

**Publicat en *Thémata. Revista de Filosofía*. Vol. 28,  
pàgs: 11-27.  
Sevilla, 2002.**

---

## **"¡PERO SI YO SOY YO!": NEOCARTESIANISMO E IDENTIDAD PERSONAL".**

**Antoni Defez Martín**

### **RESUMEN**

*El presente artículo analiza y critica la concepción neocartesiana del yo. Toma como punto de partida la noción de "ser el poseedor de mis estados de conciencia" como siendo una propiedad autopresente a cada sujeto, y argumenta que esta concepción está condenada a cometer una petitio principii y, así, que puede ser reducida al absurdo. Una atención especial es dedicada a las tesis semánticas de Kripke, las cuales pueden ser contempladas como un elemento que favoreció la aparición de este neocartesianismo en los años setenta.*

### **ABSTRACT**

*This paper analyses and criticizes the neo-Cartesian conception about the self. It takes as starting point the notion of "to be the owner of my states of conscience" as being a self-presenting property to each subject, and argues that this view is condemned to commit a petitio principii and so it can be reduced to absurd. Special attention is paid to Kripke's semantic thesis, which can be considered as an auspicious factor of this neo-Cartesianism in the seventies.*

Como es bien sabido, la concepción cartesiana de las personas fue fuertemente contestada durante el pasado siglo. Importantes ejemplos de ello fueron: la analítica fenomenológico-existencial de M. Heidegger; las críticas wittgensteinianas a la posibilidad de un lenguaje privado y al solipsismo; la psicología conductista; la posición filosófica conocida como conductismo lógico cuyo representante más emblemático fue G. Ryle; la tesis de P.F. Strawson que hacía de la persona un particular básico de nuestro esquema conceptual previo al cuerpo y a la conciencia; o los diversos intentos materialistas de construir una identidad 'mente-cerebro'. No obstante, y pese a esta abrumadora negativa a aceptar la concepción de Descartes, en las últimas décadas surgieron nuevas tentativas de resucitarla. Así, la idea de que

las personas son esencialmente su conciencia -o, si se quiere, que la conciencia es un particular básico- pareció gozar de nuevo de buena salud filosófica.

Podemos rastrear el origen de ello, al menos en parte, en la semántica referencialista defendida por S. Kripke a principios de los 70 y en el realismo metafísico a que ésta parecía dar lugar. Y no porque las tesis de Kripke implicasen inexorablemente la aceptación del cartesianismo, cosa que sería erróneo dar a entender, sino porque tanto el referencialismo semántico como el realismo metafísico son necesarios si uno pretende defender algún tipo de dualismo. En este sentido es posible contemplar los análisis de Kripke como favoreciendo o ayudando a consideraciones abiertamente proclives al cartesianismo, pese a que fueron análisis que tenían el objetivo más amplio de impugnar las semánticas del sentido, dominantes en aquella época, así como las posturas anti-realistas que parecían poder derivarse de ellas<sup>1</sup>. Pues bien, nuestro objetivo aquí será doble: primero nos ocuparnos del citado resurgimiento del cartesianismo respecto del problema del yo intentando mostrar que es una posición inaceptable; en segundo lugar, y teniendo en cuenta las salvedades y matizaciones indicadas, pondremos en relación este resurgimiento con las tesis kripkeanas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para la cuestión de si la semántica de Kripke favorece o depende de tesis metafísicas, como el esencialismo o el realismo metafísico, o si se trata de una investigación independiente de cualquier posición metafísica vid., Stalnaker, R. (1997).

<sup>2</sup> Desde luego Kripke no sería el único responsable. En realidad, en los círculos anglosajones a partir de los 70 se experimentó un resurgimiento de lo que podríamos llamar 'una filosofía con sujeto' en contra de lo que el estructuralismo proclamara y la filosofía analítica practicara -la muerte del sujeto. Efectivamente: en contra de la tendencia dominante a favor de análisis conductuales (bien en la formulación conductista skinneriana o bien en la formulación como praxis social del segundo Wittgenstein), con el tiempo fue ganando terreno la tendencia claramente filocartesiana de considerar que la descripción física (química, biológica, conductual...) de la realidad no agota todo el ámbito de la Objetividad. Así, el neocartesianismo ha venido a reclamar, de nuevo, un trozo de objetividad para la supuesta naturaleza irreductible de lo mental y del yo. Otro buen ejemplo de esta nueva 'filosofía con sujeto', pero sin tener necesariamente consecuencias en favor del dualismo, sería la Teoría Causal del Conocimiento, la cual no hace del problema central de la reflexión epistemológica el análisis del conocimiento considerado como una estructura de enunciados tal y como lo consideraron el primer Wittgenstein, el positivismo lógico, el falsacionismo popperiano e incluso Quine; tampoco, como una estructura más o menos abierta y borrosa de creencias y praxis social, como hiciera el segundo Wittgenstein. Por el contrario, para los representantes de la Teoría Causal lo relevante a ser analizado y explicado es la estructura realmente exhibida por un sistema individual -es decir, de un sujeto- de creencia justificada o de conocimiento.

\*

Entre los responsables del resurgimiento del cartesianismo cabe citar, por ejemplo, a Th. Nagel y seguidores suyos como G. Madell o J. Foster [Nagel (1983 y 1986), Madell (1991) y Foster (1991)], y también autores como R. Chisholm, J.L. Mackie, C. McGinn o Z. Vendler [Chisholm (1976 y 1981), Mackie (1980), McGinn (1982) y Vendler (1984)]. En general lo que todos ellos vienen a afirmar es que el yo es captado epistemológicamente como una propiedad y no como una sustancia. En concreto: la propiedad autopresente (*self-presenting*) de 'ser el poseedor de mis estados de conciencia' que se manifiesta en la propiedad autopresente que tienen mis estados de conciencia de ser míos. De esta manera, cada uno de nosotros sería consciente de ser un yo (de ser un poseedor de estados de conciencia) y de ser un yo mismo a lo largo del tiempo (de ser un poseedor de estados de conciencia a lo largo del tiempo) por el hecho de ser consciente de ser el poseedor de sus propios estados de conciencia. O al revés: mis estados de conciencia son míos, y mi yo no es otra cosa que el ser consciente o ser el poseedor de mis estados de conciencia.

Esta concepción del yo descansa sobre el presupuesto epistemológico siguiente: en mis estados de conciencia -mis estados autopresentativos- tomo conciencia de mí mismo (estoy familiarizado conmigo mismo) de una manera inmediata e incorregible como su poseedor, de la misma manera que tomo conciencia de mis estados de conciencia de forma inmediata e incorregible, en tanto que autopresentativos. Aquí, claro está, 'ser consciente' y 'ser el poseedor' serían dos maneras de decir lo mismo: por ejemplo, tener (poseer) un dolor de muelas y ser consciente de un dolor de muelas son una y la misma cosa<sup>3</sup>. Ahora bien, este

---

<sup>3</sup> Sin duda, desde esta perspectiva 'tener un dolor' no es estrictamente tener algo en la mente, es decir, el dolor no

presupuesto conduce a la tesis de que la propiedad de 'ser yo' ('ser el poseedor de mis estados de conciencia') y la propiedad de 'ser yo mismo a lo largo del tiempo' ('ser el poseedor de mis estados de conciencia a lo largo del tiempo') son epistemológicamente privadas, ya que son propiedades autopresentes que no descansan en ningún criterio público e intersubjetivo. Se trata, por el contrario, de propiedades que sólo cada uno de nosotros puede poseer en su propio caso, y que, además, sólo cada uno de nosotros puede conocer en su propio caso. Nadie distinto a mí puede poseer mis estados de conciencia, ni tampoco conocerlos de la manera como yo los conozco. Igualmente, nadie distinto de mí puede identificarme como yo me autoidentifico: yo me identifico a mí mismo introspectivamente *desde dentro* como el poseedor de mis estados de conciencia; los otros sólo podrán identificarme *desde fuera* mediante rasgos de mi cuerpo o de mi conducta<sup>4</sup>.

Ahora bien, esta perspectiva está condenada a cometer una *petitio principii*, tanto respecto de la de la individuación del yo -es decir, el problema de qué hace que cada cual sea el yo que es y no otro distinto-, como respecto de la identidad de cada yo a lo largo del tiempo. En ambos casos nos vemos obligados a apelar al criterio de la posesión de los estados de conciencia; sin embargo, tal apelación nos encierra en un círculo vicioso. Por un lado, es el

---

cuenta como un contenido de la mente a ser reconocido por una actividad mental externa al dolor -un percibirse del dolor. Por el contrario, 'tener un dolor' consistiría en una vivencia única en la que la conciencia del dolor y el dolor son una y la misma cosa.

<sup>4</sup> Presentadas así las cosas parecería que el solipsismo y la privacidad del lenguaje debieran ser corolarios aceptados del neocartesianismo. Sin embargo, éste no tiene por qué ser el caso. En primer lugar, es generalmente aceptada la crítica wittgensteiniana a la posibilidad del lenguaje privado, haciéndose no obstante una distinción entre el significado -uso- de los conceptos mentales que sería público e intersubjetivo y la referencia de estos predicados que sí sería privada (vid. *infra* Nota 9). En segundo lugar, para los autores que estamos comentando, en general, tanto el yo como los estados mentales son realidades objetivas, aunque sus cualidades fenomenológicas -que son sus cualidades objetivas- sólo sean accesibles subjetivamente. Por último, debemos tener en cuenta que en el neocartesianismo el planteamiento metodológico no es el mismo que el de Descartes. Si para éste último, el yo era la realidad primera desde la cual debía ser reconstruida la certeza respecto de toda otra realidad -por ejemplo, la realidad de las otras mentes y la realidad corporal-, para el neocartesianismo el yo y los estados mentales son el excedente ontológico que la concepción materialista y conductista del mundo no puede explicar, es decir, aquella esfera de lo objetivo que, como decíamos antes, se resiste a una reducción en términos físicos y conductuales. En consecuencia, mientras que para el cartesianismo clásico la intersubjetividad era el punto de llegada y, por ello, algo problemático, para el neocartesianismo la intersubjetividad es lo primero y no encierra ninguna problematicidad.

hecho de que mis estados de conciencia sean míos, y no de otro, lo que me individua e identifica en el tiempo como el poseedor que soy -y, por tanto, como una conciencia distinta a la de los otros; pero, por otro lado, aquello que individua a mis estados de conciencia como míos, y no de otro, no puede ser otra cosa que ser el poseedor que soy. Efectivamente: mis estados de conciencia pueden ser cualitativamente idénticos a los de otras conciencias; sin embargo, lo que los hace míos -numéricamente míos- es simplemente el hecho de ser míos. Pero, ¿cómo entonces explicar que son míos? Apelar al yo que supuestamente soy no parece que solucione mucho si éste debe ser explicado, a su vez, en función de mis estados de conciencia. Dicho de otro modo: nada se explica si afirmamos que aquello que me tiene que identificar como mi conciencia ya lo debo identificar como mío, pues esto mío únicamente lo puedo identificar como mío si yo ya lo identifico como propio de mi conciencia.

Repitémoslo: desde esta perspectiva, yo me identifico a mí mismo -es decir, me identifico como 'el poseedor de mis estado de conciencia'- y me reidentifico a mí mismo como siendo yo mismo a lo largo del tiempo -es decir, me identifico como 'el poseedor de mis estados de conciencia a lo largo del tiempo'- en la medida en que mis estados de conciencia son míos, es decir, en tanto que de una forma inmediata e incorregible me es autopresente ser el poseedor de mis distintos y sucesivos estados de conciencia. Sin embargo, los estados de conciencia que son míos son míos, y no de otro, sólo porque los poseo, es decir, porque los conozco como míos. Y, así, son mis estados de conciencia los que me individualizan como su poseedor y, a la vez, es mi ser su poseedor (conocerlos como míos) lo que individua y hace míos a mis estados de conciencia. Haciendo una broma, podríamos decir que esta respuesta al problema de la identidad personal viene a parar, en el fondo, a la exclamación tan poco iluminadora "*¡pero si yo soy yo!*", la cual es una variante de la también poco explicativa

exclamación "*¡pero si lo mío es mío!*"<sup>5</sup>.

Como vemos, en esta reformulación del cartesianismo la identidad personal no vendría explicada a partir de la existencia de sustancias pensantes permanentes en el tiempo que serían numéricamente distintas, aunque cualitativamente semejantes en tanto que polos de conciencia. Por el contrario, la identidad personal -y, así, la diversidad personal- tienen ahora como criterio de distinción numérica la propiedad autopresente de 'ser el poseedor de estados de conciencia'. Con todo, esta perspectiva merece el calificativo de cartesiana por dos motivos: porque, a pesar de no considerarla como una sustancia sino como una propiedad, hace de la conciencia un particular básico -aquél que primariamente y esencialmente define qué sean las personas y en qué consiste su identidad; y dos: porque hace de la privaticidad y de la incorregibilidad los criterios de lo mental y del autoconocimiento, es decir, al igual que hiciera Descartes dentro del contexto su duda hiperbólica y metódica, también en este caso se ofrece una caracterización meramente epistémica de lo mental y del yo.

Podemos ilustrar la problemática del cartesianismo respecto del yo y las presuposiciones metafísicas y epistémicas sobre las que descansa sirviéndonos de unas observaciones de B. Russell. En 1914 escribía este autor: "*No es impensable el caso de una mente que existiera tan sólo durante una fracción de segundo, contemplara el rojo y dejara de existir a continuación, antes de haber tenido ninguna otra experiencia*"<sup>6</sup>. Como vemos, para

---

<sup>5</sup> En realidad esto sería una variante de un viejo problema, tan viejo como el llamado 'laberinto de Hume' que el propio Hume, no sólo creó, sino que reconoció (vid., Hume, D., (1739), L.I, Parte IV, Sec. VI, págs: 251-263; y Appendix, págs: 633-636) y que ya el obispo J. Butler denunciara en 1736 respecto los análisis de J. Locke. Dicho brevemente: el laberinto consistiría en el hecho que si queremos construir el yo como una serie de percepciones y la identidad personal como una relación entre percepciones que de lugar una serie de percepciones, cómo explicar qué percepciones, de entre todas las posibles, deberán ser tenidas en cuenta como pertenecientes a un yo y no otro sino presuponiendo ya que dichas percepciones pertenecen ya a un yo determinado y no a ningún otro. (Para un tratamiento de esta cuestión vid., Vesey, G. (1974) y Stroud, B., (1977), y para una completa exposición crítica del problema de la identidad personal vid., Sanfélix, (1994)).

<sup>6</sup> Russell, B., (1966), pág: 208.

Debemos señalar que Russell, a diferencia de los neocartesianos actuales y en consonancia con el empirismo

Russell, era conceptualmente posible que una mente o un yo pudiese existir un sólo instante, poseer un único estado de conciencia, reconocerlo, categorizarlo como 'esto es rojo', y luego desaparecer. Esta instantaneidad efímera sería suficiente para poder hablar justificadamente de la individualidad de ese yo y de su contenido. Evidentemente, aquí no estamos tratando con una posibilidad empírica, sino con una posibilidad metafísica: lo que Russell quería decir es que habría sido posible que existiese una única mente que durase sólo un instante y que, en ese instante, esa mente habría sido capaz de tener, reconocer y categorizar su único contenido. O que habría sido posible que existiese una única mente que durase sólo un instante y que, en ese instante, esa mente se autorreconociese como 'el poseedor de su estado de conciencia' —o, si se desea, que fuese idéntica a sí misma y consciente de su identidad—, y luego desaparecer.

Como vemos, según Russell, todo el ámbito de la posibilidad descansaría en dos supuestos: de una parte, en una supuesta independencia epistémica del yo y de lo mental con respecto lo que es público, intersubjetivo y socialmente compartido; de otra, en una supuesta prioridad de lo que el yo sería capaz de conocer incorregiblemente en su propio caso con un conocimiento directo introspectivo. Es decir: la existencia del yo, su identidad y su vida mental no sólo serían independientes de la existencia de los otros yos, del lenguaje y de una forma de vida compartida, sino que además el yo podría saber de su existencia, de su identidad y de su vida mental con anterioridad a conocer —de hecho, sólo problemáticamente— la existencia de los otros, sus identidades y su vida mental. Y no es extraño que Russell haya caracterizado esta posibilidad con la nota de la instantaneidad, ya que sólo lo que sea instantáneo podrá soportar un criterio cartesiano de certeza que es lo propio del conocimiento

---

clásico, no consideró que el yo fuese una propiedad, sino que se mantuvo fiel a la idea que debía ser un objeto simple o un complejo de entidades mentales. De hecho, mantuvo en este respecto una posición vacilante: así mientras que 1912 en *Los Problemas de la filosofía* mantenía la primera de estas opciones, a partir de 1914 defendió la segunda.

directo introspectivo o lo propio de lo autopresente, como diría el neocartesianismo<sup>7</sup>.

Ahora bien, ¿cómo ir más allá de la mera instantaneidad con la ayuda únicamente de recursos epistémicos? Bueno, en realidad, el reconocimiento que cada yo tendría de sí mismo como 'el poseedor de mis estados de conciencia a lo largo del tiempo' sólo necesitaría *ex hypothesi* del reconocimiento por parte del yo de la constancia de la propiedad 'ser el poseedor de estados de conciencia' o, si se quiere, del reconocimiento de que la propiedad 'ser el poseedor de *mi* estado de conciencia' en el instante actual y la propiedad 'ser el poseedor de *mis* estados de conciencia' a lo largo del tiempo son la misma propiedad. De esta manera, el problema de la identificación del sujeto y el problema de la identidad de ese sujeto tendrían su solución a partir de una misma propiedad: la propiedad autopresente de 'ser el poseedor de mis estados de conciencia'. Pero, como hemos indicado anteriormente, es esto precisamente lo que no está garantizado, pues ¿cómo asegurar sin circularidad o sin cometer una petición de principio que la propiedad de ser 'el poseedor de mis estados de conciencia' en el futuro (o en el pasado) y la propiedad de ser 'el poseedor de mis estados de conciencia' en el instante presente son la misma propiedad? En realidad, de tener razón Russell, esta propiedad podría durar sólo un instante, y como su caracterización únicamente puede ser epistémica entonces no hay manera de garantizar la identidad en el tiempo.

Decíamos que el precio que paga el neocartesianismo es el de ser una teoría no-explicativa, dada la circularidad en que incurre en su planteamiento epistémico. Sin embargo,

---

<sup>7</sup> Sin duda, esta posibilidad metafísica que presenta Russell -y que creo que debería denominarse 'el mito de la instantaneidad'- es lo que constantemente hay detrás de su epistemología y ontología atomistas y, muy en especial, detrás de su distinción entre conocimiento directo y por descripción, su teoría de los particulares egocéntricos y de su concepción de los nombres lógicamente propios. En concreto, este mito de la instantaneidad permitiría no sólo la existencia de un yo o de una mente que durase sólo un instante metafísico, sino también la posibilidad de un único acto de conocimiento -un caso de conocimiento directo- sin dejar por ello de ser cognitivo, un lenguaje con sólo una palabra -un caso de 'esto'- sin dejar por ello de tener significado, y un mundo con un único objeto enfrentado al yo -por ejemplo, un caso de rojo- sin dejar por ello de ser identificable.



no acabarían aquí las dificultades. Si el criterio que tenemos para determinar la existencia, la esencia y la identidad en el tiempo de un yo es simplemente la propiedad autopresente de 'ser el poseedor de estados de conciencia', entonces todos los hipotéticos yos existentes, respecto de su esencia, deberán ser idénticos entre sí: todos son esencialmente 'poseedores' o 'conciencias', y nada esencial los puede diferenciar. Así, en tanto que yos, todos seríamos cualitativamente idénticos, y nada nos podría hacer numéricamente diferentes, a no ser que quisiéramos utilizar otra exclamación poco iluminadora como, por ejemplo, "*¡pero si cada cual es cada cual!*". Ahora bien, una teoría filosófica de las personas debe hacer posible explicar no sólo en qué consiste su identidad, sino también en qué reside su distinción, pues lo que hace a una persona idéntica a sí misma, debe ser a la vez lo que la hace diferente a las otras. El neocartesianismo, sin embargo, al dar la espalda a los criterios públicos y intersubjetivos no sólo deja inexplicadas las identidades, sino que como vemos también destruye las diferencias.

Sin duda, el neocartesianismo siempre puede intentar una respuesta a estas dificultades. Así, respecto al problema de la identidad, puede abandonar el terreno de lo epistémico y pretender que la identidad viene garantizada ontológicamente, pongamos por caso y como hizo Descartes, por la existencia y la duración en el tiempo de cosas pensantes creadas por dios. A su vez, respecto al problema de explicar las diferencias podría mantener a distancia los conceptos de yo y persona, es decir, diferenciar entre la conciencia que cada uno es y el conjunto de rasgos personales que cada cual posee. Así la persona que soy sería una condición ni necesaria ni esencial del yo que soy y, por ello, mi identidad personal y mi identidad como yo serían asuntos distintos. Con todo, continuaría en pie la cuestión de explicar qué hace que los diversos yos sean distintos entre sí, a no ser que el neocartesiano repita su "*pero si yo soy yo (y no otro)*" o un "*¡pero si cada cual es cada cual!*", pero ahora, como en el caso anterior,

haciendo pie en la ontología. Sin embargo, estos movimientos no serán, a buen seguro, del agrado de los neocartesianos, ya que implican abandonar la perspectiva epistémica y abrazar una ontología *ad hoc*. En suma: el neocartesianismo parece estar atrapado por la circularidad: o presupone epistémicamente o presupone ontológicamente aquello que debería explicar.

\*

Y pasemos ahora a la consideración de la otra parte de la intención que animaba este escrito. Tal y como decíamos al principio detrás de algunas formulaciones del neocartesianismo es posible descubrir el peso de las concepciones del referencialismo semántico y del realismo metafísico. Consideremos, por ejemplo, la teoría de los designadores rígidos y la teoría de la identidad de Kripke<sup>8</sup>. Analicemos, en primer lugar, ésta última. En "*Identity and Necessity*" podemos leer:

- (i)  $(x)(y)(x = y) \rightarrow (Fx \rightarrow Fy)$ ;
- (ii)  $(x) \Box (x = x)$ ;
- (iii)  $(x)(y)(x = y) \rightarrow [\Box (x = x) \rightarrow \Box (x = y)]$ ;
- (iv)  $(x)(y) [(x = y) \rightarrow \Box (x = y)]$ .

Con palabras: (i) para cualesquiera objetos  $x$  e  $y$ , si  $x$  es idéntico a  $y$ , entonces si  $x$  posee la propiedad  $F$ , también  $y$  la poseerá; (ii) para cualquier objeto  $x$ , es necesario que  $x$  sea idéntico a sí mismo; (iii) para cualesquiera objetos  $x$  e  $y$ , si  $x$  es idéntico a  $y$ , entonces si es necesario que  $x$  es idéntico a  $x$ , dado que toda propiedad  $F$  de  $x$  también lo es de  $y$ , entonces es necesario que  $x$  es idéntico a  $y$ ; y (iv) para cualesquiera dos objetos  $x$  e  $y$ , si  $x$  es idéntico a  $y$ , entonces es necesario que  $x$  es idéntico a  $y$ . Pues bien, a partir de aquí Kripke concluye que si hay identidad entre dos designadores rígidos -dos expresiones referenciales que designan el

---

<sup>8</sup> Algunos de los representantes del neocartesianismo han reconocido la importancia que pueden tener los análisis de Kripke respecto a sus posiciones como, por ejemplo, Z. Vendler (vid., Vendler (1984), pág: 36 y ss) y T. Nagel (vid., Nagel (1986), págs: 37-43).

mismo objeto en todo mundo posible-, entonces el enunciado que expresa esta identidad será un enunciado de identidad necesaria. Dicho de otra manera: si hay identidad entre dos expresiones que designan el mismo objeto en función de su(s) propiedad(es) esencial(es), entonces el enunciado que expresa esta identidad será un enunciado de identidad necesaria.

Kripke aplica este argumento a un gran diversidad de expresiones referenciales, pero para nuestros propósitos sólo nos interesan los nombres propios de persona y los predicados mentales. En ambos casos la opinión de Kripke es que nos encontramos ante propiedades: en el primero, el origen genético de la persona de la cual hablamos; en el segundo, la propiedad fenomenológica -el qualia- de la cual cada sujeto es consciente y tiene vivencia en sí mismo. Así las cosas, cada uno de nosotros sería necesariamente idéntico al organismo que posee un determinado código genético, pues ésta es nuestra propiedad esencial presente en todo mundo posible en que existamos. Y respecto de los predicados mentales la situación no sería diferente: lo designado por cada predicado mental es esencialmente aquello de que cada cual tiene experiencia, es decir, la realidad fenomenológica correspondiente: por ejemplo, 'dolor' es necesariamente idéntico a la 'sensación de dolor' o a la 'posesión del dolor'. En todo mundo posible 'dolor' designará la misma realidad: la vivencia del dolor; o alternativamente: en todo mundo posible la propiedad esencial del dolor es la misma sensación de dolor.

No hace falta decir que esta concepción de los predicados mentales conduce a la tesis de la privaticidad epistemológica de los estados de conciencia. Y ello sin ir necesariamente en detrimento del carácter público e intersubjetivo de las reglas de uso de los predicados mentales. Si la propiedad esencial del dolor es la sensación del dolor, entonces sólo podremos saber a partir de nuestro propio caso -de nuestra experiencia dolorosa- qué es el dolor o a qué refiere la palabra 'dolor'. Por contra, para el resto de personas, sólo podremos inferir

inductivamente que sienten dolor o a qué refiere la palabra 'dolor' en su caso<sup>9</sup>.

Y ¿qué sucede con el problema de las personas y su identidad? Como hemos visto, Kripke considera que cada persona es, al menos en parte, necesariamente idéntica a su código genético, esto es, que cada uno de nosotros en cualquier mundo posible o a través de cualquier cambio posible siempre seremos quienes somos en función de nuestro código genético. Kripke, por tanto, se aparta en este punto del cartesianismo, ya que abraza una posición materialista. Esto, sin embargo, no tendría por qué ser una conclusión obligada. Veámos por qué. Kripke acaba su *Naming and Necessity* escribiendo a pie de página:

Si tuviésemos una idea clara del alma o de la mente como una entidad espiritual independiente, subsistente, ¿por qué ésta debería de tener alguna conexión necesaria con objetos materiales concretos como un óvulo o un espermatozoide? Un dualista convencido puede pensar que mi tesis sobre óvulos y espermatozoides son una petición de principio contra Descartes. Yo tendería a argumentar de otra manera: que el hecho de que me sea difícil imaginarme teniendo como origen otro óvulo y otro espermatozoide distintos de mi origen real indica que no tenemos una concepción clara del alma o del yo<sup>10</sup>.

Pues bien, dado que el problema parece depender de lo que podamos imaginar o concebir, un dualista convencido podría replicar que sí disponemos de dicha concepción del yo. Es más, un dualista convencido podría aceptar la totalidad de las tesis kripkeanas sobre la referencia y la identidad y, sin embargo, disentir de las opiniones de Kripke sobre el problema

---

<sup>9</sup> Como decíamos antes, es posible aceptar la crítica wittgensteiniana a los lenguajes privados y, no obstante, todavía mantenerse en el dualismo cartesiano. En este sentido, el caso de Kripke es ejemplar (vid., Kripke (1982)). Otra cosa, sin embargo, es que se haya entendido bien la crítica de Wittgenstein. En opinión de Kripke, el argumento wittgensteiniano se basaría en un escepticismo respecto de la memoria: el privaticista no podría mantener sus pretensiones porque, al tener que fiarse sólo de su memoria para asegurar la continuidad de significado de los predicados mentales, debería explicar cómo es que la memoria no falla, pues desde su proceder 'estar correcto' y 'parecer correcto' serían equivalentes. Este es el motivo por el que, según Kripke, tendría razón Wittgenstein al exigir criterios públicos de corrección lingüística. Ahora bien, en contra de Kripke, hemos de decir que éste no es el fondo de la crítica wittgensteiniana. Por el contrario, para Wittgenstein, el privaticista ni siquiera podría comenzar y, por tanto, no podría verse en la tesitura de confiar o dudar de su memoria. Y es que ni siquiera podría aislar, sin el concurso de un lenguaje público, las supuestas entidades mentales que supuestamente serían referidas por los predicados mentales. Y es que para ello necesitaría de definiciones ostensivas, pero éstas no pueden funcionar sin el transfondo del mismo lenguaje. Dicho en otros términos: para Kripke existe *per se* el mundo de lo mental que es lo designado mediante las expresiones del lenguaje público; para Wittgenstein, por contra, lo mental no sólo no mantiene una relación de designación con el lenguaje público, sino que además su estructuración depende de nuestro lenguaje de lo mental que es público. No hay, por tanto, una objetividad *per se* de lo mental, ni tiene sentido intentar describirla o nombrarla. Ésta es la consecuencia del argumento wittgensteiniano contra los lenguajes privados, el cual podría ser interpretado como un argumento trascendental -los lenguajes privados son *a priori* y conceptualmente imposibles- y no un como argumento

del yo. De hecho, podría incluso aceptar las tesis kripkeanas sobre el origen genético de las personas y afirmar que en este respecto hay que tener en cuenta que Kripke trata el origen genético como una propiedad esencial (necesaria) de las personas dentro del análisis de los criterios de identidad de objetos y propiedades físicas. Y, así, que nada hay que objetar a la idea de que las personas, en tanto que objetos físicos -es decir, en tanto que cuerpos-, tengan como propiedad necesaria un determinado código genético. Ningún cartesiano se negaría a someterse a una prueba de paternidad vía el ADN bajo el pretexto de su metafísica dualista.

Ahora bien, respecto de la identidad de las personas entendidas como yos las cosas cambiarían: pese a que Kripke rechaza el cartesianismo, el dualista convencido puede hacer una lectura de Kripke que de pie al neocartesianismo. Así, podría afirmar: si 'dolor' es un designador rígido de la sensación de dolor, entonces 'yo' también puede ser tratado sin dificultad como un designador rígido que refiera en todo mundo posible a la propiedad de ser el poseedor de mis estados mentales. Dicho de otra manera: cada uno de nosotros, no en tanto que objeto físico, sino en tanto que sujetos de conciencia o yos, seríamos conciencias poseedoras, y lo seríamos de una forma necesariamente idéntica. En todo mundo posible, o bajo cualquier circunstancia, seríamos necesariamente idénticos a la propiedad autopresente de 'ser el poseedor' de nuestros estados de conciencia. Pues bien, esta relectura o reinterpretación de las tesis de Kripke es precisamente algo que Kripke parece poner fácil al afirmar, otra vez a pie de página, pero ahora al final de *Identity and Necessity*:

El argumento cartesiano más simple quizás puede ser restablecido de la siguiente manera: Sea 'A' un nombre (designador rígido) del cuerpo de Descartes. Entonces Descartes afirma que, dado que él podría existir incluso cuando A no existe,  $\Box$  (Descartes  $\neq$  A), entonces Descartes  $\neq$  A. Aquellos que lo han acusado de cometer una falacia modal ha olvidado que 'A' es rígido. Su argumento es válido, y su conclusión es correcta, a condición de que sea aceptada su (tal vez dudosa) premisa. Por otro lado, aceptando que Descartes cesa de existir con su muerte, "Descartes  $\neq$  A" puede ser establecida sin el uso de un argumento modal; pues si es así, no

---

empírico, como parece pensar Kripke al hacer recaer todo el peso del argumento en la falibilidad de la memoria.  
<sup>10</sup> Vid., Kripke, (1972), pág: 155.

hay duda que *A* sobrevivió a Descartes cuando *A* era un cadáver. Así *A* tiene una propiedad (existir en un tiempo determinado) que Descartes no posee (...) Entonces la mera no-identidad puede ser una débil conclusión (...) Sin embargo el argumento cartesiano modal seguramente puede ser desarrollado también para mantener conclusiones relevantes más fuertes<sup>11</sup>.

Y ¿cuáles pueden ser estas conclusiones relevantes más fuertes? Kripke no lo indica, pero no es difícil imaginar qué diría un cartesiano. Si consideramos la palabra ‘yo’ como un designador rígido que Descartes usaba para hablar de sí mismo, y ya que ‘A’ es otro designador rígido que refiere al cuerpo de Descartes, entonces “ $\Box$  (yo  $\neq$  A)”, es decir, es una verdad necesaria que yo no soy mi cuerpo. O dicho de otra manera: no hay identidad entre el yo de cada cual y su cuerpo, pues si hubiese identidad ésta debería ser necesaria, esto es, no sería una mera no-identidad, una no-identidad contingente<sup>12</sup>.

Pero volvamos ahora al argumento kripkeano de la identidad necesaria, que es el argumento sobre el cual penden sus conclusiones sobre las personas y los estados mentales. Como puede apreciarse en (i) - (iv), Kripke utiliza las nociones de identidad y de identidad necesaria en un sentido meramente formal o lógico. Sin embargo, no se ocupa de analizar en qué consistirán esas identidades en concreto para cada tipo de objeto, ni en relación a los intereses y a los contextos respecto de los cuales determinamos las identidades. Kripke se limita a indicar qué rasgos formales debe tener la identidad necesaria para poder satisfacer las exigencias formales de la lógica modal. Ahora bien, no parece recomendable hablar de la identidad de forma no específica si estamos tratando con entidades determinadas, pues cada tipo de entidad puede tener su tipo de identidad, y lo que sea su tipo de identidad estará en función de cómo estemos dispuestos contextualmente a considerar cada identidad. Pues bien, al no tener en cuenta esto y al reducir la identidad a su mero tratamiento formal, Kripke lleva a

---

<sup>11</sup> Vid., Kripke (1971), pág: 101.

<sup>12</sup> Seguramente quien por primera vez vio que el argumento de Kripke podría servir para reintroducir el dualismo cartesiano respecto del problema del yo fue G.E.M. Anscombe (vid., Anscombe (1975)).

cabo una maniobra que desdibuja la noción de identidad<sup>13</sup>.

Ahora bien, cuando se lleva a cabo una maniobra como ésta algo sale beneficiado. Efectivamente: en el caso de neocartesianismo lo que sale beneficiado es nuestra intuición ordinaria de la identidad personal. Podríamos decir que lo que sale beneficiado es nuestra intuición pre-teorética de la identidad personal. Pero esto ya sería conceder demasiado: nuestra intuición ordinaria sobre la identidad personal no es pre-teorética sino teorética, pertenece ya a un determinado esquema conceptual. Y ésta consiste en pensar las personas como entidades o realidades duraderas que tienen una identidad determinada y absoluta -como diría Kripke, una identidad necesaria. Sin embargo, y como decimos, ésta intuición ya está cargada de teoría. Por ello, tiene el valor que puede tener: en principio, no más de lo que vale cualquier otra intuición sobre las personas y sus identidades. Con todo, no podemos negar que esta intuición es nuestra intuición ordinaria. Ahora bien, no negar este hecho no supone que aceptemos lo que nos dice nuestra intuición. Pues, así como podemos aceptarlo y darle carnes filosóficas como hacen los cartesianismos, también podemos desenmascarar lo que afirma. Y esto último debe consistir tanto en ofrecer una interpretación alternativa y mejor de las personas y de sus identidades –problema conceptual-, como en elaborar una explicación de por qué nos parece que las personas son una realidades duraderas que gozan de una identidad determinada y absoluta –explicación causal.

De ambas cuestiones diré poco, pero lo suficiente como para que se vea cuál creo que

---

<sup>13</sup> Podemos entender mejor la maniobra de Kripke reconsiderando su tratamiento de la identidad necesaria. Así, mientras que en (ii)  $\neg(x) \Box(x = x)$ - la identidad es tratada como un predicado formal y, por ello, empíricamente irrelevante, en (iii)  $\neg(x) (y) (x = y) \rightarrow [\Box(x = x) \rightarrow \Box(x = y)]$ - la identidad es tratada como una  $F$  cualquiera, es decir, como estando al mismo nivel que cualquier propiedad empírica. Sin duda alguna, la lógica tiene sus derechos y puede tratar la identidad como lo hace. Lo que no está claro, sin embargo, es que una metafísica de la identidad deba circunscribirse únicamente a un tratamiento formal de la identidad. La lógica, modal o no, se conforma con decir que si 'A no es B' es porque 'A es A (y no B)', pero ello dice poco, o más bien nada, sobre que hace qué A sea A y no B.

es el camino a seguir. Respecto a lo que son las personas y sus identidades lo siguiente: que las personas son organismos biológicos socializados y aculturizados que se encuentran en procesos siempre abiertos de cambio y que, por tanto, tienen siempre una identidad contingente, relativa, efímera e inconclusa. No existiría, por tanto, nada semejante a 'el criterio' de la identidad personal<sup>14</sup>. Es más, y como consecuencia de lo anterior, no todas las personas tienen por qué ser igualmente idénticas a sí mismas en tiempos diferentes: de hecho, ni todos los rasgos de las personas son cambiables de la misma manera -pensemos, por ejemplo, cómo son de distintos los grados de resistencia al cambio de los de las características físicas, de los rasgos psicológicos o de las características vitales y existenciales-, ni todas las personas cambian de la misma manera ni al mismo ritmo.

Por lo que se refiere a la segunda cuestión -¿por qué nos parece que las personas son unas realidades duraderas que gozan de una identidad determinada y absoluta?- la respuesta parece depender del hecho de que al conocimiento humano le pasan inadvertidos cuáles son los procesos físicos, fisiológicos y sociales que son responsables de su formación. Y ello sucede así en los diversos niveles de lo que laxamente llamamos conciencia. Por ejemplo: cuando somos conscientes de un dolor de muelas no sólo se nos quedan en la penumbra los procesos fisiológicos en los que consiste tener un dolor muelas, sino que también toda la

---

<sup>14</sup> Con todo, no seamos tan escuetos. Siguiendo un ejemplo de J. Searle, imaginemos que un día descubrimos que Aristóteles fue en realidad un oscuro vendedor de pescado de la Venecia tardorenacentista absolutamente lego en cuestiones filosóficas. Entonces, y contra A. Plantinga y el mismo Kripke, creo que deberíamos decir que ese Aristóteles no sería Aristóteles -nuestro Aristóteles-, sino que Aristóteles -el nuestro- no existió realmente. Ahora bien, ese individuo del que se dice que es Aristóteles, ¿quién sería? ¿Nos encontramos ante un idéntico yo -el de Aristóteles-, pero arropado con diferentes rasgos personales accidentales? ¿O sería una réplica de la esencia de Aristóteles sometida a la relación de semejanza pero no a la de identidad, como diría Lewis? En este respecto debemos afirmar a la wittgensteiniana que la distinción entre propiedades esenciales y accidentales es relativa, de grado y contextual, pero no absoluta; y, por ello, que todas las propiedades de una persona pueden llegar a serle esenciales, o contingentes. La identidad personal no es una identidad estática, sino procesual, tal que cada persona se hace idéntica a sí misma de una manera relativa e inacabada. Así, que Aristóteles se hiciera filósofo no sería una propiedad accidental de Aristóteles, aunque sí pueda serlo del cuerpo que era, o de su origen cromosómico (vid. Plantinga (1977), Copi (1977) y Lewis (1973 y 1983)).

Y, ya puestos, señalemos que el esencialismo con el que se compromete la teoría de los designadores rígidos puede tener además rendimientos éticos importantes. Dentro de las discusiones recientes sobre la licitud o no del aborto se ha echado mano de ella con objeto de defender posiciones antiabortistas: si existen las esencias,



evolución filogenética y todo el desarrollo ontogenético que han hecho posible que nosotros pasemos tan mal rato; y también, claro está, todos los procesos de socialización y de aculturización que nos permiten categorizar nuestra situación como 'tener un dolor de muelas', y saber qué son los analgésicos y dónde comprarlos. Y algo similar acontecería con nuestra identidad personal: también en este caso queda sistemáticamente oculto su proceso de formación, por ejemplo, la dependencia causal que ésta mantiene con el hecho de que seamos organismos biológicos que duran en el tiempo y que en un sentido relevante interactúan de manera individualizada con el medio que habitan; o, por ejemplo, todo la compleja tecnología social de construcción de yos o personas a que estamos sometidos desde nuestro nacimiento. No es extraño, pues, que nuestras intuiciones ordinarias, que son cartesianas, tampoco reparen en estos procesos y contemplen las personas como realidades no-físicas con una identidad determinada y absoluta<sup>15</sup>.

---

entonces es fácil, como ha hecho J. Nubiola, otorgar a las personas una esencia espiritual (vid., Nubiola (1991)).

<sup>15</sup> Por cierto, este ocultarse de la conciencia su propio proceso de formación debe tenerse en cuenta también a la hora de valorar la crítica kripkeana a la concepción materialista de lo mental. Veamos cuál es esta crítica. *Grosso modo* el materialismo propugna una identidad entre los estados del sistema nervioso central y los llamados estados psicológicos. Sin embargo, las identificaciones que pretende el materialista no pueden ser necesarias: aunque en nuestro mundo se diese una identidad entre lo mental y lo físico, ésta sería una identidad accidental. Esta circunstancia, de acuerdo con Kripke, viene expresada semánticamente por el hecho de que los las realidades mentales y físicas que el materialista pretende identificar vienen designadas mediante designadores rígidos que no pueden dar lugar a enunciados de identidad necesaria. Ahora bien, ¿por qué se equivoca el materialista? Según Kripke, por usar un modelo epistemológico inapropiado al dejarse arrastrar por el tipo de identificación que subyace a enunciados como "el calor es el movimiento molecular", esto es, en las identidades necesarias y sintéticas de propiedades. Estos enunciados expresando una identidad necesaria, no obstante, expresan una identidad que con frecuencia ha sido establecida vía intermediarios, o a través de propiedades accidentales de los fenómenos. Por ejemplo, los seres humanos solemos identificar el calor o el movimiento molecular mediante el intermediario de la sensación de calor que no es una propiedad esencial del calor -otros seres podrían experimentar sensaciones diferentes ante el movimiento molecular, o incluso podría no existir seres sensibles al calor, pese a existir el movimiento molecular. Sin embargo, lo que vale para este caso, según Kripke, no vale para el caso de los estados mentales. Contrariamente a lo que sucede con el calor, la sensación de dolor no es un intermediario del dolor sino la propiedad esencial del dolor, así como la sensación de calor tampoco es un intermediario de la sensación de calor. Por ello, mientras que 'sentir calor', en nuestro mundo y para seres como nosotros, es contingentemente idéntico con el movimiento molecular, y 'sentir dolor' y 'sentir calor' pueden ser contingentemente idénticos con específicos estados neuronales, 'sentir calor' y 'sentir dolor' sólo son necesariamente idénticos consigo mismos. De esta manera, Kripke da soporte semántico a la intuición cartesiana de que es concebible lo mental sin lo físico. Ahora bien, ¿en qué descansa su aceptación de la 'intuición cartesiana'? Por un lado, como acabamos de ver, porque no sería posible construir enunciados de identidad necesaria entre predicados mentales y físicos; y en segundo lugar, porque la intuición cartesiana no representa una contradicción lógica. Consideremos estas razones. De entrada, debemos señalar que aceptar como concebible lo que es lógicamente posible es un criterio de posibilidad excesivamente laxo y permisivo fuera de la lógica. So pena de no tomarnos en serio la ciencia, el concepto de concebible parece que deba estar regulado por nuestro conocimiento empírico o, mejor, por criterios de simplicidad ontológica, de coherencia y convergencia teórica. Y

Antoni Defez Martín  
Universitat de Girona - Facultat de Lletres  
Plaça Ferrater Mora, 1. 17071 - Girona.  
Telf. 972418215.  
Antoni.Defez@udg.es

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, G.E.M. (1975), "The First Person". En Guttenplan, S. (ed.),  
*Mind and Language*. Oxford University Press, 1975.
- CHISHOLM, R. (1976), *Person and Object*. London, Allen & Unwin.  
id. (1981), *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*.  
Brighton, The Harvester Press.
- COPI, I. (1977), "Essence and Accident". En Schwartz, S.P. (ed.) (1977), *Naming, Necessity  
and Natural Kinds*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- FOSTER, J. (1991), *The Immaterial Self. A defence of the Cartesian dualist conception  
of the mind*. London-New York, Routledge.
- HUME, D. (1793), *A Treatise of Human Nature* (1739). Oxford University Press, 1888
- KRIPKE, S. (1972), *Naming and Necessity*. Oxford, Basil Blackwell  
id. (1971), "Identity and Necessity". En Schwartz, S.P. (ed.) (1977).  
id. (1982), *Wittgenstein on rules and Private Language*. Oxford, Basil Blackwell.
- LEWIS, D. (1973), *Contrafactuals*. Harvard, Univ. Press.  
id. (1983), "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic",  
en *Philosophical Papers*, Vol. I. Oxford, University Press.
- MACKIE, J.L. (1980), "The transcendental 'I' ". En Straaten, Z.V. (ed.) (1980),  
*Philosophical Subjects*. Oxford, Clarendon Press.

---

estos criterios no hacen muy plausible la intuición cartesiana. Dicho de otra forma: no todo mundo lógicamente posible es un mundo físicamente posible y, en definitiva, comprensible o racional. No obstante, ésta no es una objeción suficiente: la piedra de toque es el análisis semántico. Y respecto a éste hay que reconocer que, si bien Kripke tiene razón al afirmar que el materialista no puede formular sus identidades como identidades necesarias, no la tiene al concluir de ello que todo materialismo está condenado al fracaso. Kripke sólo habría demostrado que un materialismo reductivista es un proyecto inviable, pero no que un materialismo no-reductivista, que reconozca la anomalía de los conceptos mentales respecto a lo físico, también lo sea. Éste último, sin embargo, debe separarse de la semántica referencialista extrema y, en concreto, del tratamiento de los predicados mentales como designadores rígidos. Por el contrario, y dicho genéricamente, deberá entender que la atribución de predicados mentales ordinarios, necesitando de una realización en el sistema nervioso central, no por ello es reducible y traducible a esta realización física, ya que tales atribuciones requieren también la satisfacción de los criterios conductuales, sociales y lingüísticos que dan su uso a estos conceptos.

- MADELL, G. (1991), "Personal Identity and the Idea of a Human Being". En Cockburn, D, (ed.) (1991), *Human Beings*. Cambridge, University Press.
- MCGINN, C. (1982), *The Character of Mind*. Oxford, University Press.
- NAGEL, T. (1983), "The Objective Self". En Ginet, C. & Shoemaker, S. (eds) (1983), *Knowledge and Mind*. Oxford, University Press.  
 id. (1986), *The View from Nowhere*. Oxford, University Press.
- NUBIOLA, J. (1991), "Filosofía desde la Teoría Causal de la Referencia",  
 En *Anuario Filosófico*. Vol. XXIV. Universidad de Navarra.
- PLANTINGA, A. (1977), "Transworld Identity on Worldbound Individuals?",  
 en S.P. Schwartz (ed.) (1977).
- RUSSELL, B., (1914), "Sobre la naturaleza del conocimiento directo",  
 en *Lógica y conocimiento* (1956). Madrid, Taurus, 1966.
- SANFÉLIX, V. (1994), "Las personas y su identidad". En *Anales del Seminario de Metafísica*  
 nº 28, Madrid, Universidad Complutense.
- STALNAKER, R. (1997), "Reference and necessity". En Hale, B & Wright. C. (eds.),  
*A Companion to The Philosophy of Language*.  
 Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- STROUD, B. (1977), *Hume*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- VENDLER, Z. (1984), *The Matter of Minds*. Oxford, Clarendon Press.
- VESEY, G., (1974), *Personal Identity. A Philosophical Analysis*.  
 Ithaca, New York, Cornell University Press.