Vermögen*), denominadas por Kant "sensibilidad" (*Sinnlichkeit*), "entendimiento" (*Verstand*) y "razón" (*Vernunft*). Finalmente el resultado de la actividad del entendimiento son los conceptos (*Begriffe*) y de la sensibilidad las intuiciones (*Anschauung*) (cf. Mclear, 2020).

Además, Kant da unas ciertas características básicas a la intuición y los conceptos. En primer lugar, a la intuición le corresponde *la inmediatez (Unmittelbarkeit)* y *la particularidad (Einzelheit)* (cf. A19 / B33, A68 / B93) y a los conceptos *la mediación y la generalidad (Allgemeinheit)* (A68 / B93).

Una vez realizadas estas distinciones, sugiero comenzar analizando una de las frases más conocidas de Kant:

“Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”
(A51/B75)

Ante estas distinciones que dan lugar al lenguaje kantiano, podríamos preguntarnos si acaso estas nociones dan lugar a distintas experiencias o a una sola. En este sentido, la afirmación de (A51/B75) parece importante, puesto que da cuenta de que hay una relación de codependencia entre intuiciones y conceptos, con lo que también parece decir que unos no pueden presentarse de modo absolutamente independiente de los otros, esto es, los conceptos son digeribles para nosotros como tales a partir su conjunción con las intuiciones y viceversa.

Por este motivo, podríamos afirmar que, en la presentación de la experiencia de objetos, están contenidos intuiciones y conceptos, es decir, estas nociones forman parte del contenido de la experiencia, pero sin ser ellos mismos experiencias constituidas por sí solas.

No obstante, dado que intuiciones y conceptos tienen una naturaleza distinta, en la medida en que provienen de facultades distintas; sería necesario unificar un criterio a partir del cual entender el contenido de la experiencia, para luego entender la relación *parte-todo*. Si entenderíamos el contenido de la unidad como dividido entre dos tipos de contenido, de naturaleza discreta y distinta, entonces tendríamos el problema de cómo entender la relación entre la parte y el todo de manera unitaria y sería difícil concebir en qué sentido estas partes componen dicha unidad. Sin embargo, la codependencia de intuiciones y conceptos muestra que, en realidad, ésta no es una distinción entre *partes de la experiencia*, sino que, en cierto sentido en la experiencia se da todo mezclado y el contenido de la misma, si bien tiene su origen en facultades distintas, tiene la misma naturaleza del todo, a saber, mezclada. Con lo cual, en las partes de la experiencia también se presentan intuiciones y conceptos de manera codependientes y nunca por sí solas.

Esto evoca la discusión conceptualismo/no-conceptualismo, puesto que la pregunta antes mencionada tienen, desde mi perspectiva, dos posibles respuestas –y todos los matices intermedios que se permitan-. A saber:

(1) Se puede ser *conceptualista*, en tal caso el “contenido” (*Inhalt*) de una intuición es conceptual y constituye su relación cognitiva con un objeto (supuestamente) independiente de la mente. De manera que esta posición estaría comprometida con las siguientes afirmaciones:

(i) Las intuiciones tienen contenido.

(ii) El contenido de la intuición es conceptual.

(iii) Es este contenido conceptual el que constituye o determina la relación cognitiva de la intuición (como estado mental) con un objeto independiente de la mente (o en el caso del sentido interno, con el objeto que es uno mismo) (cf. Mclear, 2020).

(2) Se puede ser *no-conceptualista*, es decir, sostener que “el 'contenido' de una intuición es, al menos en parte, no conceptual, y es suficiente para constituir una relación cognitiva con un objeto (supuestamente) independiente de la mente” (Ibíd.).

Si el conceptualismo es correcto, entonces debemos considerar la afirmación (ii), a saber, que el contenido de la intuición es conceptual. Esta posición ha sido atractiva para interpretar lo propuesto por Kant en la *Deducción B*, puesto que la estrategia de Kant es la siguiente:

“Para legitimar las categorías, se apoya sobre la base de que, incluso las intuiciones puras del espacio y el tiempo (es decir, las representaciones que son el tema de sus respectivas Exposiciones Metafísicas en la Estética Trascendental) dependen para su generación de la actividad intelectual, aunque no obviamente conceptual [...] [Si esto es así,] cualquier intuición empírica posible debe depender de las categorías y, por tanto, que todos los objetos posibles de la intuición empírica deben caer bajo las categorías.” (Mclear, 2020: 5.5).

Ahora bien, hay una manera más deflacionaria de entender este asunto, a saber, tal vez los conceptos no son exactamente el contenido de las intuiciones, no obstante, son necesarios para que una intuición tenga una relación con un objeto. Al respecto, Kant afirma que la unidad trascendental se configura en función del objeto, puesto que “la unidad de la

conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto” (B 137; cf. A197 / B242-3) las que son establecidas por las categorías. Esta forma de enlace está dada para cualquier objeto con el que uno se encuentre. Así, en tanto sea un objeto de la experiencia, debe tener este carácter formal mínimo, vale decir, esta forma ya constituye al objeto de antemano, con lo cual podemos anticipar dicha forma.

Brook (2006) considera que la unidad de la conciencia tiene relación, no solo con la organización interna de estados, sino con la organización de objetos, que es lo que propiamente hace la unidad de apercepción. A tal unidad le llama *Unidad de la conciencia de objetos* (UCC). Ésta es caracterizada de la siguiente manera:

“Si tiene conciencia de un grupo de elementos (ítems), cuando ser consciente de uno de esos elementos por medio de este estado es ser consciente de otros elementos y al menos algunos del grupo de elementos como un grupo [...]«elemento» puede designar tanto a «objeto» como a «propiedades» [...] Uno tiene conciencia unificada una representación cuando ser consciente de cómo se representa un elemento sobre la base de tener la representación es ser consciente de cómo se representan otros elementos sobre la misma base” (2006: 1057)

La idea parece ser la siguiente, supongamos que soy consciente de la pantalla del ordenador que tengo delante y también del coche que está en la entrada de mi casa. Si la conciencia de estos dos objetos no estuviera unificada, no podría compararlos.

Ahora, bien, la manera como la unidad de la conciencia se relaciona con su objeto es desde el punto de vista de su *forma*. Sin embargo, el carácter conceptual no solo tiene carácter formal, sino que también necesita de una cierta *materia* a partir de la cual determinar su forma. De esta manera, me parece que esta idea del carácter conceptual de la intuición nos reconduce a la relación entre *materia y forma*.

En la *Anfibología*, en la parte dirigida a la materia y la forma (A266/B322 ss.), Kant distingue la relación entre la materia y la forma desde dos perspectivas, a saber, cómo se concibe desde el punto de vista *del entendimiento* y cómo entiende *el filósofo* (A267/B323) tal relación, lo

que interpreto como la manera cómo se presenta esta relación *para nosotros*⁶⁰, cuando intentamos desentrañar aquello que se nos presenta a la conciencia.

Se ve que hay una especie de relación de codependencia entre materia y forma⁶¹, puesto que desde el entendimiento no puede actuar si no hubiera algo dado que determinar. Al respecto Kant dice: en “el concepto del entendimiento puro la materia precede a la forma” (A267/B323). Sin embargo, esta es una consideración anterior -en algún sentido no temporal- a la presentación de la experiencia, de manera que, una vez constituida la experiencia, podemos analizar cómo la experiencia ha sido presentada *para nosotros*:

“[N]o podría resignarse que la forma *precediera* a las cosas en sí mismas, y les determinara a éstas su posibilidad; era una observación enteramente acertada [...] por eso, sólo la forma, por sí misma es dada; y *lejos de la materia* (o las cosas que aparecieron) deba servir de fundamento (como uno debería juzgarlo según meros conceptos)” (A267/B323-A268/B324. *Énfasis mío*).

En esta medida, la comprensión de algo como materia sería imposible *para nosotros* sin tener a la base la forma. Por ejemplo, si decimos “la silla es café”, podemos reconocer la naturaleza determinante de la forma a varios niveles. En primer término, la forma se da en la estructura *a priori* que posibilitan la experiencia en general. En este sentido, las nociones *a priori* son anticipativo-proyectivas, es decir, anticipan cierta forma de la experiencia. En esta medida, puesto que se mostró que las categorías y las intuiciones puras tienen un carácter *a priori*, ya se sabe que cualquier cosa que se manifieste en la experiencia tiene este carácter. En este

⁶⁰ Prefiero no ahondar demasiado en este asunto, puesto que nos llevaría a temas muy difíciles. No obstante, con el fin de orientar al lector, le informo que elegí la expresión “para nosotros” por su significación hegeliana en la *Fenomenología del espíritu* (2010). Sin embargo, me parece que también calza con algunas consideraciones hechas por el propio Kant, por ejemplo, en A116, cita en la que indagaremos a continuación.

⁶¹ De esta misma forma, también se podría establecer un paralelo entre la relación *materia-forma* y *múltiple-unitario*. En este sentido, se podría decir, que lo múltiple –aquello que es dado por la facultad receptiva-, supone lo unitario, esto es, lo espontáneo o conceptual (A68/B93). En este sentido lo material depende de lo formal y eso no es separable. Por esta razón, *no podríamos hablar de materia sin más*; lo que más se acerca es el *múltiple* que se presenta a la unidad de la conciencia, pero incluso considerado en tanto tal, tiene unidad, características, etc. En último término, el múltiple kantiano no tendría un estatuto como el de la materia prima aristotélica, a saber, no se trata de un materia informe o “materia de la que se ha eliminado toda forma” (cf. Cohen, S. Marc and C. D. C. Reeve, 2020; Aristóteles, 1998: 1029^a12-27).

caso, la posición espacio-temporal de la silla y la relación categorial entre la sustancia y su accidente tienen dicho carácter.

Por otra parte, podríamos convenir que el filósofo o quién proceda al análisis de la experiencia tal como ella se presenta (*para nosotros*), no concibe su experiencia de la misma manera en la que Kant presenta los elementos en el texto, esto es, como si pudiera experimentar primeramente las intuiciones, luego los conceptos y finalmente los principios. Más bien, el filósofo, trabaja en base a *conceptos*, los que solo luego demuestran o no ajustarse al modo de presentación de objetos, en la medida en que lo explican. Dicho de otra manera, en el análisis que resulta de la relación entre todo y partes, cuando el filósofo considera analíticamente las partes de la experiencia y los elementos *a priori* que la constituyen, trabaja con conceptos, los que, tomados en conjunto componen el discurso trascendental. En este sentido, este análisis filosófico no se basa únicamente en el carácter *receptivo* de nuestra experiencia, sino en el *espontáneo* a partir del cual se producen conceptos, puesto que, mientras la receptividad se limita meramente a proveer un insumo, el que si bien es importante, no produce nada por sí misma; solo gracias al carácter espontáneo de nuestra inteligencia podremos determinar la materia y conocer; en este sentido Kant le llama “facultad de los *conocimientos*” (B137).

Pero esto no es del todo distinto al modo como *cualquier persona* considera el contenido de su experiencia, dado que también hay cierto aspecto determinante en el contenido empírico de la experiencia, es decir, en la manera cómo analizamos el contenido que puede distinguirse en esa experiencia. Siguiendo el ejemplo anterior, el término “café” es una propiedad que cualifica al objeto silla de una determinada manera. Pero cuando consideramos dicha cualidad e intentamos aislarla, nunca podremos sino considerarla bajo la generalidad del concepto “café”, con todo lo que ello implica. Por lo tanto, nunca podremos considerarla como siendo una instancia particular y única de café distinta de las demás -como de un sí código de barra se tratase-, esto es algo que no puede presentarse *para nosotros*. Por lo tanto, nuevamente solo podemos concebir la particularidad a partir de la generalidad que dicho asunto presupone, puesto que dicha particularidad se presenta como algo meramente indeterminado, lo cual, en tanto tal, no es inteligible *para nosotros*. Dicho en otros términos, no podríamos concebir el contenido como algo meramente particular (*Einzelheit*), sino que solo es inteligible bajo su forma general (*Allgemeinheit*). Asimismo, esta generalidad, la

mayoría de las veces, implica mucho más que el momento presente a partir de cual un objeto se presenta inmediatamente.

Retrocediendo al aspecto formal del objeto, todo el carácter sensitivo de éste, sería imposible para nosotros –en el sentido tanto de comprender como de experimentar- si no tuviera a la base los aspectos formales que pueden ser intuitivos (cuando son puros) y categoriales. Pero ambas formas de unidad en algún sentido dependen de la unidad sintético originaria y, con ello, de la espontaneidad y del sujeto trascendental. Kant lo expresa de esta manera:

“Todas las intuiciones no son nada *para nosotros*, y no nos conciernen en lo más mínimo, si no pueden ser acogidas en la conciencia, ya confluyan en ella directa o indirectamente; y sólo gracias a esto es posible el conocimiento” (A116. *Énfasis mío*)

Ahora bien, más allá de su forma pura, podría comprometerme con un punto más fuerte, a saber, que el contenido del objeto podría ser independiente de la aproximación intuitiva actual del mismo, de forma que contenido del carácter conceptual, en cierto sentido, anticipa⁶² el contenido del objeto, sin ser afectado por él de cuerpo presente. A pesar de que dicha anticipación no es *a priori*, como en su aspecto formal y, por esta razón, puede errar. Para explicar este punto, propongo el siguiente ejemplo: supongamos que vemos la fachada de una casa desde lejos, en tal caso no necesitaríamos ver su patio trasero o su contrafachada para inteligir a tal casa como una que tiene o puede tener tales características. Con lo cual, en cierta medida, el contenido conceptual de dicho concepto de casa no es considerado bajo la forma específica de la casa cuya fachada tenemos en frente, sino a partir de ciertas características que podría tener *cualquier casa* (aspecto general). Si bien puedo equivocarme

⁶² Esto no juega el papel de una predicción, a saber, una suposición de lo que va a ocurrir en el futuro a partir de cierto conocimiento presente. Por ejemplo, “de alguien que socavase los cimientos de su casa, se dice que pudo haber sabido *a priori* que ella se vendría abajo” (B2). Sin embargo, en un juicio como ese, no hay universalidad ni necesidad, por lo tanto, *no* puede saberse aquello de manera enteramente *a priori*. Pero independiente de si se trate de una anticipación o una predicción de los eventos futuros, lo cierto que para hacer inteligible un evento presente es necesario considerar elementos con lo cuales no tenemos una relación meramente inmediata, como lo sensibles, sino mediata, a saber, elementos espontáneos y/o conceptuales. De manera tal que para hacer inteligible para nosotros una experiencia presente, es necesario entender aquello que se nos presenta conceptualmente, lo que supone considerar elementos de carácter general que no son presentados en el punto de vista de la fachada. De lo contrario, no tendríamos un concepto que le corresponda a esa experiencia que tenemos delante. Esta generalidad en el contenido tiene que darse, independientemente si no comparte la nota de la universalidad y necesidad, que sería aquello que da a ese contenido conocimiento en sentido estricto (Sobre el conocimiento en sentido estricto: cf. McLear, 2020: 1)

en creer que la casa tiene un baño y tratarse de una casa única, sin baño, de todas formas empleo un concepto que le corresponde al objeto, cuyo contenido implica ciertos elementos que no se me dan de modo *inmediato*, sino *mediato* y *espontáneamente*.

Con lo cual, las partes de la experiencia que tenemos de dicho evento tienen naturaleza conceptual, en la medida en que las características de sus partes son siempre generales y nunca meramente particulares. Por este motivo, a pesar de que las intuiciones participarían en la constitución del objeto, ni siquiera el supuesto contenido particular que le corresponde por naturaleza puede concebirse en tanto tal⁶³.

Otra razón para cuestionar la relación entre lo *inmediatamente presente* y la *completitud* de la experiencia que se nos presenta es que, en el ámbito empírico, todos los conceptos se forman a partir de la reunión de ciertas notas, pero esas notas son en cierta medida *estipulativas* – ocupando términos de Parfit-, en el sentido de que no pretenden reflejar algo así como la esencia del objeto⁶⁴. En último término, siempre hay un elemento múltiple irreducible a lo unitario, es decir, en el proceso de síntesis y de unidad que hace la unidad sintética siempre queda un residuo que se resiste a esa unificación

Por este motivo, en el intento de aprehensión de la constitución del objeto, hay algunos aspectos que se escapan siempre en la medida en que ese intento de aprehensión tiene carácter universal. Si por ejemplo, veo unos perros y *produzco un concepto* a partir de ello –nótese el *carácter espontáneo-*, este concepto de perro, en principio, *no refiere a nada*. De manera que, para asegurar la referencia, hay que tener la intuición de algún perro en específico y, por este motivo, el perro singular, por ejemplo, scooby doo, droopy, el comisario rex o Lassie, tienen una cantidad de notas sobre las que nunca podríamos estar seguros de que hemos

⁶³ Este caso evoca la figura de *Certeza sensible* que Hegel presenta en la *Fenomenología del espíritu* (2010) y no, me parece, por casualidad; sino que la perspectiva a partir de la cual se presentan los objetos a nosotros nunca podrá describirse apropiadamente a partir de un modelo teórico que sólo postule elementos meramente particulares o singulares, puesto que aquello que designa realmente las expresiones que pretenden captar dicha naturaleza singular, en realidad, más bien, consideran un contenido universal. Con lo cual, fracasa la pretensión inicial. En el caso de la *Fenomenología*, el problema está en las expresiones indexicales “yo, esto, ahora, aquí” (cf. Siep, 2015: 85). En cambio, en la primera crítica el asunto no es tanto ese, sino que la pregunta por la consideración de la indagación filosófica del contenido contingente de la intuición, con independencia de su forma pura.

⁶⁴ Esta me parece una de las razones por la cuales Kant tiene dificultades con la exhaustividad de las definiciones y evita darlas (cf. A729/B757)

recogido completamente lo que sería la naturaleza de los perros en general o la de un perro en específico.

Esto se debe a nuestra condición de sujeto racional finito, puesto que no es que Kant piense que las notas que definen a un objeto singular son finitas o infinitas y que por eso no podemos tener un concepto de “perro”; en cambio, Dios sí podría porque es un intelecto extraordinario. No se trata de eso, sino que, en el caso de Kant, la pretensión que eleva la noción de *esencia* o *la definición* de un concepto empírico, no puede ser satisfecha por un proceso que es *a posteriori*; esa es más bien la naturaleza del problema, es decir, al haber *generado* el concepto a partir de la experiencia nunca se va a poder fundamentar que esas notas que recogemos rescaten el carácter *a priori* de ese objeto⁶⁵. Pero *nosotros* no tenemos elementos y/o facultades para considerar las notas esenciales de un objeto, justamente por el hecho de que *extraemos esas notas empíricamente*, después no tenemos ninguna clase de fundamento para justificar el hecho de que sean notas necesarias de un perro en tanto perro.

Por este motivo, a pesar de que la formación del concepto está anclada en los objetos mismos, igualmente es *contingente*, porque podría pasar que las notas que nosotros recogimos para definir al concepto de perro se ajusten a las notas de otro animal que no es un perro y, en esa medida, se tendría que ajustar la definición de manera tal que capte la distinción de dicho concepto por otro. Por lo tanto, la experiencia de mundo nos presenta cotidianamente objetos que nos hacen cambiar nuestras definiciones.

De esta forma, una *descripción completa* del evento mental presentado debe poder considerar su conexión con una serie de otros eventos que dieron lugar al concepto empírico, siendo difícil determinar cuál es el número –o si lo hay– a partir del cual considerar la descripción (para nosotros) del evento como completa y que haga justicia a la manera como realmente se nos presenta dicho evento independiente de tal descripción filosófica. Más bien, parece que, el hecho de que la naturaleza de las partes de una experiencia es *espontáneo y/o conceptual* (como vimos, en varios niveles), siempre deja escapar el carácter *específico* o *contingente* de dicho evento. Por lo tanto, el intento de realizar una descripción completa de un evento en un momento del tiempo, corre el riesgo de siempre quedarse corta respecto de sus

⁶⁵ *A priori* en el sentido de que estas son las notas que necesariamente le pertenecen a este objeto para que sea ese objeto y no otro.

pretensiones, en tanto la unidad que presupone dicho evento trasciende dicho momento contingente y se extiende hacia un entramado de otros eventos, objetos, categorías e incluso la experiencia completa; elementos que, en principio, probablemente, difícilmente podrían considerarse a partir de la construcción de un evento mediante elementos discretos, sino que sólo aparece cuando empleamos el *procedimiento regresivo* de la *filosofía del idealismo trascendental*.

Por lo tanto, una descripción del objeto o un evento en su totalidad –como propone Parfit– parece ser una tarea *vana* y condenada al fracaso desde el inicio. Dicho de otra manera, discutiendo con Parfit, la mera descripción de la relación causal entre dos eventos mentales nunca permitirá saber todo lo que hay saber respecto de ese hecho (cf. Parfit, 2004: 424), sino que *siempre nos llevará a un cierto contenido y forma que trascienden a estos meros hechos, dado al carácter espontáneo de nuestra experiencia*.

Por este motivo, el esfuerzo no debería ser el de construir una experiencia a partir de un par de eventos, sino que intentar dilucidar cuáles son las condiciones formales e invariables de la experiencia, para luego intentar considerar las características empíricas determinadas por dicha forma.

Por consiguiente, llegado hasta aquí, podemos afirmar que la unidad en torno a la cual se determina el objeto supone varios niveles, a saber, 1) las partes del objeto son unitarias; 2) cada objeto por sí solo tiene que ser unitario; y, a su vez, 3) el entramado de objetos que constituyen la experiencia también tiene que ser unitario.

Hemos visto como una descripción de la suma de las partes de una experiencia siempre se queda corta respecto a la descripción de la unidad que la constituye. En consecuencia, el todo es *mayor* que las partes en tanto:

- 1) El todo implica una serie de *características formales* que rebasan el contenido empírico de las partes.
- 2) En el ejercicio filosófico de considerar el contenido de la intuición empírica también se manifiesta como poseyendo un *carácter conceptual*. Lo que supone que nunca puede concebirse meramente bajo su carácter particular y, en esta medida, supone una relación con otros eventos, los cuales podrían ser eventualmente infinitos.

- 3) El contenido conceptual de las partes supone más que la afección directa de cada evento y partes de él, en su forma de presentación inmediata, de cuerpo presente; dado que dicho contenido es conceptual en el sentido de tener *carácter general*.

Además, no solo hay una relación *cuantitativa* entre el todo y la parte, según la cual el todo es más rico en contenido que la suma de las partes, sino que, siguiendo el NEP, la unidad es *cualitativamente* distinta, esto es, la unidad que constituye la experiencia es tenida como experiencia, pero las partes de la misma, solo son objeto de indagación filosófica, lo que quiere decir que, realmente no está separadas de esa forma, sino que siempre se *presentan unificadas*. En cambio, si bien las partes también se conciben como unificadas, no son ellas mismas experiencias, sino partes de ella que la constituyen.

Parfit supone que la intelección de un determinado evento puede explicarse por su interacción causal con otra y la descripción de esa relación es capaz de describir completamente a la experiencia. No obstante, podría perfectamente ocurrir que la intelección de un evento suponga una serie de contenido que eventualmente podrían estar distantes en el tiempo y el espacio, en la medida en que aquellos eventos con los que estaría causalmente conectados tuvieran un origen biográfico diverso y trasciendan la compartimentación de ciertos eventos.

En consecuencia y, en discusión con Parfit, hemos visto que, el intento de describir la experiencia a partir de eventos aislados, siempre deja de lado el *carácter unitario* y, en esta medida *espontáneo*, de la experiencia, puesto que *la relación asimétrica entre todo y partes no permite considerar el carácter unitario a partir de la suma de elementos discretos*.

A pesar de que Parfit no se propone exactamente lo siguiente, si nos tomamos en serio la forma de proceder de este pensador, el intento por describir un determinado evento, podría llevarnos a la descripción de la unidad que implica, lo que, a su vez, podría suponer una serie de conexiones que podrían remontarnos a momentos primigenios de nuestra propia vida; a una anticipación del objeto en el futuro o a una relación con otros objetos que eventualmente se daría por satisfecha en la descripción del mundo completo, lo cual sería una tarea tan absurda como la realización del “mapa del imperio” descrita por Borges en *Del rigor de la*

ciencia (1960), donde el mapa era tan grande y detallado como el propio imperio; no obstante, rápidamente se volvió inútil y símbolo de lo pretensioso del intento.

4.5. *La fisión supone la auto-adscrición*

El hecho de que la fisión supone la auto-adscrición, puede interpretarse como un punto contra Parfit, puesto que este pensador considera que es posible ser consciente de una representación e identificarla como mía, pero que, en realidad, no resulte ser mía, sino de otro, lo que ha sido llamado por la literatura “cuasimemoria”, esto es, un contenido que cumpla con ser un evento mental de alguien, pero donde el origen de ese contenido fuera la conciencia en primera persona *de otro* y no la propia. Esto se sustenta en la posibilidad de realizar experimentos de fisión cerebral en los que sea posible trasplantar, al menos, una mitad de un cerebro a alguien y que con él se conserven recuerdos del individuo original (cf. Shoemaker, 1970).

La objeción surge cuando adscribimos a la tesis kantiana de que reconocer un contenido mental como propio, supone el hecho de que la experiencia de ese alguien esté ya unificada. Con lo cual, suponiendo la posibilidad de la cuasimemoria, Kant bien podría coincidir en el hecho de que, aunque no se trata de un mismo sujeto, siempre la adscrición de dicho sujeto supone una conciencia unificada.

Pensar en mí mismo como una pluralidad de cosas, dice, es pensar *que soy consciente* de esta pluralidad, "y eso requiere un yo indiviso. A diferencia de cualquier otra cosa, no es opcional que yo piense en mí como uno" (A 107). Por "yo" se refiere no sólo a ser uno, sino también a ser el mismo a través de mi experiencia. Así, es imposible, por ejemplo, imaginarse no sólo entrando en una máquina de fisión sino también cambiando y saliendo como dos mentes. Por eso afirma Brook en *Kant and the Mind* (1994) “no puedo imaginarme a mí mismo siendo consciente de dos objetos intencionales diferentes sin combinarlos en un solo objeto intencional; debo pensar mi experiencia como una sola” (p. 41).

Parfit plantea casos de *división cerebral* (2004: 457 ss.), donde, mediante un procedimiento quirúrgico, de un cerebro resultan dos corrientes de la conciencia que operan en dos cuerpos distintos. En tal situación, no existen diferencias cualitativas entre

el individuo original y el resultante. Ante lo cual Parfit se pregunta ¿Cuántas personas hay? ¿una, dos, una con dos mentes, dos con dos mentes? No obstante, antes de llegar a una conclusión *estipulativa* (cf. 2004: 423), bien podríamos preguntarnos cómo podríamos responder esa pregunta.

Parfit se apresura en responder que difícilmente podemos afirmar que se trata de la misma persona, puesto que el individuo resultante es, en cierto sentido, independiente del primero, tanto física como psicológicamente. Asimismo tampoco podemos afirmar que sean dos mentes de una persona, puesto que no tenemos evidencia para sostener que alguna sustancia inmaterial de la primera persona sobrevive con esa corriente en los cuerpos de las mentes divididas (cf. 2004: 465 ss.). Por lo que Parfit, considera que es mejor describir la situación sin sostener que se trata de una, dos o tres personas, sino solo describirlo de manera tal que cada individuo resultante es continuo con el anterior (cf. 2004: 468).

Esto también sucedería en el caso del *Examen de Física* (cf. 2004: 443), donde Parfit muestra que, mediante un mecanismo accionado por un interruptor, ocurre una división de la corriente de la conciencia y la capacidad de actuar de manera independiente mediante ese ejercicio. Ante esto, uno podría, como antes, preguntarse si ambas corrientes pueden entenderse como personas distintas o la misma.

En casos como ese, y si la función de unificación cerebral no fuera reversible, podríamos considerar que la condición para realizar la pregunta es la capacidad de *introspección* a partir de la cual puedo preguntarme si soy o no la misma persona. Si aceptamos la posibilidad de la *cuasimemoria*⁶⁶, me parece que Parfit puede tener razón en que uno

⁶⁶ En realidad, me parece que el concepto tiene algunos problemas como muestra Wilkes, quién afirma que los experimentos mentales como los de Parfit son “tanto problemáticos como positivamente engañosos”. (Wilkes 1988, p. 2). Sin embargo, fundamentar esto me tomaría al menos un capítulo de esta tesis, puesto que implica considerar el alcance de un experimento mental para tratar asuntos como ese, los cuales muchas veces pasan muy rápido de la *posibilidad a la realidad de esa posibilidad*. No obstante, ya que éste no es un punto medular en mi posición elijo no tratarlo en profundidad y suponer que es correcto, puesto que la conclusión a la que lleva ese tipo de experimentos me parece que es correcta, a saber, debilitar el lenguaje de la identidad personal para preguntas como las que se hace Parfit. Sin embargo, como se verá, me parece que el procedimiento adecuado para llegar esa respuesta es distinto al que propone Parfit.

podría equivocarse al creer que una cierta información contenida en un determinado evento mental no es suficiente para establecer la continuidad. No obstante, cada vez que me pregunto por la continuidad de mí mismo a lo largo del tiempo, tengo que *unificar los contenidos* a partir de los cuales realizo tal consideración. Incluso el individuo resultante al proceso de división también tiene que someterse estas mismas circunstancias.

De manera tal que si el individuo se considera a sí mismo una persona, en la medida en que ha unificado dos o más eventos mentales separados en el tiempo, lo hace sobre la base de que ha auto-adscrito ese contenido mental a sí mismo y lo ha hecho mediante un procedimiento realizado en *primera persona* (auto-adscripción). De manera tal que el ejercicio realizado por la persona a la que le pertenece alguna de las corrientes divididas, no es reductible a la *tercera persona* en la medida en que la presentación de dicha unidad de su experiencia supone que el acceso a esta unidad solo tiene sentido bajo la primera persona, como una cierta multiplicidad de experiencia.

Si tal unidad, que se presenta en primera persona, supone un evento que no fue experimentado directamente por el individuo que se lo pregunta (cuasimemoria), esto parece ser un asunto distinto al tratado en el párrafo anterior, porque incluso si aceptamos esto, ello no afecta al *modo de presentación de la unidad* y al *modelo bajo el cual se realiza la pregunta*.

De manera tal que podríamos aceptar que esta pregunta no debe vincularse con la *identidad personal* de alguien en particular, pero sí con por la *unidad de la experiencia* de la persona que realiza tal pregunta, la que, independiente que unifique contenido que –en un sentido no kantiano- no es el suyo, es tenido como *suyo* en la medida en que constituye *su* experiencia unificada y no abigarrada. Dicho de otra manera, llegar a la conclusión de que parte del contenido unificado en mi experiencia no fue directamente vivenciado por mí, no significa que ese contenido *cuasi recordado* provoque que mi conciencia se fisione en ese momento, “pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí” (B131-2). En este sentido, el acto de auto-adscripción, a saber, aquel mediante el cual reconozco un evento mental como *mío*,

supone una unidad a partir de la cual realizar dicho ejercicio, esto es, dicho en kantiano: “la unidad *analítica* de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] *sintética*” (B133).

Asimismo, por otra parte, -y en esto Kant y Parfit coinciden-, el contenido de dos eventos mentales *no* se unifica sobre la base de que sendos eventos pertenecen a una sustancia que permanece idéntica a lo largo del tiempo a través de los eventos unificados. No obstante, -y aquí está la diferencia con Kant- no porque *no haya evidencia* para sostener tal cosa, sino porque la naturaleza de la unidad que permite vincular dichos eventos, es *trascendental* y no *cósica* (cf. A341-380; capítulo 3 de esta tesis).

4.6. Irreductibilidad de la primera persona a la tercera

En cierta medida, el ejercicio de Kant en la *Deducción*, sobre todo respecto del *principio de unidad analítica*, no se distancia tanto *mutatis mutandis* de ejercicios como los de Descartes en las *Meditaciones* (2014) o el de Fichte en el *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia* (1997). Es decir, de aquellos ejercicios donde el autor del texto propone como condiciones de acreditación de su ejercicio, la experiencia en primera persona del lector o el filósofo que intenta seguir ese ejercicio.

En el caso de Descartes y Fichte, proponen explícitamente una invitación al lector a realizar una indagación introspectiva⁶⁷ en torno a aquello que se presenta mediante ese

⁶⁷ Utilizo el término introspección con el objetivo de destacar el carácter subjetivo de dicho ejercicio, pero quiero ser cuidadoso en su uso, puesto que es cierto que el ejercicio introspectivo de Kant no es tan radical como el de Descartes, puesto que el intento de la primera meditación es cortar cualquier conexión con el mundo y el objeto, y se queda meramente con un análisis de las ideas. En cambio, Kant nunca corta dicha conexión, puesto que aquello que se analiza introspectivamente o “desde adentro” es justamente la experiencia de objetos del mundo. En el caso de Kant la *Deducción B*, nunca se parte de este estado interior cartesiano, siempre está la remisión a algún objeto, pero sí comparte con él ciertas condiciones de acreditación de dicho ejercicio, las cuales no se pueden reducir a elementos externos o, como veremos, lingüísticos. Por su parte, la comparación con Fichte es más apropiada, puesto que su ejercicio también presupone del otro lado al objeto (No-Yo), de manera que nunca hay algo exclusivamente introspectivo.

Finalmente, lo que quiero destacar es que este ejercicio introspectivo realizado por los tres autores se presenta como una especie de metodología al servicio del descubrimiento de la estructura *a priori* del conocimiento. De esta forma, la unidad encontrada por Kant no surge con el ejercicio mismo, sino que es captada con dicho ejercicio, algo que de otra forma no hubiera sido posible. Con lo cual, preguntas como ¿quién es la persona implicada en este descubrimiento? es indiferente, puesto que el meditador puede ser cualquiera.

En el caso de Kant la invitación al lector no es explícita, puesto que probablemente la naturaleza concisa de la *deducción* no permite realizar un ejercicio de este tipo. Más bien, el asunto es probar la validez objetiva de las

ejercicio y los pasos que lo constituyen. De manera tal que, las condiciones de corrección de dicho ejercicio dependen de este procedimiento introspectivo y no de la exposición de pasos y procedimientos a otros individuos, ya sea mediante un lenguaje, la descripción de la unidad de la experiencia o un experimento empírico. En todos estos casos, se supone un modo de exposición en tercera persona; sin embargo, cada *meditador* –por adoptar terminología cartesiana- tiene una relación tal con el discurso del autor que mediante dicho ejercicio se acredita la veracidad del mismo, es decir, considera la validez de dicho discurso mediante la indagación de aquello que se presenta directamente a su conciencia, mediante la forma de la primera persona.

En este sentido, me parece que Kant cuando considera su famosa afirmación “Yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” (B131), considera que el ejercicio de acompañar dichas representaciones con “yo pienso” es tal que, las condiciones de corrección, dependen de que el lector realice ese ejercicio con su propia experiencia y se dé cuenta de las implicaciones de tal propuesta. De manera tal que solo cuando el sujeto realiza este análisis, como dice Shoemaker (1970), *desde adentro*, es que podemos considerar los elementos trascendentales que constituyen y posibilitan aquello que se nos aparece. Por esta razón, no hay posibilidad de una prueba apodíctica de la demostración de esta propuesta a otro –como si del problema de *las otras mentes* se tratara-, sino que una demostración a otro solo debe interpretarse como una propuesta de re-ejecución de dicho ejercicio *desde adentro*, en cada individuo.

De esta manera, aquello que resulta de esa distinción interior, no es exactamente algo que se presenta en la experiencia ordinaria, sino que es algo que descubre el filósofo trascendental y que, en cierta medida, ya está dado. Por lo tanto, me parece poco plausible lo que afirma Tye (2003), a saber, que la unidad de la experiencia surge mediante el ejercicio de adscripción; más bien, me parece que el ejercicio de adscripción de representaciones en primera persona descubre sus propios fundamentos y los de cualquier experiencia de la conciencia independientemente de que uno sea consciente

categorías. Sin embargo, la naturaleza trascendental de descubrimiento invita a que el modo de conciencia de este se realice “desde adentro” (cf. Shoemaker, 1970) y, de la misma manera, las condiciones de acreditación del descubrimiento no pueden ser externas a dicho ejercicio.

(en el sentido de atento⁶⁸) de un contenido determinado. Me parece que esto se debe a que no se toman en serio la expresión “tiene que poder” de la cita de B131; aunque la unidad trascendental sea una actividad espontánea, esto no significa que sea una decisión voluntaria enlazar o sintetizar, como sí lo es, en cierta medida, la atención contingente⁶⁹.

En este sentido, la primera persona aparece como una instancia irreductible a la tercera persona, puesto que las expresiones lingüísticas a partir de las cuales se intenta describir ese ejercicio introspectivo, siempre se van a quedar cortas, ya que no siempre las expresiones lingüísticas captan la naturaleza de aquello que se presenta a la conciencia. Kant parece entender esto en otros pasajes, como en la distinción entre los juicios de

⁶⁸ He notado que en la literatura contemporánea se mal entiende el sentido de “consciente” en Kant y se lo confunde con el sentido más contemporáneo de atención contingente de un determinado contenido de un evento. Sin embargo, me parece que en B 131 ss. queda claro que Kant da un sentido bastante más general a la expresión mediante la cual algo se presenta “para mí” o “para una conciencia” independiente de la atención contingente a un determinado contenido. De lo contrario, tendríamos que suponer que cuando un determinado sujeto no esté atento a su contenido mental en un momento específico está *abigarrado* (B134), lo que no parece plausible.

⁶⁹ En este sentido uno podría distinguir la conciencia a partir de la cual somos conscientes de los fundamentos *a priori* de nuestra experiencia, lo cual hemos llamado “indagación filosófica” o “introspectiva”; de la manera en la que decimos que tenemos “experiencia consciente”, lo que, como se ha revisado, no tiene directamente que ver con una indagación voluntaria, sino con *la naturaleza de cualquier acción cognitiva y lo descubierto* mediante dicha *indagación filosófica*.

Hemos visto como el primer tipo de conciencia se ha relacionado más bien con la *unidad analítica de autoconciencia*, ésta puede ser llamada, en algún sentido cualificado, “voluntaria” en la medida en que depende de la disposición de una persona concreta el hecho de analizar los elementos que constituyen su experiencia. No obstante, la actividad espontánea de la unidad sintética, como se ha visto, no se relaciona con tal disposición voluntaria, sino que más bien es una característica de nuestra experiencia, sin la cual no podríamos tener tal cosa, al menos tal y como entendemos nuestra experiencia humana. Quien ve esto con claridad es Korsgaard, esta autora se refiere a esta forma de *experiencia consciente* que hemos identificado con lo que Kant llama *principio de unidad sintética* de la siguiente manera: “la conciencia, por tanto, es una característica de ciertas actividades que los animales percipientes pueden realizar. Estas actividades incluyen la percepción; diversas formas de atención como mirar, escuchar y notar; actividades más intelectuales como pensar, reflexionar, recordar, rememorar y leer; y moverse voluntariamente. La conciencia no es un estado que posibilite estas actividades ni una cualificación del sujeto que puede realizarlas. Es una característica de las *propias actividades*. Es engañoso decir que hay que ser consciente para realizarlas, porque el hecho de ser capaz de realizarlas es lo único que significa ser consciente [...] La mayor parte del tiempo, cuando nos movemos, nada está más lejos de nuestra mente que el hecho de que nos estamos moviendo. Pero, por supuesto, esto no significa que nos movamos inconscientemente, como los sonámbulos. Es crucial, al pensar en estas cuestiones, no confundir el *hecho de estar inmerso* en una *actividad consciente* con *ser consciente de una* actividad. En el sentido directo y práctico, un animal de caza adulto que está, digamos, acechando a su presa, sabe exactamente lo que está haciendo. Pero sería extraño decir que es consciente *de* lo que está haciendo o que sabe algo al respecto.” (1989: 117-8).

percepción y de experiencia (cf. *Prol.* §20, Ak. IV, 300), donde la misma descripción lingüística o proposición implicada puede ser utilizada como ejemplo de ambos tipos de juicios, de manera tal que esto supone que la forma lingüística no encierra la distinción trascendental que Kant pretende darle. (cf. Longuenesse, 2001: 179-180). Con lo que tenemos que, dicha forma lingüística es la que, por una parte, podría comunicar el sentido de la distinción a otro, en *tercera persona*; mas, ya que, en este caso, no puede comunicar su naturaleza trascendental, por otra parte, entonces tenemos que la forma de la *primera persona* no es reducible a la tercera, al menos en el caso de las nociones *trascendentales*. En último término, este asunto parece ser consecuencia de la naturaleza de la dimensión trascendental, la que no se descubre como un objeto del mundo, sino que parece tener, en la mayoría de los casos, condiciones de descubrimiento distintas. Una vez que se realiza un discurso que considere los fundamentos de la experiencia y se pregunte cómo se hace inteligible *para nosotros*, entonces aparece el discurso trascendental y sin agregar algo externo al modo de presentación, solo brindar una perspectiva a partir de la cual podemos comprenderlo.⁷⁰

Por esta razón, el problema con Parfit se deriva de su propuesta de que la experiencia ha de describirse de manera meramente *impersonal*, lo que la reduce a la descripción de uno mismo como objeto en *tercera persona*, esto es, aquella descripción que tiene sus condiciones de corrección en el objeto y no en uno mismo, con lo que dicha descripción se somete al error de mala identificación (cf. Schoemaker, 2003; Evans, 1982; Perry, 1993; Longuenesse, 2017).

Sin embargo, como se ha visto, Kant considera que la auto-adscripción de representaciones es un paso relevante para explicar la naturaleza de la experiencia, de manera tal que, mediante dicho ejercicio, surge la noción de Yo trascendental o unidad de la experiencia. Con lo que esta posición trascendental rechaza que la experiencia sea un fenómeno que puede abordarse mediante una descripción meramente impersonal. En

⁷⁰ Esto parece encerrar una de las dificultades del lenguaje trascendental, a saber, que la perspectiva a partir de la cual se analiza la dimensión trascendental es la de la experiencia, con lo que tenemos las limitaciones que ello implica, a saber, que el discurso en torno a dichas nociones se realiza con el lenguaje a partir del cual nos referimos a objetos. De manera que no parece al azar el hecho de que el *realismo trascendental* sea una posición común.

su lugar, Kant propone una tesis deflacionaria del sujeto de experiencia, en la medida en que para él parece necesaria una cierta *ontología mínima* de dicho sujeto (cf. cap. 3.7.), es decir, una posición que involucre un sujeto lógico de la experiencia, el que, no siendo un objeto, es *sujeto* en tanto se considera la función *espontánea* de dicha unidad.

Ahora bien, con ello no digo que el ámbito trascendental se reduzca al ámbito de la primera persona, más bien, en cierto sentido, es más parecida a la tercera persona. Así lo sostiene Stepanenko en *Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y en P.F. Strawson* (2008), quien sostiene lo siguiente:

“Para Kant, la autoconciencia trascendental es la que exige una experiencia objetiva, mientras que la autoconciencia empírica sólo es subjetiva por tratarse de un punto de vista particular. Por ello, lo trascendental concuerda mejor con la perspectiva de la tercera persona, la perspectiva de un mundo en el cual puedo ubicarme espacio-temporalmente, un punto de vista objetivo” (p. 53)

No obstante, lo que quiero destacar aquí es que, aunque sea verdad que la autoconciencia es condición de la objetividad, el *modo de acceso* a dicha noción no es el mismo que el que se tiene a un objeto. En cambio, en el caso del Yo trascendental, esta noción no se manifiesta de manera externa, puesto que no es un objeto, sino su forma. En este sentido, esta noción se presenta mediante la indagación introspectiva a nivel de la primera persona. De esta forma, la posibilidad de la auto-adscripción de representaciones realizada a dicho nivel, permite considerar la unidad de la conciencia y las condiciones de la objetividad a través de ese ejercicio.

Con esto pretendo mostrar que el modo de acceder a la unidad de la conciencia requiere de un ejercicio en primera persona que, en esa medida, tome en cuenta la presentación fenomenológica de la experiencia desde una perspectiva subjetiva, en el sentido de *espontánea*. Por este motivo cualquier reconstrucción de la experiencia que no tome en cuenta este modo de presentación e intente reconstruirla inmediatamente a partir de elementos que, en cierto sentido, dependen meramente de una descripción en tercera persona, nunca será capaz de captar a la experiencia en toda su complejidad, esto es, se quedará corta.

Parece ser necesario, en algún sentido rescatar la noción de sujeto para una apropiada caracterización de la experiencia y la conexión entre dos eventos mentales en la medida en que entendemos que “la conciencia de uno mismo como el sujeto idéntico de las diversas representaciones que es *responsable* de su unificación [en un sentido no moral]” (Gutzeit, 2013: 16 [paréntesis mío]). De lo contrario, prescindir de la noción de sujeto, sería prácticamente prescindir de cualquier explicación de la experiencia misma, lo que da cuenta de la naturaleza *irreductible del sujeto* en este aspecto.

4.7. *Relación entre la unidad de la conciencia y la identidad personal*

Hasta aquí, se ha visto cómo la noción de “Yo trascendental” permite entender la unidad de la experiencia. Sin embargo, conviene preguntarse en qué medida esa noción afronta el problema de la *identidad personal*. Dicho de otra manera, conviene preguntarse si introducir esta noción *trascendental*, supone ya responder la pregunta de Parfit por la relación entre dos eventos separados en el tiempo, de manera tal que, a partir de ella, se provea un criterio suficiente para establecer la *identidad personal* (lo que contradiría los resultados de Parfit); o bien podría suceder que la unidad trascendental es una noción que interpretamos como reduccionista, esto es, que no provee un criterio tal (con esto sobreviviría la afirmación “2.” del reduccionismo de Parfit, expuesta en 4.1.).

Esto nos indica que, al menos provisionalmente, pueden separarse dos preguntas:

- a) “¿Qué es lo que, desde el punto de vista de una determinada vida mental, sustenta la idea de que esa vida incluye experiencias de objetos espaciales? [la pregunta por la validez de la experiencia *en general*]
- b) ¿En qué consiste la unidad de la conciencia, de una vida mental determinada? [la pregunta por la unidad de una *vida concreta y particular*]” (Cassam, 1989: 103 [paréntesis mío])

La respuesta a la primera pregunta (a) sin duda es la noción de la unidad trascendental de la experiencia o la así llama *unidad sintético originaria de la apercepción*. Sin embargo, dado el carácter vacío de la misma, no es claro que sea la respuesta a la segunda pregunta (b), la cual tiene más inmediatamente que ver con la *identidad personal*.

Respecto de esto, Kant se acerca a Parfit, puesto que este sujeto trascendental, en la medida en que no tiene contenido, no se refiere a *nadie en particular*, esto es, no supone la existencia de ningún sujeto distinto del cuerpo y los eventos mentales, tal como propone Parfit (2004: 408-9). Pero esto no significa que este *sujeto común* no sea importante para explicar la relación entre dos eventos mentales separados en el tiempo, puesto que solo podemos concebir juntos a dichos eventos sobre la base de que seamos capaces de considerarlos en una unidad que rebase la experiencia particular de esos dos eventos, como se ha visto. Por este motivo, la noción de unidad, si bien de nadie en particular, igualmente atañe a *cada sujeto* racional finito, de manera tal que cualquier experiencia supone, de modo concomitante a ella, la continuidad y coherencia con la experiencia completa.

De esta manera, una persona sólo puede conocerse a sí mismo como un objeto que perdura en el tiempo, sobre la base de tener una experiencia unificada en general que le dé a dicha experiencia una norma que permita hacer inteligible esta *permanencia* para sí mismo, en el caso de Kant, el *Principio de la permanencia de la sustancia* (A182/B224 ss.).

Por lo tanto, la respuesta a la pregunta (a) por la unidad de la experiencia y a (b) por la unidad de una vida concreta conducen en cierto modo a la misma respuesta. Lo que, sin duda, sentaría las bases para una pregunta en torno a la continuidad de nosotros mismos como fenómenos.

Esto no quiere decir que el criterio para establecer la continuidad de uno mismo a lo largo del tiempo sea algo permanente en uno, pero al menos quiere decir que no podemos concebir la experiencia de objetos sin que ella no pueda ser adscrita por un sujeto sobre la base de que es tenida para sí mismo como una experiencia unificada. En último término, la unidad de la experiencia puede enlazar aquel contenido que identifiqué como continuo conmigo mismo y, si está lejano en el tiempo, no parece haber problema con ello.

Sin embargo, en la medida en que la unidad que supone la continuidad no es ella misma temporal, sino formal (cf. A363), deja abierta la posibilidad que aquello que recuerdo *desde adentro* como continuo conmigo mismo, no sea tal, ya que esa continuidad no está fundamentada en una unidad sustancial, sino trascendental. Con lo cual, dicha unidad no parece tener directamente relación con la identidad de una *persona*, sino que de la *experiencia*.

4.8. Identidad personal diacrónica y sincrónica

Dicho lo anterior, debemos indagar un poco en el hecho de que si la unidad trascendental sirve como criterio para la consideración de algún tipo de identidad personal, incluso si no es la *diacrónica*. Recordemos que la identidad personal puede considerarse tanto *sincrónica* como *diacrónicamente*, sin embargo, solo hemos considerado esta última sobre todo a partir de Parfit y Locke. Pero ello no quiere decir que no sea posible considerar este asunto sincrónicamente.

Mi propuesta es que varios de los problemas que relata Parfit ocurren en tanto consideramos la identidad diacrónicamente, pero no parece ocurrir lo mismo cuando prescindimos de su aspecto temporal.

Se ha expuesto cómo la unidad entre ambos eventos no está asegurada en el *objeto* sino en el *sujeto* (trascendental), el cual no es nada permanente. Por lo que, cuando consideramos la unidad de dos momentos separados en el tiempo, no es posible establecer con certeza si un recuerdo, contenido en dicha unidad, es capaz de determinar si se trata de la misma persona en uno y otro momento del tiempo. Como se ha visto, esto no es posible debido a que la unidad no es ella misma temporal, aunque pueda enlazar contenido que fueron captados por una conciencia en distintos momentos.

Ahora bien, cada acto reflexivo mediante el cual *adscribimos* ese contenido a nosotros, supone la unidad del objeto que, en tanto contenido unificado no cambia por enlazar dos eventos separados temporalmente, esto es, no deja de ser más o menos unidad por tal motivo. Así, esta unidad trascendental puede considerar momentos separados en el tiempo, pero no en tanto el objeto que lo sustenta es el mismo, sino que en tanto la conciencia está unificada en una representación que incluye a ambos eventos. Dicho de otra manera: “la unidad temporal de mi experiencia, que me permite localizar en un tiempo cada acontecimiento de mi biografía individual así como cada acontecimiento que ocurre en las cosas que me rodean, depende de la unidad trascendental de la conciencia” (Longuenesse, 2006: 299)

Por lo tanto, la capacidad para ser consciente de uno mismo *como un objeto* en momentos distintos del tiempo mediante el ejercicio de auto-adscripción, supone la unidad de la

experiencia que constituye ese momento de la conciencia. Dicho momento adscripción, puede eventualmente unir los sucesos en virtud estar relacionado con determinado objeto permanente, en tanto está ubicado espacio-temporalmente y relacionado con una cierta ruta subjetiva del objeto a lo largo del mundo (cf. Cassam, 1997).

Por este motivo, desde la perspectiva sincrónica parece desaparecer el problema, esto es, parece posible explicar la conexión entre dos eventos separados en el tiempo en tanto están sintetizados por la unidad de la conciencia. En esta medida, el componente temporal problemático es aquel que se refiere a la *permanencia de un objeto*, no a la separación temporal misma de dichos eventos captados por la conciencia. En el caso del ejercicio de adscripción de representaciones, el componente temporal resulta trivial, dado que las representaciones no se enlazan, en primer término, en virtud de estar ser continuas con un objeto o una sustancia, sino que en tanto pueden ser pensadas juntas por una conciencia, es decir, a partir de la perspectiva mediante la cual dichas representaciones se pueden entender como sintetizadas o unificadas. Ahora bien, no importa para esta enlace que las representaciones sintetizadas se perciban como separadas temporalmente.

De acuerdo con esto, si las representaciones están unificadas, no es a consecuencia de pertenecer a un determinado objeto, sino por estar aseguradas por la unidad de apercepción, la que lejos de ser temporal ella misma permite una consideración temporal de los acontecimientos (cf. 3.5.). Ante lo cual el problema del criterio suficiente para la continuidad en el tiempo no parece ser necesario.

Esto, en cierta medida, parece darle la razón a Parfit respecto de la identidad diacrónica, pero todavía cabe considerar si todavía esto es válido para la identidad personal sincrónica.

Ante esto, cabe realizar una distinción, a saber, esta identidad sincrónica puede verse desde dos perspectivas, a saber, 1) desde la perspectiva del acto de auto-adscripción en *primera persona* y la unidad que tiene a su base. Por este motivo, la validez de dicha unidad, si bien es válida para cualquier experiencia y en esa medida es objetiva, también es vacía y, por lo tanto, el contenido unificado está sometido a error. Pero también 2) podemos considerarnos como objeto en sentido amplio, a saber, una cosa física con

forma, localización y solidez (cf. Longuenesse, 2006: 295⁷¹). No obstante, nuevamente, en tal caso, esta vez, tanto el objeto como el contenido, se ven sometidos al criterio de mala identificación en la medida en que puedo pensar que dicho objeto tiene tal continuidad en el tiempo y en realidad no tenerla. En este mismo sentido, “para Kant, los cuerpos, incluido el mío, son uno y todos los objetos del sentido exterior, al igual que mis estados mentales son objetos del sentido interior” (Ibíd. 300).

Por lo tanto, si bien la autoconciencia trascendental es capaz de unir las representaciones de manera tal que, desde la perspectiva presente, puedan relacionarse dos eventos separados en el tiempo, a partir de los cuales se puede reportar la identidad de una cosa a lo largo de dicho tiempo; sin embargo, esto no da *un criterio* para la *identidad personal diacrónica*, a lo sumo, podría estar relacionada con la una *identidad sincrónica*, pero en el sentido de la *ontología mínima*, que sería difícil relacionar con la identidad personal, sino que más bien se relaciona con un *sujeto lógico idéntico*, lo que, como se vio, no se trata tanto de la identidad de un objeto, sino de una actividad concomitante a la conciencia (cf. cap. 3.7.). Esta *ontología mínima* es del sujeto en tanto se destaca el *carácter espontáneo* del mismo y no *meramente receptivo*. Por lo tanto, el sentido en el cual se habla de sujeto aquí no es la manera habitual a partir de la cual nos referimos a las personas, las que, en parte sí son objetos, aunque no solamente eso.

Con lo que, en cierto sentido, Kant coincide con Parfit en el hecho de que no es posible establecer un criterio suficiente a partir del que sea posible determinar la identidad de una persona en dos momentos del tiempo, ya sea en el pasado, mediante un recuerdo o hacia el futuro. Pero eso deja abierta a la posibilidad de ser consciente de su unidad en *ese momento*, pero no como una unidad que se asienta en un sujeto empíricamente constituido, sino como la unidad de la que dependen los elementos trascendentales y empíricos que permiten relacionar dichos eventos.

De la misma forma que Kant, Parfit propone que la relación que vincula al menos dos eventos separados en el tiempo no es ella misma un objeto; en el caso de Kant, se trata de la *unidad de la experiencia* y en el caso de Parfit *la relación R*. Sin embargo, ambas

⁷¹ Aquí Longuenesse está analizando la propuesta de Cassam en “Self and world” (1997), la que busca considerar los fundamentos kantianos para una conciencia del propio cuerpo.

nociones tiene la diferencia de que la relación R es una noción que los vincula con condiciones de descripción de la experiencia en *tercera persona*, esto es, como una noción que permite la *descripción* de la experiencia. En cambio, la unidad trascendental es un noción para la que la *primera persona* es mucho más relevante, en la medida en que la forma mediante la cual podemos enlazar un evento con otro en el tiempo tiene como condición de acceso a dicho ejercicio de auto-adscripción. Por esta razón, la noción de *sujeto de experiencia* cobra una especial relevancia para Kant en la medida en que a) la actividad que se encarga de su vinculación es espontánea, esto es, *inicia su actividad por sí misma* (cf. McLear, 2020) y no es meramente receptiva; y b) el modo de acceso al resultado de esta actividad es en *primera persona* y en esta medida tiene validez mediante el *ejercicio introspectivo de un sujeto*.

Por consiguiente, es verdad que la unidad trascendental de la experiencia no agrega nada a la presentación de la experiencia misma⁷², por este motivo, la propuesta de Kant podría ser calificada de *reduccionista*, tal como la de Parfit. No obstante, es más cuestionable el intento de considerar a la experiencia de modo meramente impersonal, puesto que hemos visto que sí es relevante introducir la noción de *sujeto de experiencia*. De lo contrario, la experiencia misma sería difícilmente inteligible o, según Kant, “no sería nada para mí” (B132).

Vale la pena hacer hincapié en esto último, puesto que, en cierta medida, es el punto central de esta tesis, a saber, *si hemos de reconocernos como personas, en primer término, hemos de reconocernos*. Se podrían considerar en detalle cuáles son las condiciones para el reconocimiento o la adscripción de una representación a uno mismo, las que en cierto sentido podrían depender de otros agentes y elementos externos a uno, pero sostengo que, incluso en ese caso, nunca podremos prescindir del elemento interno o subjetivo en esta adscripción, puesto que finalmente es la conciencia que unifica su experiencia y que inicia su movimiento por sí sola. Por su lado, el modelo de Parfit carece

⁷² Es decir, no agrega un sujeto de experiencia separado de los estados mentales, lo que podría ser interpretado como la afirmación de la existencia de una sustancia inmaterial (cf. Parfit, 2004: 402, 411, 414, 452; cap 1.8.2. de esta tesis).

las herramientas para indagar en este rol activo, así lo entiende también Gutzeit, quien afirma:

“Una de las razones de la reticencia de Kant a identificar al sujeto pensante con una entidad fenoménica tiene que ver con su énfasis en *las dimensiones espontáneas y activas de la subjetividad* [...]. Por lo tanto, podemos suponer que para Kant, identificar el sujeto pensante con un objeto fenoménico mundano es colapsar y confundir el yo activo y determinante con el yo pasivo y determinable” (2013: 10. *Énfasis mío*)

La perspectiva de Parfit no parece ser capaz de dar cuenta de este componente interno y pone el problema de la identidad personal a la misma altura que los problemas de identidad sin más, como los del *barco de Teseo*⁷³, esto es, como si de la *identidad de un objeto mundano* se tratase, olvidando el componente activo en el problema de la identidad personal, con lo que Parfit “renuncia a las dimensiones irreductiblemente subjetivas y activas que Kant atribuye a la autoconciencia trascendental y que también forman parte de nuestra noción de persona como agente” (Gutzeit, 2013: 21). En esta medida, este autor parece olvidar que *somos nosotros* aquellos que nos preguntamos por nuestra propia identidad, de forma tal que el componente subjetivo que está implicado en la pregunta no parece ser trivial en la respuesta, de lo contrario, sucedería una extraña situación en la cual yo sería algo meramente para otros sin nunca serlo para mí o que sería algo que no podría ser inteligible para mí en algún sentido.

⁷³ Introducido en la literatura filosófica por Thomas Hobbes en su *De Corpore* (1911 [1655]), en este relato se describe lo siguiente: durante todo un año Teseo ha estado navegando con su flamante barco por los mares del mundo. Al concluir este período se percató de que su nave se ha ido deteriorando, razón por la cual la saca a un dique seco y empieza a repararla. Pero la reparación, que le lleva otro año entero, es más seria de lo que en principio pensó, de manera que al final todas las piezas del barco han sido sustituidas por otras exactamente iguales a las originales. Concluida la tarea, Teseo vuelve a hacerse a la mar. Con lo que, podríamos preguntarnos si el barco nuevo de Teseo es el mismo que el primero, incluso teniendo en cuenta que todas las piezas fueron reemplazadas totalmente.

Este caso resulta interesante, puesto que plantea la pregunta por la identidad teniendo como referente de la pregunta por un barco. No obstante, parece relevante preguntarse si la identidad de un barco y la nuestra pueden entenderse de la misma manera. Parfit parece creer que sí, en tanto el ejercicio de cambiar la pregunta para el caso de nosotros, es decir, *personas*, implicaría comprometerse metafísicamente con la creencia en la existencia de un sujeto de experiencia separado (cf. 2004: 380, 388, 411, 416). Sin embargo, como hemos visto, si adoptamos una perspectiva trascendental no parece necesario este compromiso.

En consecuencia, si he de ser una persona, en primer lugar, *he de serlo para mí*, es decir, desde la perspectiva de aquel que realiza la pregunta, porque, “las representaciones son de hecho imposibles a menos que puedan ser atribuidas a un sujeto” (Kitcher, 1984: 116). Por lo tanto, podemos dejar abierta la respuesta acerca de si soy para mí también algo continuo en el tiempo, ya que dicha respuesta solo tendrá sentido si primeramente se resuelve la pregunta por la adscripción de un cierto contenido a mí mismo.

Puede ser el caso de que lo que identifico como mío entre en disputa con otros y que desde esa perspectiva, me consideren de otra forma que como yo me tengo para mí mismo. Pero si ese es el caso, nuevamente el problema recae en el hecho de que la perspectiva externa se concilie con la propia y no con que debamos reducir el aspecto subjetivo (adscripción) a una mera descripción en tercera persona de lo que yo soy⁷⁴.

Por consiguiente, nunca podremos escapar del componente subjetivo a partir del cual nos planteamos la pregunta por nosotros mismos. De esta forma, la determinación de nosotros mismos como algo –incluso si no se trata de determinarnos como personas–, supone que podamos reconocernos sin más y, de esta forma, un sujeto lógico de

⁷⁴ Quien desarrolla esta idea de una manera interesante es Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (2010). Este autor explica que lo que alguien hace siempre queda expuesto a la evaluación externa, de forma tal que no podemos considerar una perspectiva meramente subjetiva de lo que alguien es para sí. Al respecto Hegel dice: “una conciencia que abre y revela una Cosa hace más bien la experiencia de que los otros, igual que hacen las moscas con la leche recién servida, se apresuran a acercarse y quieren sacar partido de ella” (p. 227). De este modo, nadie puede querer que su acción sea algo que uno hace solamente consigo mismo, puesto que *hacer algo* no es sino exponerse a otros. Estos otros para los que la *acción* se expone, hacen un ejercicio similar, apresurándose a interpretar la obra de otro bajo sus propios fines, como un asunto subjetivo y correspondiente a la descripción de su propia acción. De esta manera, los otros *juzgan* la obra sin considerar la interpretación introspectiva que el propio agente reconoce internamente, puesto que la mera intención no contiene en sí la realidad efectiva, sino que la realidad de la obra depende más bien del *reconocimiento* de otros.

No obstante, esto no quiere decir que sea poco importante la perspectiva subjetiva. En último término, la idea de Hegel es intentar conciliar ambos polos, de forma tal que estos otros reconozcan a la conciencia tal como ella se reconoce a sí misma. Así, esto no debe interpretarse como si Hegel intentase olvidar la perspectiva de la adscripción, sino como intentado dar cuenta de ella legítimamente. Con lo cual, el hecho de que la adscripción debe acreditarse en el mundo, desde la perspectiva de otros, no parece ser un problema para considerar que, en cierto sentido, tanto la perspectiva de los otros como la propia son *para una conciencia*, es decir, reconocidas por el *polo subjetivo de la relación*. De lo contrario, ni siquiera tendría sentido para alguien que los otros consideraran su acción de modo distinto a como él la considera para sí. Por lo tanto, finalmente la conclusión es que no podemos prescindir de la perspectiva subjetiva de la adscripción.

experiencia que, en sentido trascendental, permanezca idéntico en ese reconocimiento, incluso si éste implica una adscripción de sucesos separados temporalmente.

Por este motivo, si asumimos que el reduccionismo es una posición que reduce la perspectiva de la primera persona a la de la tercera, entonces Kant sin duda no es reduccionista y con justa razón, debido a que una posición tal resultaría incompleta.

Ahora bien, si tomamos reduccionismo en el sentido preciso en el que lo postula Parfit, es decir, en el hecho de considerar que la noción de *sujeto de experiencia* no es ninguna sustancia distinta al cuerpo y a los sucesos mentales; entonces Kant sí es reduccionista, aunque por razones distintas a las de Parfit, a saber, no porque la experiencia sea algo inteligible de manera únicamente impersonal, sino porque la inclusión de dicha noción debe hacerse en una dimensión trascendental, la que no agrega nada ontológicamente distinto a la dimensión empírica, sino que solo provee una explicación en torno a sus fundamentos, como se vio en el capítulo 3.

Todo lo anterior, al menos, tendría validez a nivel puramente teórico, a saber, desde la perspectiva bajo la que podemos conocernos a nosotros mismos como fenómenos y, en esa medida, como personas; lo que, sin duda, no alcanza para hacer justicia a tal noción (persona), pero que cimienta las bases para su legítima consideración desde el plano práctico (cf. Korsgaard, 1989).

En resumen, la objeción kantiana a Parfit en relación a la experiencia impersonal podría describirse de la siguiente manera:

- 1) Podemos prescindir del compromiso metafísico que implica la existencia de un sujeto de experiencia separado.
- 2) Pero de ello no se sigue que la experiencia sea totalmente impersonal, en el sentido que prescinde de la noción de sujeto de experiencia.

5. Conclusión:

Para finalizar esta tesis, me gustaría dar cuenta de los resultados de la misma, es decir, reflexionar qué podemos concluir positivamente a partir de ella y bajo qué límites se plantean dichas conclusiones, las que, por una parte, adoptan una perspectiva a partir de

la cual proponer una solución, la de Kant y, por otra parte, considerar ciertas limitaciones bajo las cuales se presenta dicha solución. En esta medida, la contribución de esta tesis tiene un carácter bastante específico, el que se relaciona con un supuesto que debe considerar cualquier discusión en torno a la *identidad personal* y la perspectiva a partir de la cual se introduce dicho supuesto. De modo que, esta investigación no intenta abordar directamente el problema de la identidad personal misma.

Por consiguiente, he de dividir esta conclusión en dos grandes temas, por una parte, los resultados de la presente discusión (5.1., 5.2., 5.3.) y, por otro los límites de la misma (5.4.). Finalmente en 5.5., en consonancia con la reflexión en torno a los límites de esta tesis, me gustaría considerar qué horizonte deja y qué vías podrían ser desarrolladas por una investigación que pretenda continuar con los resultados de ésta.

5.1. ¿Qué aporta la perspectiva trascendental de Kant a la propuesta naturalizada de Parfit?

Se podría pensar que las preguntas en torno a la identidad personal tienen más bien una naturaleza empírica que trascendental, en la medida en que se pregunta por un objeto y -bajo algunas perspectivas- del enlace de estados mentales en dicho sujeto empírico. Al respecto, he de reconocer que la propuesta de Kant no se propone exactamente realizar una investigación empírica respecto de cómo pensamos, esto es, cómo los estados del sentido interno de un individuo se relacionan entre sí; sino que, más bien, Kant se propone investigar las condiciones trascendentales bajo las cuales una investigación como la primera sería posible. De manera tal que, a pesar de ser investigaciones tan distintas, la empírica no puede ser una indagación tal que transgreda las condiciones trascendentales que la hacen posible un escalafón más atrás.

Si se me permite la analogía, la relación entre una investigación empírica y una trascendental se parece a la relación entre la constitución de un país y su legislación ordinaria; mientras que la última tiene su legitimidad en la constitución, la primera no se fundamenta en la segunda, sino en la voluntad constituyente que la formó. De la misma manera, una investigación empírica sobre la relación entre estados mentales solo encuentra legitimidad en la medida en que se cimenta en una teoría de un orden mayor sobre los mismos, de forma tal que los resultados de dicha investigación empírica no

solo serán correctos en la medida en que se sigan de los ciertos principios de investigación, sino que también en la medida en que *dichos principios sean los correctos* en relación al asunto investigado⁷⁵. Por lo tanto, podría suceder que el investigador acuse haber seguido el procedimiento de manera adecuada, pero que se equivoque en la medida en que dicho procedimiento está fundado en principios no apropiados. En ese caso, los resultados transgreden los principios legítimos, pero no los escogidos. Por lo tanto, cabe preguntar primero por los *principios legítimos* y luego por la consistencia de una investigación empírica basada en dichos principios. En esta medida, en tanto los fundamentos son cuestionables, también lo son los resultados.

Me parece que esto está detrás del trabajo propuesto en esta tesis, puesto que solo podremos analizar con justicia los resultados de la propuesta de Parfit, si primeramente estamos de acuerdo con los fundamentos a partir de los cuales se plantea el problema. De manera tal que incluso siendo dichos resultados, en cierto sentido, similares a los de Kant, es decir, Kant podría ser visto como un *reduccionista*; aun así, *los fundamentos* a partir de los cuales se llega a este resultado son diametralmente opuestos entre sendos autores. Por una parte, Kant se compromete con lo que él llama *idealismo trascendental*, considerando que una posición que no adopte los supuestos de dicho *idealismo* estaría condenada al *error*. En especial, se destaca la perspectiva falaz que Kant llama *realismo trascendental*, es decir, aquella según la cual se representan las apariencias exteriores (si se concede su realidad) como cosas en sí mismas [*Dinge an sich selbst*], que existirían independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad y, por tanto, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento (A369). A partir de esta

⁷⁵ Esta pregunta por la legitimidad de los fundamentos recuerda la idea de Heidegger en *¿qué significa pensar?* a saber, que “la ciencia no piensa” (2010: 19). Detrás de esa frase confrontacional se esconde un diagnóstico que se puede realizar a cualquier investigación, a saber, que quizá los resultados de la investigación se siguen en el método empleado, ello no significa que el investigador deba ser ciego respecto de los supuestos metodológicos que está empleando y si estos supuestos se aparecen como satisfactorios o no. En último término, la idea de Heidegger era que la ciencia no piensa propiamente, esto es, no medita sobre sus propios fundamentos, sino que sólo está orientada por sus resultados. Este punto de vista me parece útil para considerar la diferencia entre Kant y Parfit expuesta aquí, me parece interesante *pensar* en torno a los supuestos de ambas investigaciones con el objetivo de considerar si son satisfactorios y luego considerar la legitimidad de uno y otro fundamento, puesto que de dicha legitimidad en los fundamentos se seguirá la legitimidad de los resultados.

concepción, la psicología racional hipostasia la noción “yo pienso”, tomándola como un objeto y realiza investigaciones erróneas sobre esa base.

Por otra parte, Parfit propone su reduccionismo justamente sobre la base de una especie de *realismo trascendental*, de manera que parece caer en el mismo error descrito por Kant, a saber, suponer que “yo pienso” es o podría ser *una entidad sustancial*. Con lo cual, respecto de esta noción de “yo”, Parfit ve solo dos opciones que pueden dar cuenta de este, 1) o bien se es *realista trascendental* y suponemos que “yo pienso” es una cosa, 2) o bien se es *reduccionista* y se acepta la *descripción impersonal* de la experiencia, con lo que se prescinde de aquello que representa este yo, es decir, la creencia en la existencia de una sustancia inmaterial, que sería lo que designa la expresión “yo”.

No obstante, el *idealismo trascendental* no se compromete con este aparente dilema, puesto que, desde esta perspectiva, no solo habría *dos* opciones, sino *tres*, puesto que - como se ha visto- para esta *idealismo*, este “yo pienso” ni es un objeto ni la experiencia puede describirse manera meramente *impersonal*, de modo tal que sea necesario prescindir de dicha noción y el ámbito *subjetivo* que ella implica. En último término, la *filosofía trascendental* evita la tesis de la impersonalidad, ya que presume que “una caracterización adecuada de los estados mentales y de la unidad mental debe apelar a la igualdad *del sujeto*, o del sistema mental” (Gutzeit, 2013: 15. *Énfasis mío*).

La elección de estos supuestos en Parfit determina sus resultados. Recordemos que este autor se inclina por la posición *reduccionista*, puesto que la considera la más razonable y para la cual *contamos con más evidencia*. En este sentido, tanto Kant como Parfit descartan que la posición según la cual existe una sustancia inmaterial es razonable, coinciden en este resultado, pero ambos autores lo piensan por razones distintas; mientras que Parfit elige al reduccionismo entre solo dos opciones, Kant se compromete con el *idealismo trascendental* porque expone el error en el empleo del término “yo pienso” por parte del realista, es decir, considera que aquella caracterización sustancial de esta noción yerra, en tanto no da cuenta de la *naturaleza trascendental* que realmente le corresponde a “yo pienso”.

Por lo tanto, desde la perspectiva de Kant, no solo hay dos opciones, sino tres: 1) somos *realistas* y pensamos que “yo” es una cosa; 2) somos *escépticos* y pensamos que “yo” no designa nada en absoluto; 3) somos *idealistas trascendentales* y pensamos que “yo” designa

una condición formal de la experiencia. En este sentido, para Kant, en 1 se comete el error filosófico explicado con más detalle en el capítulo 3; la posición 2 resulta imposible en tanto ya desde la posición del *giro copernicano* (B xvi) asumimos el rol activo del sujeto en el conocimiento y, por ello no podemos prescindir de él; por este motivo, 3 se presenta como razonable en la medida en que da cuenta de la naturaleza *trascendental* de la expresión “yo”. Dicha naturaleza, *no se constituye por composición*, es decir, la serie de nociones que en esta tesis se han presentado acompañadas del adjetivo *trascendental*, no son el resultado de un agregado de ítems que formen, por la mera suma de ellos, un concepto trascendental. Si este fuera el caso, por ejemplo, la *unidad trascendental de la experiencia* evocaría una imagen donde dicha noción sería como una figura construida por piezas de “lego” (el juego infantil). De este modo, dichas nociones trascendentales no tienen *partes* en el mismo sentido que un hombre tiene más o menos pelo (como Parfit piensa la descripción de una persona), es decir, mientras que ser calvo es carecer o tener muy poco de un objeto que llamamos cabello, el cual podemos contar y describir sin mayor problema; no sucede lo mismo con las nociones trascendental, puesto que no son cosas que puedes caracterizarse por el hecho de estar constituidas de *elementos contables*. Por esta razón, la naturaleza *gradual y objetual* que nos presenta Parfit, no puede, por su propia naturaleza abordar, por ejemplo, la *unidad de la conciencia*, en tanto no es susceptible de la misma descripción que la de los calvos. En definitiva, el *sujeto de experiencia kantiano* no se relaciona de ninguna manera con el problema del *sortes* (cf. cap. 1.6.).

Por consiguiente, la tercera opción kantiana nos presenta una alternativa que, no es considerada por Parfit y, en esa medida, nos hace vacilar respecto a la elección reduccionista que él hace, ya que parece que, bajo los mismos términos de Parfit, si se concede la presente exposición y los resultados de esta tesis; entonces el *idealismo trascendental* parece una posición *razonable* y para la cual contamos con un discurso que puede mostrar *evidencia* de su legitimidad, aunque en un sentido *no-naturalizado*⁷⁶. Dicho de otra manera, desde la

⁷⁶ De acuerdo a Papineau, los autoproclamados "naturalistas" eran filósofos pretendían aliar la filosofía más estrechamente con la ciencia. Instaron a que la realidad está agotada por la naturaleza, que no contiene nada "sobrenatural", y que el método científico debe utilizarse para investigar todas las áreas de la realidad, incluido el "espíritu humano" (cf. Papineau 2021).

De manera que, cuando llamo a la propuesta de Parfit “naturalista”, se debe a que, por un lado, aleja a su discurso de entidades cargadas religiosa y metafísicamente como “sustancia inmaterial” y, por otra parte, debido

perspectiva de Kant, parece que el discurso *trascendental* aporta *mejor evidencia* para considerar el fenómeno de la experiencia de objetos que la perspectiva *realista trascendental* de Parfit.

5.2. ¿Descripción del sí mismo?

Otro punto de distanciamiento con Kant se presenta cuando la investigación de Parfit reduce el ámbito de relación de estados mentales a una concepción bajo la cual dicha relación es cuantificable y explicable mediante su famosa *relación R*, de manera tal que mediante esta *relación R*, Parfit intenta alcanzar una *descripción completa* de aquello que implica la conexión de dos sucesos mentales separados en el tiempo.

En principio, esto se sigue de lo que se propone inicialmente, puesto que, si la explicación de la relación entre dos eventos mentales es meramente cuantificable, entonces el resultado de la investigación solo contará con elementos que pueden ser *construidos*, *compuestos* o *referidos* a la suma de elementos primitivos que se consideraron en primer término, como por ejemplo, *conexividad*, (cf. cap. 1.5.). Esto quiere decir que, si bien el resultado se sigue de la forma de abordar el asunto, ésta es meramente un derivado de los supuestos de investigación. A pesar de ello, como dijimos antes, los resultados tienen su legitimidad en asuntos de una naturaleza, si se quiere, anterior a ellos, a saber, la de los principios de investigación.

Por ejemplo, Parfit considera la pregunta por la relación entre dos sucesos mentales separados en el tiempo y responde a ella meramente enfocándose en el contenido descrito por sendos eventos. Sin embargo, se podría cuestionar que los eventos *sea inteligibles para uno mismo*, solo desde la perspectiva de los contenidos o, en términos de Parfit, mediante una *descripción*; sino que bien podría suceder que el proceso de comprensión de dichos eventos suponga más que estos eventos considerados de manera discreta. Tal parece que lo que está detrás del procedimiento de Parfit es el intento de aislar los dos eventos, pero ¿es posible analizar la relación entre dos sucesos mentales atendiendo solo

al intento de acercar sus discurso a las ciencias. Esto último lo afirmo ya que Parfit pretende reducir el discurso de la identidad a una perspectiva descriptiva, a la cual adheriríamos en función de la evidencia suficiente y mediante el análisis de experimentos que serían, en algún punto del futuro, replicables por las ciencias.

a la descripción de la escena del mundo que intentan dibujar? ¿O bien la comprensión de esa escena supone más que la misma considerada de manera aislada respecto de la unidad que la constituye? a saber, la unidad bajo la cual dicha escena es inteligible *para nosotros*, la que bien podría suponer mucho más que dicha imagen, sino que también un contenido *cuantitativamente mayor y cualitativamente distinto*, es decir, la *conciencia conjunta* del contexto en el cual dicha concepción aparece.

Hemos visto cómo este intento de Parfit está modelado por los supuestos y/o principios que Parfit adopta en su investigación. Uno de esos supuestos, que hemos estimado erróneo, es el hecho de considerar solo dos posibilidades en torno a la noción de *sujeto de experiencia*. Recordemos que la razón por la que Parfit la rechaza es debido a que *sobra* en el ejercicio de *descripción* de sendos eventos o de su conjunción. Sin embargo, hemos visto como las nociones trascendentales no agregan nada a la descripción de los eventos que se nos presentan en la experiencia, pero no porque no agreguen nada significa que, en sentido trascendental, no formen parte de la explicación. Al contrario, solo mediante la presentación del ámbito trascendental es posible realizar una explicación apropiada de nuestra experiencia. Dicho de otra manera, no porque, por ejemplo, la *unidad sintética* no sea un elemento que pueda ser descrito en ese intento, quiere decir que no exista tal noción o que no es razonable considerarla como una explicación de la experiencia; parece ser que dicha unidad se presenta a *otro nivel que la descripción*, nivel sobre el cual al menos podemos decir que es *no-objetual* y presenta una *ontología mínima del sujeto de experiencia* (cf. cap. 3.7.).

Por lo tanto, cuando Parfit resta importancia a la inclusión de la perspectiva en primera persona de la experiencia, cae en el error descrito por Kant en la posición del *realismo trascendental*, esto es, una posición que solo es capaz de distinguir entre dos *clases de objetos* pertenecientes a *dos reinos distintos*, pero que es incapaz de dar cuenta de la distinción entre un objeto y sus fundamentos *a priori*, la que hemos llamado *aspectual* (cf. cap. 3.2.).

Parfit descarta la perspectiva interna en la medida en que considera que siempre entraña una especie de cartesianismo, desde el cual se tenga que incurrir en el compromiso metafísico de afirmar la existencia de una sustancia inmaterial. Pero, como se vio, esto

olvida una perspectiva *trascendental*, que puede pensar en la primera persona sin asumir tal compromiso. Este autor parece concebir la posición de Kant como una alternativa a considerar, pero nunca lo hace de manera apropiada. Parfit se refiere a Strawson (1966) y Shoemaker (1981 [1970]) como aquellos que presenta la alternativa kantiana a su pensamiento, al respecto dice que: “estos argumentos se sitúan a un nivel muy abstracto, tengo la esperanza de discutirlos en otra parte” (2004: 412). No obstante, nunca presenta de su puño y letra una respuesta apropiada a esta tercera opción. Me parece que esto puede haberse debido a un descuido o falta de motivación del autor, pero, sin duda, mediante esta tesis sostengo que si lo hubiera intentado justificar, sus propias herramientas y supuestos hubieran sido incapaces de hacerlo, en la medida en que dichas herramientas y supuestos tienen errores de base.

Debido a estas razones, sostuve que Parfit reduce la experiencia a la perspectiva de la tercera persona, es decir, a la descripción completa de una persona. A mi juicio, esta tarea, con o sin intención, supone una especie una situación *borgeana*, como la narrada en *Del rigor de la ciencia* (1960). Esta es una consecuencia del error que Kant describe en la posición *realista trascendental*, a saber, tener un objetivo de investigación inalcanzable debido a la inobservancia de los supuestos que dicha posición implica.

Además, con todo lo anterior, Parfit también olvida el origen *histórico-filosófico* del problema de la identidad personal según el cual, el mismo planteamiento del problema de la identidad personal se considera sobre la base de que la pregunta se hace en torno a la identidad de una *persona* y no en torno a la identidad de alguna otra cosa. Al respecto, la noción de *persona* manifiesta el rasgo distintivo de *tener conciencia* de nuestras propias percepciones. Esta es la posición de Locke, a quien hemos reconocido como el precursor de la formulación de este problema (cf. nota 1.), este autor afirma:

“[E]s, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su *tener conciencia*, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”. (2005: II. xxvii.9. *Énfasis mío*).

Para Locke el hecho de *tener conciencia* fue crucial para pensar los fundamentos del problema de la identidad personal, puesto que ello nos distingue como *persona* y aparta el problema de la *identidad personal* de otros problemas de *identidad* (cf. 2005: II).

Por su parte, Parfit adopta una posición lockeana en cierto sentido, puesto que la *relación R*, que sería el criterio que puede dar cuenta de un problema alternativo a la identidad personal, se plantea como la conexión causal entre *dos eventos mentales*. Por lo tanto, una investigación como esta, considera que su perspectiva inicial debe ser aquella que se plantee a partir de estos estados mentales, *los que no son ellos mismos cosas*, es decir, la consideración crucial del problema de la identidad personal se relaciona más bien con un *ámbito mental* y no *corpóreo*.

Sin embargo, Parfit parece haber olvidado o desdeñado este hecho en tanto su análisis supone el compromiso metafísico antes señalado, pero en la medida en que igualmente considera esta perspectiva mental tanto en sus experimentos como en la naturaleza de sus conceptos, entonces desdeña *arbitrariamente* y sin una explicación ulterior esta perspectiva interna.

Por lo tanto, por una parte, tal vez a propósito Parfit olvida esta perspectiva planteada por Locke sin justificarse demasiado, debido al prejuicio cartesiano en torno a la perspectiva *interna* o *subjetiva* que presenta la mente y su experiencia. Y, por otra parte, aún si lo consideráramos un mero descuido, Parfit tampoco podría realizar una investigación en torno a este ámbito, en la medida en que su *descriptivismo* no podría dar cuenta de este *sí mismo* o la *unidad sintético-originaria de la apercepción*, el que, como vimos con Kant, no es un objeto sino una *condición trascendental* y, por consiguiente, no es susceptible de descripción⁷⁷.

⁷⁷ No es el momento para explicar esto con sumo detalle, pero considero que lo mejor que se ha escrito respecto de los problemas del *descripcionismo* en Kant es el artículo de Wolfgang Freitag y Katharina Kraus titulado “An expressivist interpretation of Kant’s “I think”” (2020). En él se da cuenta que este tema es bastante más complejo que como yo lo pongo en esta tesis, puesto que este intento descriptivo no es solo un error de Parfit, sino que, más importante aún, es un error en el que los propios comentaristas kantianos caen a la hora de abordar la naturaleza de este “yo pienso”. Junto con esto, el artículo propone una alternativa, a saber, entender a este “yo pienso” no de manera *descriptiva*, sino *expresiva*, noción que podría dar cuenta de la naturaleza trascendental que he expuesto en el capítulo 3 de esta tesis.

En cierto sentido, mi exposición aquí se funda en la posición de este artículo y con ello intento dirigir a él para obtener una justificación más detallada. Sin embargo, no la expongo aquí porque de todas formas creo que no puedo comprometerme del todo con la posición “expresiva”. Ya que la posición es bastante elaborada, no puedo

5.3. Ventaja de la filosofía trascendental

En resumen, el problema principal de Parfit son los fundamentos que él elige para el tratamiento de su objeto de estudio, de manera tal que:

“[L]as ideas kantianas es que éstas pueden "refutar" la metafísica de Parfit sólo si aceptamos abandonar el marco general en el que se desarrolla la actual controversia metafísica, a saber, el de la búsqueda de los hechos objetivos y más básicos de la materia que fundamentan la unidad y la persistencia personales. (Gutzeit, 2013: 12)

En otras palabras, la presente exposición se reduce a la justificación de la mejor elección de los fundamentos metafísicos que sustenten una investigación en torno a la identidad personal. A partir de lo cual, nos hemos inclinado por la posición de Kant justamente, en la misma medida en que hemos ido abandonando la perspectiva que concibe la naturaleza del criterio de identidad personal a partir de fundamentos materiales.

El motivo que respalda esta decisión es que los fundamentos de Parfit reducen la identidad personal prácticamente al problema de la identidad de un objeto en el mundo, a pesar de que, en cierto sentido también las personas son eso. Sin embargo, una perspectiva que *reduzca* el problema a una búsqueda tal, nunca podrá tratar adecuadamente el concepto de persona a cabalidad, puesto que no es necesario salirnos del ámbito de la filosofía teórica de Kant para encontrar elementos que no se dejan reducir a este *descriptivismo* de Parfit.

Por otra parte, hay que dejar en claro que, la perspectiva de Kant tampoco aborda directamente problemas relacionados con la identidad personal, no obstante, se presenta como una posición que parece ser mucho más robusta para considerar aquellos aspectos en los que la de Parfit se queda corta, como la perspectiva *en primera persona*. Así, la tarea de Kant parece tener más sentido en la medida en que entiende que, en cierto nivel, no podemos reducir la experiencia a una *descripción impersonal*, sino que debemos incluir una perspectiva *subjetiva* mediante la *unidad sintética y analítica de apercepción*, las cuales, como se ha expuesto, son fundamento insoslayable para cualquier intento de

explicar las razones de esto aquí, pero confieso que éste sería un buen objetivo para profundizar lo dicho en la presente tesis.

inteligir la unidad de una persona a un nivel, si se quiere, más fundamental u originario que el *personal*.

Por esta razón, el hecho que la forma de investigación trascendental se inicie en *un dato o un supuesto inicial bastante sustantivo que los de Parfit*, a saber, *la presentación de la experiencia*, tiene la ventaja de considerar tal fenómeno en toda su complejidad desde el inicio, de forma tal que los fundamentos de dicha presentación lo son legítimamente o no lo son, pero no cabe considerar aquí una posición gradual. Puesto que, si se hiciera de modo inverso, esto es, partiendo de un *elemento atómico*, que no se nos presenta directamente, sino que se propone como primitivo sin incluir a la complejidad experiencia en ese elemento; en tal caso, se corre el riesgo que la naturaleza discreta de las nociones atómicas postuladas no sean las mismas que lo que luego se podría entender como el agregado final de dichos elementos. En otras palabras, la construcción de la experiencia a partir de dichos elementos atómicos no sea capaz de construir aquello que se propone describir de manera *completa* y en toda su complejidad, a saber, la experiencia.

Este último es justamente el caso de Parfit, puesto que su investigación, cuya naturaleza es meramente cuantitativa, supone que la suma de elementos discretos podrá proveernos de las condiciones a partir de los cuales realizar una *descripción completa de la experiencia*. Sin embargo, hemos visto que un intento como éste corre el riesgo de quedarse siempre demasiado corto y, en esa medida, el esfuerzo investigativo de Parfit corre el riesgo de ser una tarea *borgeana*, es decir, proponerse algo que desde su origen carece de sentido, a saber, representa una tarea vacía.

5.4. *¿Hay un criterio suficiente para determinar la identidad personal?*

En esta subsección quiero destacar un elemento que limita este trabajo (el que hice notar en la introducción), a saber, que si bien nos ocupamos con cierto detalle de la pregunta en torno a un criterio suficiente para determinar la identidad personal, en la presente tesis no se encuentra una respuesta para dicha pregunta, sino que algo, si se quiere anterior, vale decir, una reflexión en torno a *un supuesto que debe considerar cualquier posición que intente resolver esta pregunta*, de lo contrario, cualquier intento resultará incompleto. Dicho supuesto se relaciona, como se ha visto, con una posición que sea capaz de considerar la perspectiva en *primera persona* a partir de la cual se plantee tal

pregunta, porque los elementos mentales que se descubren en ese procedimiento y su prelación con un sujeto, resultan indispensables.

La inclusión de esta perspectiva parece ser necesaria justamente en la medida en que se plantea a dicho criterio como *suficiente*, esto es, que sea uno que por sí mismo sea capaz de dar cuenta de lo que es una persona. Hemos visto que la propuesta de Parfit solo alcanza para mostrarnos como objetos, esto es, como cosas en el mundo que están en una relación causal con otras, pero que *solo padecen* dichas relaciones. Sin embargo, también hemos visto que lo que sea una persona tiene que ver, al menos con el hecho de tener una *conciencia y experiencia*. Estos elementos permiten concebir a las personas no solo como objetos sino como partícipes activos de su propia experiencia, por ejemplo, 1) entendiendo la actividad de la conciencia como una capacidad de *iniciar su actividad por sí misma* (cf. McLear, 2020), que hemos identificado con la *unidad sintético originaria de la apercepción* y 2) como siendo capaz de realizar una indagación introspectiva en torno a los fundamentos de dicho conocimiento y, por medio de este, adscribir representaciones a uno mismo (cf. cap. 4.6.), que hemos relacionado con el *principio de unidad analítico*.

Esta posición subjetiva, la cual se presenta como esencial en todo este discurso, en definitiva, es una ampliación de la afirmación según la cual “la unidad *analítica* de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna [unidad] *sintética*” (B133), lo que, como hemos revisado, considera que nuestra *experiencia consciente del mundo* se explica a partir de una estrecha relación entre el polo subjetivo y objetivo de la experiencia, de modo tal que ni uno es reducible al otro y ninguno puede prescindirse.

Por otra parte, se ha visto como Parfit y Locke reconocen que una indagación en torno a *eventos mentales* y su enlace era una forma de aproximarse a lo que sería una persona. Me parece que esta es apropiada en la medida en que es la única que permite considerar nuestra identidad no solo como objetos espacio-temporalmente situados, sino que incluyendo un componente subjetivo que parece irreductible e ineludible en esta perspectiva.

Por este motivo, cualquier criterio que intente dar cuenta del concepto de la identidad personal no solo debe considerarnos desde nuestro aspecto objetivo, sino que también, si se quiere, desde el *subjetivo*, considerando que éste último polo se presenta como algo cualitativamente distinto del primero y que se relaciona, en último término, con la forma de

unidad de la conciencia, puesto que cualquier consideración de nuestra propia experiencia no puede estar *abigarrada*.

En vista de lo anterior, por mucho que consideráramos una forma de unidad más sustantiva, no podría ser tal sin que sea una unidad reconocible como tal, es decir, no podría exponer la unidad de un sujeto *abigarrado*, lo que parece algo contradictorio; sino que debe ser considerado como unitario. De manera tal que indirectamente la unidad personal, no puede transgredir los principios asentados en la *unidad sintética*, lo que, no obstante, no resuelve cual ha de ser dicho forma de unidad personal, sino que solo muestra qué requisito debe cumplir.

De manera que, pretendo dejar claro que distingo dos formas de unidad y los problemas que implican, a saber, una tarea es la de entender la *unidad de la conciencia* y otra *la forma de unidad que constituiría a una persona*. Dicho de otra manera, no se está confundiendo el problema kantiano de la unidad de la conciencia con el problema de la identidad personal, lo cual implica que *el problema de la identidad personal subsiste como problema para cualquier autor*. Mi contribución es un poco más modesta, dado que se relaciona con una investigación sobre determinados aspectos que son relevantes para tener en cuenta una solución adecuada al problema de la identidad personal, que, como se ha dicho, se vincula con la *subjetividad y la perspectiva trascendental*. Pero, de ninguna manera debe entenderse que estos aspectos relevantes nos otorgan por sí solos un criterio suficiente para resolver el problema de la identidad personal.

5.5. Horizonte para un trabajo futuro

Ahora bien, también hay otras razones por la que la posición de Parfit podría ser insuficiente, pero estas rebasan los límites de esta investigación, puesto que nos llevan a considerarnos desde una perspectiva *práctica* y no solo *teórica*, en términos kantianos (cf. B x).

El discurso de Parfit tiene la dificultad de no lograr de modo completo lo que se propone, en tanto lo hemos de analizar desde una perspectiva teórica, es decir, en tanto intentamos explicar la experiencia de objetos, la de nosotros mismos y los fundamentos que constituyen dicho proceso. En este sentido, Parfit se queda corto respecto del intento de explicar la relación entre dos eventos separados en el tiempo *en la experiencia*. Pero lo cierto es que ésta

no es la única perspectiva a partir de la cual hemos de hablar de una *persona*, sino que también es posible entendernos a nosotros mismos desde una perspectiva *práctica*, así lo explica Korsgaard:

“Podemos considerarnos nosotros mismos como objetos de comprensión teórica, fenómenos naturales cuyo comportamiento puede explicarse y predecirse causalmente como cualquier otro. O podemos considerarnos como agentes, como pensadores de nuestros pensamientos y originadores de nuestras acciones. [...] [Como objetos de estudio teórico] nos vemos a nosotros mismos como totalmente determinados por las fuerzas naturales, como meros sujetos de nuestras experiencias. Sin embargo, como agentes, nos vemos como libres y responsables, como autores de nuestras acciones y *líderes* de nuestras vidas. Cuando miramos nuestras acciones desde el punto de vista teórico, nuestra preocupación es su explicación y predicción. Cuando las vemos desde el punto de vista práctico, nuestra preocupación es su justificación y elección. Esto es lo que las *convierte*, a nuestros ojos, en acciones y elecciones propias y no en acontecimientos que nos ocurren. De hecho, sólo desde el punto de vista práctico pueden distinguirse las acciones y elecciones del mero "comportamiento" determinado por leyes biológicas y psicológicas”. (1989: 120 [Paréntesis mío])

De modo que, si nos fijamos ahora en esta perspectiva práctica, según esta autora, la perspectiva de Parfit tendría otras carencias, la que se relacionan con el punto de vista *pasivo* que adopta el autor al momento de considerarnos como *personas*. Según Korsgaard, esta perspectiva es incompatible con una manera práctica de entendernos en tanto tales. Esta pensadora destaca que todos los experimentos de Parfit son una muestra del carácter pasivo de los sujetos involucrados en dichos experimentos, quienes son intervenidos por cirujanos o mecanismos tecnológicos. No obstante, también es importante analizar *quién activa* o *quién decide activar* el mecanismo en cada caso, puesto que “las historias podrían afectarnos de forma diferente si imagináramos los cambios iniciados por la propia persona, como resultado de su propia elección” (Korsgaard, 1989: 123).

Ahora bien, Korsgaard parece estar de acuerdo con los resultados de Parfit en el ámbito teórico, a saber, con que “no hay ningún hecho que fundamente la identidad personal, y acepta tanto su tesis de la indeterminación como su reduccionismo radical” (Gutzeit, 2013:

7). Más bien, el problema parece estar cuando nos consideramos como *agentes autónomos*, puesto que esto exige que uno se considere a sí mismo *como uno y el mismo agente permanente*, como existente por encima de sus diversas creencias, deseos, carencias y necesidades, y como posiblemente responsable de las consecuencias futuras de sus acciones actuales. Esta apelación a la postura práctica establece la importancia de la identidad personal, así lo afirma Korsgaard, a pesar de la verdad del reduccionismo radical de Parfit (cf. Korsgaard 1996a, 369-380).

Con la exposición del pensamiento de Korsgaard en esta sección, no quiero que este relato se interprete como concordante con mi posición, puesto que, por una parte, rebasa el ámbito en el que pretenden ser válidos los resultados de esta investigación y, por otra parte, implicaría considerar con anterioridad si el concepto de persona expuesto aquí coincide con lo presentado por Kant en su filosofía práctica, e incluso, sería necesario evaluar si la exposición de la postura de Kant al margen de *Crítica de la razón pura*, puede conciliar dicha noción de persona (cf. A361 ss.) con la manera como justamente la caracteriza en otra obras como, por ejemplo, la *Critica de la razón práctica*, donde la vincula más bien con un ámbito *práctico-moral* (2011b: 87). De forma tal que cabría la reflexión de si el tratamiento que realiza en dicho ámbito tiene un carácter independiente del teórico o bien, solo es legítimo hablar de *persona* en el ámbito moral y no es nada con independencia de esto.

La presente exposición no se propuso resolver estos problemas, pero tengo en cuenta que todo lo expuesto en esta sección persiste como problema y que, una investigación que quisiera continuar con lo presentado aquí, tendría que hacerse cargo de éstos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Adickes, Erich (1889) *Kant's Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Mayer & Muller
- Allison, Henry (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Ameriks, Karl (2000) [1982], *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press; second edition 2000. doi:10.1093/0198238975.001.0001
- Aristóteles (1997) *Física*. Madrid: ALMA MATER.
- _____ (1998). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- Bayne, Tim & David J. Chalmers, 2003, "What is the Unity of Consciousness?", in Cleeremans 2003: chapter 1, pp. 23–5. doi:10.1093/acprof:oso/9780198508571.003.0002
- Belzer, Marvin, (1996) "Notes on Relation R," *Analysis*, 56: 56–62.
- _____ (2005) "Self-Conception and Personal Identity: Revisiting Parfit and Lewis with an Eye on the Grip of the Unity Reaction," *Social Philosophy & Policy*: 126–164.
- Borges, Jorge Luis (1960). *El Hacedor*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Brook, A. (1994) *Kant and the Mind*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- _____ (2000), "Unity of Consciousness: What it is and Where it is Found", *Proceedings of the 22nd Annual Conference of the Cognitive Science Society*, New York: LEA, pages 68–70.
- _____ (2001), "Kant, Self-Reference and Self-Awareness", in Brook & DeVidi 2001: 9–30.
- _____ (2005), "Kant, Cognitive Science, and Contemporary Neo-Kantianism", *Journal of Consciousness Studies*, 11(10–11): 1–25.
- Brook, Andrew and Julian Wuerth (2020) "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/kant-mind/>>.

- Brook, Andrew y Paul Raymont (2017) "The Unity of Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entradas/conciencia-unidad/>>.
- Brook, Andrew & Richard C. DeVidi (eds.) (2001) *Self-Reference and Self-Awareness*, Amsterdam: John Benjamins.
- Brook, Andrew & Paul Raymont (2006) "Unity of Consciousness", *Proceedings of the 28th Annual Conference of the Cognitive Science Society*, New York: LEA, pp. 1056–1061.
- Butler, J. (1736) *The Analogy of Religion*, Primer apéndice, reeditado en Perry (1975)
- Cassam, Quasim (1997) *Self and World*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1989) "Kant and reductionism". *The Review of Metaphysics*, Sep., 1989, Vol. 43, No. 1 (Sep., 1989), pp. 72-106
- Cohen, S. Marc and C. D. C. Reeve (2020) "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-metaphysics/>>.
- Córdoba, Mariana (2017) "Identidad personal". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal
- Descartes, René. (1964-1974). *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam & P. Tannery, eds. Paris: J. Vrin.
- _____ (2014) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Düsing, Klaus (2002) *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa*, en *Azafea. Rev. filos.* 4, 2002, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. pp. 97-121
- Evans, Gareth (1982) *The varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Fichte. J. G. (1997) [1797] *Primera y Segunda introducción de la Doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Editorial Tecnos.

- Frankfurt, H. (1988) “The importance of What We Care About” In *Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freitag, Wolfgang y Kraus, Katharina (2020) “An expressivist interpretation of Kant’s “I think””: NOÛS. pp. 1–23. DOI: 10.1111/nous.12350
- Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan (2013) *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial
- Gazzaniga, Michael (1967) “The Split Brain in Man” in *Scientific American* Vol. 217, No. 2, pp. 24-29
- Gutzeit, Zoe (2013) Kantian Themes in the Controversy over Personal Identity: Reflections on the Kantian-inspired Reactions to Parfit, Iyyun: *The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: רבעון פילוסופי*, January 2013, כרך 62 (January 2013), pp. 3-27
- Hegel, G.W.F. (2010) *Fenomenología del espíritu*, Abada: Madrid.
- Heidegger, Martin (2010) *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta: Madrid.
- Henrich, Dieter (1989) “Kant’s Notion of a Deduction,” in Förster 1989, pp. 29–46. Reeditado en Cabrera, Isabel (2007) *Argumentos trascendentales*. Mexico D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas UNAM. pp. 395-416
- _____ (1994) “La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant”, en: Dulce María Granja (coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos.
- Hobbes, Thomas (1911 [1655]), *De Corpore*. Edición de Sir William Molesworth. Oxford 1911.
- Hume, David (2000 [1739]) *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.
- James, William, 1890, *Principles of Psychology*, Vol. 1. London: Macmillan
- _____ (1909), “A Pluralistic Universe”, in *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*, Gloucester, MA: P. Smith, 1967.
- Jáuregui, C. (2008) *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Bs. As. Prometeo Libros.

- Kant, Immanuel (1999) *Prolegómenos a toda metafísica futura que ha de presentarse como ciencia (Prol.)*. Madrid: Istmo.
- _____ (2011a) *Crítica de la razón pura (KrV)*. Mexico D.F.: FCE.
- _____ (2011b) *Crítica de la razón práctica (KpV)*. Mexico D.F.: FCE.
- Kitcher, Philip, (1981) 'How Kant Almost Wrote 'Two Dogmas of empiricism,' *Philosophical Topics*, 12: 217–49.
- _____ (1984) "Kant's Real Self." In A. W. Wood (ed.), *Seifand Nature in Kant's Kant's Philosophy*, 113-147. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Korsgaard, Christine (1996a) "Unity of Agency and Personal Identity: A Kantian Response to Parfit." *Philosophy and Public Affairs* 18/2:101-132. Reprinted in her *Creating the Kingdom of Ends*, 363-398. Cambridge: Cambridge University Press
- _____ (1996b) *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press
- _____ (1989) "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit," *Philosophy and Public Affairs* 18: 101–32
- Locke, John. (2005 [1690]). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: FCE.
- Langton, R. (1998) *Kantian Humility*, Oxford: Oxford University Press.
- Longuenesse, Beatrice (2001) *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the "Critique of Pure Reason"*. New Jersey: Princeton University Press,
- _____ (2017) *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, Oxford: Oxford University Press.
- Mackie (1988) *Problemas en torno a Locke*, Mexico D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas UNAM.

- McLear, Colin, (2020) "Kantian Conceptualism / Nonconceptualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de verano de 2020), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/kant-conceptualism/>>.
- Nozick, Robert (1981) *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 62–71
- Olson, Eric T (2019), "Identidad personal", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de otoño de 2019), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identidad-personal/>>.
- Papineau, David (2021) "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>>.
- Pereboom, Derk, (2019) "Kant's Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-transcendental/>>.
- _____ (1995). "Self- understanding in Kant's Transcendental Deduction," *Synthese*, 103: 1–42.
- _____ (1990) "Kant on Justification in Transcendental Philosophy," *Synthese*, 85: 25–54.
- Paton, H. (1963) *Kant's Metaphysic of Experience*, London: Allen & Unwin.
- Parfit, Derek (1971) *Personal identity*. Reprinted in *Personal Identity*, ed. by J. Perry. Berkeley: University of California Press, 1975.
- _____ (1976) *Lewis, Perry, and what matters*. In *The Identities of Persons*, ed. A. Rorty. Berkeley: University of California Press.
- _____ (2004) *Razones y personas*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Perry, J. (ed.) (1975) *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.
- _____ (1993) "The problem of the Essential Indexical". En *The problema of the essential Indexical and Other Essays*, 33-52. New York: Oxford University Press.
- Prauss, G. (1974) *Kant und das Problem der Dinge an Sich*, Bonn: Grundman.

- Shoemaker, Sydney, 1968, "Self-Reference and Self-Awareness", *The Journal of Philosophy*, 65(19): 555–567; reprinted in Shoemaker 1984a: 6–18.
- _____ (1970) "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7: 269–285.
- _____ (1981) *Las personas y su pasado*. Mexico D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- _____ (1996) "Unity of consciousness and consciousness of unity" en *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 176-200
- _____ (1996) *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2003) "Self Reference and Self- Awareness". In *Identity, Cause and Mind*, 6-19. Oxford: Clarendon Press.
- Rivera, Madrigal, Cabrera y Mercado (2014) "Evolución histórica del concepto fuerza". *Lat. Am. J. Phys. Educ. Vol. 8, No. 4, Dec. 2014*. pp. 1-7.
- Siep, Ludwig. (2015). *El camino de la fenomenología del espíritu*, Barcelona: Antrophos.
- Simian V., R. (2011). "La Existencia y la Fundamentación de la Metafísica". *Ideas y Valores*, 60(147), 113-141. Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36775>
- Smith, Joel (2017), "Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>>.
- Stang, Nicholas F., (2018) "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-transcendental-idealism/>>.
- Strawson, P. (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London and New York: Routledge.

- Suárez, F. (1960) *Disputationes metaphysicae*, Madrid: Gredos.
- Van Eemeren, Frans; Grootendort, Rob (1992) *Argumentación, comunicación y falacias: una perspectiva pragmatológica*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile
- Wiggins, D. (1967) *Identity and Spatio Temporal Continuity*, Oxford: Basil Blackwell
- Wilkes, Kathleen V. (1988) *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. (1956–7) “Personal Identity and Individuation”. Proceedings of the Aristotelian Society 57. Reimpreso en: *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Wittgenstein (2002 [1953]) *Investigaciones filosóficas*. México D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas UNAM.