



**UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES**

**UN ANÁLISIS CRÍTICO A LA POSIBILIDAD DE**  
**INDETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN**  
**DEREK PARFIT**



POR

**GLORIA ISABEL GALLEGOS MANSILLA**

Tesis presentada a la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Concepción  
para optar al grado académico de Magíster en Filosofía

Profesor Guía: Dr. Julio Torres Meléndez  
Profesor Co-guía externo: Dr. Sebastián Briceño Domínguez.

Junio 2020  
CONCEPCIÓN – CHILE

## **Tabla de contenido**

|  |     |
|--|-----|
| RESUMEN.....   | iii |
| ABSTRACT .....   | iv  |
| INTRODUCCIÓN .....   | 5   |
| 1.- CAPÍTULO PRIMERO: IDENTIDAD PERSONAL .....   | 9   |
| 1.1.    Identidad.....   | 10  |
| 1.1.1 Sobre la identidad de los objetos materiales.....  | 13  |
| 1.1.2 Sobre la identidad de las personas .....   | 19  |
| 1.1.3 ¿Constitución implica identidad?.....  | 25  |
| 1.2.    El concepto de Persona y los criterios de identidad personal.....                                      | 32  |
| 1.2.1 ¿Cómo entendemos el concepto de persona? .....   | 34  |
| 1.2.2 El concepto parfitiano de persona.....   | 36  |
| 1.2.3 Criterios reductivos de identidad personal.....  | 45  |
| 1.3.    El criterio de Parfit .....  | 48  |
| 2.- CAPITULO SEGUNDO: LA PROPUESTA PARFITIANA .....  | 57  |
| 2.1. Sobre la posibilidad de indeterminación .....   | 67  |
| 2.2. Sobre la vaguedad.....  | 76  |
| 2.3 Consecuencias de asumir el criterio de Parfit.....   | 83  |
| 3.- CAPÍTULO TERCERO: UN ANÁLISIS CRÍTICO A LA POSIBILIDAD DE<br>INDETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL..... | 90  |
| 3.1 Un problema interno.....   | 90  |
| 3.2 Un problema metodológico .....   | 99  |
| 3.3 ¿Qué implica ser una persona (humana)?.....  | 112 |
| CONCLUSIÓN.....  | 131 |
| BIBLIOGRAFÍA .....   | 136 |

## RESUMEN

La siguiente investigación trata sobre un análisis crítico de la posibilidad de la indeterminación de la identidad personal en la teoría parfitiana. Parfit plantea la posibilidad seamos incapaces de responder si una persona sigue siendo la misma o no. Esto ocurriría a causa de que, en ciertos casos, se presenta un tipo de vaguedad frente a la pregunta que nos planteamos. Mi propuesta es que, en dichos casos, aún podríamos saber si es o no la misma persona. Realizaré un examen del camino que traza Parfit para llegar a estas conclusiones, con el objetivo de evidenciar algunos postulados que, a mi parecer, no serían correctos.

En el primer capítulo, se explica y define la identidad – o qué es lo que para efectos de este trabajo se entenderá por tal -. Enseguida, se presenta de forma similar el concepto de persona y los criterios de identidad personal más comunes dentro de la filosofía analítica. Luego, se presenta el criterio de identidad personal de Derek Parfit. En el segundo capítulo, se presentará la propuesta parfitiana sobre la posibilidad de la indeterminación de la identidad personal. Luego de una presentación de los experimentos que utiliza Parfit, se mostrará cuáles son las consecuencias que se deben asumir si es que estamos de acuerdo con él en que la identidad personal puede ser indeterminada y cuál es la relación que este propone entre la indeterminación y la vaguedad.

Finalmente, el tercer capítulo es un examen crítico de la propuesta mencionada anteriormente. En tres apartados busco dejar en evidencia algunos problemas, tanto internos como metodológicos, que se presentan en la propuesta de Parfit.

## ABSTRACT

The following investigation is about the critical analysis of the possibility of personal identity indeterminacy in Parfitian theory. Parfit raises the possibility we may be unable to answer whether a person remains the same or not. This would happen because, in certain cases, there is a kind of vagueness to the question we ask ourselves. My proposal is that, in such cases, we could still know whether it is the same person. I will conduct an examination of the path that Parfit draws to reach these conclusions, with the aim of highlighting some postulates which, in my opinion, would not be correct.

In the first chapter, it explains and defines identity – or what is for purposes of this work as such -. The concept of a person and the most common personal identity criteria within analytical philosophy are presented in similar way. Later Derek Parfit’s personal identity criteria will be presented. In the second chapter, the Parfitian proposal on the possibility of the indeterminacy of the personal identity will be presented. After a presentation of the experiment used by Parfit, it will show what are the consequences that must be assumed if we agreed with him that the personal identity can be indeterminate and what is the relationship that he proposes between indeterminacy and vagueness.

Finally, the third chapter is a critical examination of the proposal mentioned above. In these three sections I seek to highlight some of the problems, both internal and methodological, that are presented in Parfit’s proposal.

## INTRODUCCIÓN

Cuando generalmente pensamos en qué es ser una persona, pareciera ser que todos poseemos creencias más o menos similares respecto de aquellas entidades. Sin embargo, no hace falta investigar mucho más allá para darnos cuenta que esta creencia no es tal, ya que si profundizamos solo un poco más nos daremos cuenta de que aquello que creíamos (más o menos) similar no es así.



Si nosotros no somos de aquellos que piensan que las personas son esencialmente almas encarnadas se hace necesario elaborar una estrategia que delimite cuales son las propiedades que debe satisfacer una entidad para ser considerada persona y cuáles serían las condiciones que hacen que este tipo de individuos persistan en el tiempo y sean reconocidos como uno y el mismo pese a sufrir diversos cambios. De esta manera se da cabida a una serie de teorías que tratan el problema de la identidad personal. Dichas teorías buscan sembrar nuevas bases que establezcan los criterios de la identidad

personal, pero además cada una busca demostrar la inconsistencia de sus rivales, lo que nos lleva a enfrentarnos a un escenario en donde existe un universo de posibilidades respecto de las respuestas de una misma preocupación.

Es justamente dentro de este escenario donde se sitúa la teoría de Derek Parfit, la cual plantea como criterios de identidad personal el llamado “criterio psicológico sofisticado”. Si bien es cierto, esta teoría nace con el objetivo de resolver algunos problemas de índole éticos, también se encuentra implicados problemas metafísicos de largo alcance.

La investigación que a continuación realizaré trata sobre un análisis crítico de un postulado específico de la teoría parfitiana, este es: la posibilidad de la indeterminación de la identidad personal. Parfit haciendo uso de los experimentos mentales, plantea la posibilidad de que frente a cierto escenario seamos incapaces de responder si una determinada persona sigue siendo la misma o no. Esto ocurriría a causa de que en algunos casos se presenta un cierto tipo de vaguedad frente a la pregunta que nos estamos planteando. Mi creencia es que, en dichos casos, de todas formas, podríamos saber si es o no la misma persona.

En las siguientes páginas realizaré un examen del camino que traza Parfit para llegar a estas conclusiones, con el objetivo de evidenciar algunos postulados que, a mi parecer, no serían tan correctos.

El primer capítulo se divide en tres apartados. El primero de estos está enfocado en explicar y definir qué es la identidad, o bien, qué es lo que para efectos de este trabajo se entenderá por identidad. En el segundo apartado se realizará un examen similar respecto del concepto de persona y los criterios de identidad personal más comunes dentro de la filosofía analítica. El tercer apartado trata específicamente sobre el criterio de identidad personal de Derek Parfit. En dicha sección abordaré en profundidad la propuesta de Parfit, quién pese a encontrarse dentro de los criterios de continuidad psicológica, ofrece una alternativa nueva pero no menos problemática para la resolución del problema de la identidad personal.

En el segundo capítulo de este trabajo se presentará la propuesta parfitiana sobre la posibilidad de la indeterminación de la identidad personal. Luego de una detallada presentación de los experimentos mentales que utiliza Parfit se mostrará cuáles son las consecuencias que se deben asumir si es que estamos de acuerdo con el autor en que la identidad personal puede ser

indeterminada y cuál es la relación que este propone entre la indeterminación y la vaguedad.

Finalmente, el tercer capítulo es un examen crítico de la propuesta mencionada anteriormente. En tres apartados busco dejar en evidencia algunos problemas, tanto internos como metodológicos, que se presentan en la propuesta de Parfit. Asimismo, en el último de estos realizaré una enumeración de aquellas características y propiedades que considero necesarias y fundamentales para comprender el concepto de persona. Se espera que la teoría que más se acerque a satisfacer estos criterios será la que mejor describa qué implica ser una persona.

Para propósitos de esta investigación es importante que el lector tenga presente que a lo largo de los capítulos se hará uso de los llamados experimentos mentales. Un experimento mental se presenta como una situación ficticia que podría servir como contraejemplo para ciertos argumentos. Es lícito utilizar experimentos mentales porque es una posibilidad lógica que podría darse en algún mundo posible. Sin embargo, veremos qué es lo que ocurre cuando estos se alejan diametralmente del mundo actual, centrados específicamente en el concepto de persona.



## **1.- CAPÍTULO PRIMERO: IDENTIDAD PERSONAL**

Para poder comprender y conocer desde la raíz qué es aquello que implica la problemática sobre la identidad personal y cuáles son las cuestiones a las que necesariamente debemos responder, es importante que indagemos y nos centremos, en primera instancia, en aquello que es más básico, para luego ir gradualmente ascendiendo y resolviendo las problemáticas más complejas. A propósito de esto es que considero esencial para esta investigación ubicar en el centro de la discusión el concepto de identidad y el concepto de persona, para que esta se desarrolle en términos claros. Ambos conceptos presentan una variada gama de acepciones, pues se aplican de diferentes maneras dependiendo de las circunstancias y de quienes empleen dichos términos. Es por ello que en esta sección pretendo exponer algunos de los alcances que pueden tener y la forma en la que debemos considerarlos para comprender el problema tratado.

## 1.1. Identidad

El concepto de identidad, debido a su aparente simplicidad, no parece ser un concepto problemático. Sin embargo, la identidad como noción filosófica posee un tratamiento que en ciertas ocasiones se presenta como confuso y contradictorio, pues mientras para unos la identidad es un concepto rígido, definido y unitario<sup>1</sup>, para otros presenta variaciones y relatividades dependiendo del caso.

Un clásico referente del tratamiento de este tema es Leibniz, pues la identidad ocupa un lugar central dentro de su trabajo filosófico. Este filósofo es quien nos ha dado dos principios que parecen ser constitutivos de la noción identidad. La identidad expresada según la Ley de Leibniz establece que si dos objetos (*a* y *b*) comparten todas sus propiedades, entonces *a* y *b* no son dos objetos sino uno y el mismo. Esta ley es también llamada Identidad de los indiscernibles.

Por otra parte, es importante tener en consideración que la identidad es un concepto que posee propiedades formales de lógica. La identidad es

---

<sup>1</sup> Leibniz, 1982, sección IX.  
Leibniz, 1983, sección II.

transitiva, reflexiva y simétrica. La propiedad de ser transitiva consiste en que “si x es idéntico a y, e y es idéntico a z, entonces x es idéntico a z”. Mientras que la reflexividad consiste en que “todo x es idéntico a sí mismo”. Y finalmente, la simetría consiste en que “si x es idéntico a y entonces, y es idéntico a x”.

Colin McGinn, basado en la definición Fregeana de identidad<sup>2</sup>, presenta las tesis de que éste es un concepto que tiene las características de ser *unitario e indefinible* (McGinn, 2000:11), y que por ello no sería correcto señalar que existen tipos de identidad, pues que sea unitario quiere decir que donde existe una relación de identidad no podemos encontrar variedades de ella, ya que es un término que no resiste variaciones, subdivisiones, grados ni relatividad.

En este sentido no podríamos hablar de una relación de identidad como lo hacemos con otras relaciones, por ejemplo, “X es más hábil que Y”. En este caso podríamos diferenciar los grados o las distinciones de habilidad, pues efectivamente pueden existir tipos de habilidades, pero es esto

---

<sup>2</sup> “La identidad es una relación dada a nosotros de una forma tan específica que es inconcebible que pueda darse de manera distinta” (Frege en McGinn 2000:10).

justamente aquello que no encontramos en la identidad. Pues es una relación que se da uno a uno y no resiste gradación. La propuesta que McGinn rescata de Frege es que la identidad no se divide de esta manera. No hay indeterminación o vaguedad en la noción de identidad. Podríamos establecer entonces que la identidad es una relación única que un objeto tiene consigo mismo y con ninguna otra cosa.

Por su parte, la propuesta del concepto de identidad como *indefinible*, hace referencia a que este concepto es tan básico que no sería correcto definirlo en términos estrictos ni mucho menos buscar una propiedad de la cual sea dependiente. De esta última consideración debemos notar que al asumir que la identidad es indefinible se presenta una contradicción respecto de lo mencionado en las páginas anteriores relacionado a la ley de Leibniz.

Para McGinn, pese a que el concepto de identidad no se puede definir porque nos arrastra a una circularidad, también asume que la ley de Leibniz es el único intento plausible de definirla. Sin embargo, la propuesta de Leibniz acarrearía algunas dificultades. Una de estas sería el hecho de que cualquier definición debe presuponer la noción de identidad precisamente porque una definición afirma la identidad de dos conceptos.

Lo que la ley de Leibniz dice, entendida como una definición, es que el concepto de identidad es el *mismo* concepto que el de indiscernibilidad. Por lo tanto, la definición nunca puede expresar el concepto de identidad a alguien que lo desconozca; asume que obtenemos la noción de identidad en tanto que se aplica a conceptos, y luego propone extenderla al entendimiento de la identidad como su aplicación a los objetos (McGinn, 2000:15).

A propósito de esto último es que también se concibe al concepto de identidad como plenamente primitivo, básicamente porque es algo que está dado y que no resiste análisis, pues intentar definirlo sería caer en una petición de principio, es decir, al intentar definirla ya estaríamos diciendo algo que presupone identidad, o bien diríamos algo falso.

### **1.1.1 Sobre la identidad de los objetos materiales**

- El barco de Teseo

Ahora bien, frente a este desacuerdo, será útil aquí revisar un clásico ejemplo introducido en la literatura filosófica por Thomas Hobbes, quien por medio de este nos presenta una problemática relacionada con la identidad y del cual podemos sacar diferentes conclusiones que nos ayudarán a entender

cómo es que el concepto de identidad se aplica de diferentes maneras (al parecer) cuando se trata de objetos materiales y de personas. Estas distinciones conceptuales nos permitirán tener una orientación y visualización del problema en general.

Imaginemos que el dueño de un barco, a saber: Teseo, ha ido paulatinamente cambiando las piezas de su embarcación. Con el paso del tiempo el antiguo barco se ha convertido en uno que posee las mismas características (estéticas y de funcionalidad, por ejemplo) que el anterior, pero todas sus piezas han sido sustituidas por nuevas. En paralelo a esto, mientras Teseo iba reparando su embarcación, un rival suyo iba recuperando y reparando cada una de las piezas desechadas para construir un nuevo barco que resultó ser exactamente igual al de Teseo (Sanfelix, 1994: 257).

Una de las principales dificultades que se arrastra desde la antigüedad es el problema que presenta la relación de identidad y cambio. Esto es justamente lo que nos pone de manifiesto el ejemplo del barco. Las cosas cambian, pero siguen siendo las mismas. ¿Puede ser algo idéntico y diferente a sí mismo de un momento a otro?

Este problema pareciera ser que se desvanece al momento de asumir la existencia de dos “tipos de identidad”, a saber: la identidad numérica y la identidad cualitativa. Con la primera de ellas estamos hablando de un mismo objeto que ha sobrevivido a los cambios y es idéntico a sí mismo pese a poseer cualidades diferentes. El bebé representado en el retrato de la pared es numéricamente idéntico al adulto que hoy siente nostalgia de su niñez. Sin embargo, ese adulto es cualitativamente diferente del niño que fue, ya que han cambiado la mayoría de las características que en ese momento formaban su identidad. La identidad numérica dice que, si “dos” cosas son numéricamente idénticas, entonces son una y la misma cosa.

Asimismo, por ejemplo, dos gemelos podrían ser cualitativamente idénticos, pero numéricamente diferentes, ya que comparten todas sus características físicas, pero no son la misma persona. Este tipo de identidad hace referencia a una relación diádica, pues por muy semejantes que sean dos cosas seguirán siendo dos. Además, en este sentido la identidad cualitativa puede admitir grados, ya que podemos encontrar más o menos semejanza cualitativa entre dos o más objetos. La identidad numérica relaciona al objeto solo consigo mismo, mientras que la identidad cualitativa puede relacionar objetos numéricamente distintos que comparten cierto número de

propiedades, con lo cual estos objetos serían apenas exactamente similares o semejantes.

Respecto de las diferentes relaciones de identidad que podemos encontrar y su persistencia en el tiempo, es necesario considerar que la identidad numérica diacrónica entonces es aquella que se da entre un único objeto, pero en dos o más momentos diferentes de su existencia, mientras la identidad numérica sincrónica es la pregunta por la identidad de un objeto en un sólo tiempo. Además, podemos encontrar una “identidad indeterminada”, esta sería aquella en donde su problematización origina una cuestión vacía, es decir, en donde no se puede responder de manera fehaciente aquello que queremos saber.

Es importante tener en consideración aquí que la determinación o indeterminación de una entidad es relativa al esquema conceptual en el que se esté desarrollando, ya que siempre podemos acuñar nuevas convenciones o criterios que nos permitan acabar con el carácter vacío que alguna pregunta relativa a la identidad tenga, es decir, siempre podemos ir modificando nuestro esquema conceptual, pasando a convertir esa identidad



indeterminada en determinada<sup>3</sup> (Parfit, 2004a:103-105). Como señala

Sanfelix:

pareciera ser que los problemas de la indeterminación de los objetos materiales pueden ser resuelto modificando nuestros esquemas conceptuales (...) esta determinación puede ser realizada de manera arbitraria por nosotros, mientras que en el caso de nuestra identidad intuimos que no cualquier criterio que se decidiese a adoptar sería legítimo (Sanfelix, 1994: 266).

Finalmente, la respuesta que vayamos a dar respecto de cuál es el barco idéntico al de Teseo va a depender del criterio que tomemos para definir este asunto, ya que por ejemplo, si optásemos por decir que es el barco R y no N el que es idéntico a A, estaríamos optando por el criterio que la identidad numérica se determina en función de los componentes del barco (piezas que lo constituyen), es decir, sería el barco rival el mismo que el antiguo barco porque este está compuesto por las mismas piezas (que fueron desechadas) del barco original.

Por otra parte, si consideramos que es el barco N y no R el que es idéntico al barco A, podríamos justificar nuestra decisión apelando al propietario del barco, a saber: que pertenece a Teseo. En este último caso

---

<sup>3</sup> Esta idea será tratada en detalle más adelante cuando examine el asunto de las preguntas vacías.

tendríamos una identidad básica, ya que la identidad de la entidad no está en función de los elementos que la constituyen, sino que más bien basada en una propiedad definatoria o esencial que trasciende todas las demás propiedades. Seguido de esto podríamos establecer que la identidad del barco podría ser indeterminada, pues es un asunto al que no podríamos responder de una sola manera.

Frente a las distinciones mencionadas anteriormente, McGinn logra neutralizarlas al señalar que cuando hablamos de identidad cualitativa en realidad estamos hablando de una relación numérica de identidad, pues lo que hacemos es referirnos a la identidad numérica *de las propiedades* de los objetos en cuestión. Esto último daría pie para considerar que no debemos aceptar que la variación existente entre la identidad cualitativa y la identidad numérica es equivalente a sostener que en realidad existen dos tipos diferentes de identidades. En este sentido, no es que existan dos tipos de identidades, sino que es una noción unitaria que se relaciona con más de una entidad, con lo cual podemos entender que la identidad cualitativa puede analizarse en términos de identidad numérica (McGinn, 2000:11). Es por esto que considero primordial dejar establecido que cuando se producen algunas variaciones en las relaciones de identidad no estamos frente a dos tipos

diferentes de identidad. Lo que varía son los términos que podemos encontrar en una relación de identidad, pero no en la relación misma.

### **1.1.2 Sobre la identidad de las personas**

Llegados hasta aquí y armados de esta serie de distinciones, es momento de fijar la atención en la pregunta específica sobre qué ocurre con la identidad de las personas ¿Cómo concebimos y referimos a aquella entidad -aparentemente especial- que denominamos persona?

Por una parte, parece ser que existen variadas coincidencias entre los objetos materiales (como el barco de Teseo) y nosotros mismos, ya que podemos distinguir las mismas categorías que se aplican a los objetos materiales, es decir, identidad numérica, cualitativa, diacrónica y sincrónica. Sin embargo, las diferencias no son menores. Por ejemplo, como fue expuesto en el caso del barco, la identidad numérica diacrónica era (o podría ser) indeterminada y, por ende, podría sostenerse que finalmente la identidad del barco era un asunto vacío del cual no podríamos responder con certeza u objetividad cuál era la identidad del antiguo barco. ¿Es posible que esto

también ocurra con las personas? A juicio personal, considero que existe una resistencia a pensar que algo parecido pudiese ocurrir con las personas, pues intuitivamente y basándonos en nuestra concepción pre-teórica de las personas, no sería tan correcto afirmar que la identidad de estas pueda ser indeterminada. Al parecer siempre estamos pensando en que somos algo determinado y que pese a los cambios que podemos ir sufriendo seguiremos siendo los mismos. Existe una resistencia intuitiva por reconocer que el asunto de las personas y su identidad es un asunto vacío, indeterminado o sin respuesta ya que no parece tan sencillo reconocer que en algún momento de nuestra existencia no sepamos “quienes somos” o si somos algo realmente. En estos casos “si no podemos concretar cuál será esa identidad ello no obedece a que no dispongamos de criterios para hacerlo, sino a que carecemos de evidencia necesaria para aplicar tales criterios” (Sanfelix, 1994: 259).

Por otra parte, una diferencia más importante radica en el hecho de que la determinación de la identidad de un objeto X (en este caso del barco) puede ser establecida de manera arbitraria por nosotros mismos (ampliando nuestro esquema conceptual si se requiere), en cambio con la identidad de las personas no pasa lo mismo, ya que intuimos que no cualquier criterio que

adoptemos será válido<sup>4</sup>. Al parecer, mientras la identidad de los objetos materiales (en ciertos casos) está establecida por convención o a veces de manera arbitraria, estamos inclinados a pensar que cuando se trata de las personas, la identidad pre-existe antes del análisis, es decir, es una identidad existente, real y debe estar determinada. La gran diferencia en la concepción de identidad entre los objetos materiales y las personas radica en el hecho que todos los artefactos son sistemas funcionales y por lo tanto no tenemos intuiciones realistas respecto de su identidad, mientras que respecto de las personas sí.

Es pertinente reconocer que podemos identificar a las personas por diversas características cualitativas, podemos justificar su identidad sobre la base de cualquier propiedad particular<sup>5</sup>, es decir, se puede reconocer a una persona X basado en alguna propiedad exclusiva de ella. No obstante, no cualquier característica particular nos sirve para diferenciarnos numéricamente de otra persona, no cualquier diferencia cualitativa permite la individualización de una persona. En la diferenciación cualitativa no se

---

<sup>4</sup> Sobre los criterios de identidad personal, véanse: Parfit (1971, 2004); Benito, (2003).

<sup>5</sup> Se me podría reconocer a mí con alguna característica que yo poseo y el resto de las otras con las que se me está comparando no. Como, por ejemplo, ser hijo de mis padres o poseer un número de identificación particular.

agota todo lo que necesitamos para comprender la identidad de una persona, ya que estas características aún son insuficientes para actuar como un criterio ontológico. Esto a raíz de que mi identidad personal no puede estar constituida sobre la base de una propiedad que solo poseo de manera contingente, aquello es insuficiente.

Es preciso encontrar alguna propiedad o conjunto de propiedades que resulten necesarias para nuestra identidad y que comprendidas de esta manera nos entreguen las características que sean coincidentes con la concepción que tenemos de nuestra identidad, a saber: determinada y real.

Dotados de estas distinciones conceptuales sobre la identidad debemos ir paulatinamente relacionándolas con otras problemáticas de las que debemos hacernos cargo en esta investigación.

Como fue expuesto anteriormente, existen distinciones en cuanto a los criterios de identidad que se aplican en las diferentes relaciones que poseen los objetos materiales y las personas. Si bien es cierto las personas poseen dentro de sus componentes constitutivos un cuerpo material, en este no se agota todo lo que el concepto de persona comprende, por ello es importante

conocer los criterios de identificación que vamos a emplear para reconocer a una persona.

Así como fue mencionado anteriormente, los criterios físicos de identidad son criterios que nos sirven para identificar a aquella entidad que conocemos como una persona. Sin embargo, este tipo de criterios es insuficiente, pues las personas no son necesariamente sus cuerpos. En este sentido, podemos hacer una analogía con el caso anteriormente expuesto del barco de Teseo, ya que un cuerpo humano es como el barco: se puede transformar, está constantemente modificándose, van cambiando de células y el crecimiento de nuestro cuerpo es evidente en cada etapa de la vida. El cuerpo de una persona posee una mutabilidad evidente.

En el criterio físico no se agota todo lo que la identidad personal comprende, por ello en la identidad del cuerpo no puede recaer todo el peso de lo que consideramos idéntico a nosotros mismos, ya que mientras por una parte hemos establecido, que, según nuestras intuiciones pre teóricas, la identidad personal posee las características de ser determinada y real, el cuerpo de las personas no presenta estas características (sobre todo aquello que hace referencia a la determinación).

Por otra parte, existe el criterio psicológico<sup>6</sup>. De manera sucinta diré que es aquel criterio que apunta a reconocer como esencial y constituyente de nuestra identidad personal todo lo que comprende nuestra vida psíquica, es decir, al funcionamiento de los estados mentales. Ahora bien, esto no deja de ser problemático si es que queremos establecer que son los estados mentales lo que constituye y es esencial en las personas, ya que “en nuestro esquema conceptual ordinario el género de las entidades dotadas de actividad psicológica y el género de las personas no coinciden completamente” (Sanfelix, 1994:218). Esto a propósito de que efectivamente podemos encontrar seres que poseen una vida psíquica y, sin embargo, no las reconocemos como personas (humanas). Solo si negamos dogmáticamente la vida mental de los animales podríamos afirmar que la ontología de las personas radica y se agota en los estados psicológicos.

De esta escueta explicación podemos afirmar que los criterios físicos y psicológicos funcionan como criterios de identificación más que de identidad cuando se trata de una tercera persona. Nosotros mismos no nos identificamos inmediatamente con nuestros cuerpos o estados mentales,

---

<sup>6</sup> Sobre los criterios de identidad profundizaré en los capítulos que se siguen.



tenemos una intuición pre-teórica que nos hace pensar que lo que nos constituye esencialmente es algo que no se agota y no es excluyente de los criterios anteriormente mencionados.

### **1.1.3 ¿Constitución implica identidad?**

Muchos objetos materiales ordinarios están constituidos por partes materiales. Es justamente de esto de lo que se trata el extenso debate sobre la constitución y la identidad, ya que lo problemático es establecer qué es aquello que implica la constitución material.

A propósito de lo anterior, sería prudente profundizar en la noción de constitución, pues es necesario revisar si existe algún tipo de relación entre identidad y constitución. De esta manera, las preguntas que deberíamos intentar responder serían algunas como ¿constitución implica identidad? o ¿sería correcto afirmar que la identidad personal depende de los constituyentes físicos o psicológicos de la persona?

Aplicada la noción de constitución en las personas parece que es claro que una persona no es una entidad que dependa fuertemente de sus

constituyentes, ya que podría darse el caso de que uno de estos constituyentes dejase de existir y, sin embargo, no dejaríamos de reconocer a aquella entidad como la misma persona (que existía antes de la pérdida). Un ejemplo claro de esto es que una persona podría perder parte del cuerpo que lo constituye (como sus extremidades, por ejemplo) y no por eso perdería su identidad y/o su condición de persona.

Existen diversos debates en la literatura filosófica que se basan en establecer si la constitución es identidad o no. Algunos filósofos han afirmado que la relación de constitución material *es* identidad (Noonan,1993). Sin embargo, lo que aquí deseo exponer es un argumento que establece todo lo contrario, es decir, que la constitución no es identidad. Para ello presentaré un argumento expuesto por Baker (1997) que en su generalidad establece que aquello de lo que está constituido un objeto material no es idéntico con lo que el objeto es<sup>7</sup>. Según Baker:

La constitución es una relación fundamental que es ubicua. Es la relación que se obtiene entre una pieza de metal octogonal y una señal de Stop, entre hebras de moléculas de ADN y genes,

---

<sup>7</sup> En algunos trabajos posteriores Baker (2000) aplica dicho argumento para establecer que, si su razonamiento es correcto, entonces se podría afirmar que “lo que soy más fundamentalmente es una persona, un ser con una perspectiva en primera persona; y como persona humana, estoy constituido por un cuerpo humano; aun así, mi existencia continua depende de la continuación de mi perspectiva en primera persona y no se agota en el cuerpo que me constituye”. (Baker, 2000; 4)

entre piezas de papel y billetes de dólar, entre piedras y monumentos; entre terrones de arcilla y estatuas: la lista es interminable. Entonces, aparte de la luz que arroja sobre las personas humanas, la idea de constitución tiene un interés filosófico por derecho propio (Baker, 2000: 27).

Antes de presentar el argumento de Baker es necesario tener una referencia de qué es aquello que se entenderá por constitución. En palabras de la autora:

La constitución es una relación omnipresente, que se encuentra donde sea que uno mire. La idea general de la constitución es esta: cuando varias cosas se encuentran en diversas circunstancias, surgen cosas nuevas, nuevos tipos de cosas con nuevos tipos de poderes causales. Cuando un trozo de tela se encuentra en ciertas circunstancias, surge una cosa nueva, una bandera. Las banderas tienen diferentes tipos de poderes causales de las piezas de tela. Una bandera, porque es una bandera y no solo un trozo de tela puede hacer que una persona se enfurezca o puede provocar lágrimas en los ojos. La Constitución está en todas partes: los trozos de papel constituyen billetes de un dólar; los trozos de tela constituyen banderas; piezas de bronce constituyen estatuas. Y la constitución se aplica no solo a los artefactos y símbolos, sino también a los objetos naturales: las cadenas de ADN constituyen genes (Baker, 2000: 32).

Es necesario tener en consideración que, en términos sencillos, si un objeto X constituye a un objeto Y en cualquier momento (por muy similares que sean) X no es idéntico a Y. Esta declaración puede sonar un tanto

confusa porque la constitución es una relación en muchos aspectos similar a la identidad, pero no es la misma relación que la identidad, entendida de manera estricta o leibniziana. Necesitamos que la constitución sea similar a la identidad para tener en cuenta el hecho de que, si X constituye Y, entonces X e Y son espacialmente coincidentes y comparten muchas propiedades; pero también necesitamos que la constitución difiera de la identidad para tener en cuenta el hecho de que, si X constituye Y, X e Y son de diferentes tipos y pueden sobrevivir a diferentes tipos de cambios.

Supongamos que David es una estatua constituida por una cierta pieza de bronce. Pero David (la escultura, la obra de arte) no es idéntico al trozo de bronce. Si David y el trozo de bronce fueran idénticos, entonces, según la Ley de Leibniz, no habría propiedad que perteneciera a la pieza y no a la escultura misma. Sin embargo, como señala Baker (2000), la pieza (ese mismo trozo de bronce) podría existir en un mundo sin arte. Esta pieza de bronce podría haber existido en un mundo sin arte, en cuyo caso no habría tenido la propiedad de ser una estatua. En tanto que David, por el contrario, no podría existir sin ser una estatua. Entonces, David tiene una propiedad, la propiedad de ser una estatua donde sea que exista, que le falta a la pieza de bronce. Pero si David fuera idéntico al trozo de bronce, entonces sería imposible que "uno"

tuviera una propiedad que "el otro" carece. Dado que David es esencialmente una estatua, pero la pieza de bronce no lo es, David tiene una propiedad que le falta al trozo de bronce. Por lo tanto, constitución no es identidad.

La intuición básica es que, como relación entre objetos, la identidad es necesaria: si  $X = Y$ , entonces necesariamente  $X = Y$ . Si  $X = Y$ , entonces  $X$  no puede diferir de  $Y$  en ningún aspecto, incluidos los aspectos en los que  $X$  podría haber sido, o podría ser, diferente de la forma en que  $X$  es ahora. Es decir, si  $X = Y$ , entonces  $X$  e  $Y$  comparten sus propiedades modales y demás. Sin embargo, pre-teóricamente y según Baker (2000) señala, la constitución es una relación asimétrica. La pieza constituye a David; David no constituye pieza. Cuando la pieza de bronce llega a constituir a la figura, surge algo nuevo.

Para ejemplificar esto, Baker nos entrega el siguiente silogismo:

- (1)  $X$  es esencialmente una  $F$
- (2)  $Y$  no es esencialmente una  $F$
- (3) Por lo tanto,  $X \neq Y$

Si usamos el término “constitución” aquí para referirnos a la relación que existe entre el objeto y el trozo de materia que lo constituye parece ser que

dicho argumento resulta válido y lo que nos entrega la conclusión es verdadero. Para ilustrar este silogismo reemplacemos los términos de la siguiente manera:

- (1) David es esencialmente una estatua
- (2) El trozo de bronce no es esencialmente una estatua
- (3) Por lo tanto, el David es diferente del bronce que lo constituye

Pensémoslo de la siguiente manera: supongamos que David y la pieza de bronce que lo constituye se unieron y surgieron en el mismo instante en que el material fue moldeado para darle la forma de estatua. A partir de esto podemos sostener que en ese tiempo en el que fueron unidos el constituyente y el constituido fueron totalmente coincidentes, pues desde ese momento poseen el mismo color, la misma figura, ocupan el mismo espacio, etc. Sin embargo, la mera coincidencia espacio-temporal no es suficiente para establecer que ambos son idénticos, ya que pese a dicha coincidencia veremos que ambos poseen propiedades diferentes, con lo cual se puede afirmar que no son una y la misma cosa.

Examinemos el argumento anterior. En (1) queda establecido que ser una estatua es una propiedad esencial de la misma, es decir es una propiedad que

no puede perder, pues si lo hace ocurre lo mismo con su existencia. La propiedad de ser una estatua en (1) cumple la misma función de los tres lados de un triángulo, es decir, si el triángulo pierde uno de sus lados deja de ser un triángulo.

Luego en (2) queda establecido que existe la posibilidad que el trozo de bronce (el constituyente) puede haber existido sin la necesidad de que sea David. Implica que ese bronce, por ejemplo, pueda haber existido y se haya convertido en un utensilio con alguna utilidad diferente del de la estatua misma.



Entonces, a partir de estas distinciones queda ligeramente establecido que David tiene propiedades (la de ser esencialmente una estatua) que el trozo de bronce no tiene. Si a esto le damos una mirada bajo la anteriormente descrita Ley de Leibniz podemos establecer que David es diferente del trozo de bronce y, por lo tanto, que el argumento presentado es plausible.

Este argumento es una razón bastante fuerte para considerar que aquello que es, aquello que existe, no es idéntico al trozo de materia que lo constituye. Algo similar ocurre con las personas, ya que a simple vista resulta bastante evidente que no somos solamente nuestro cuerpo o nuestros estados

mentales. Al parecer es bastante difícil afirmar que la identidad pueda reconstruirse a partir de constituyentes, sobre todo en el caso de las personas, donde todos estos son elementos contingentes de nuestra identidad personal.

## **1.2. El concepto de Persona y los criterios de identidad personal**

Desde nuestras más inocentes intuiciones quizás podríamos responder a la pregunta qué es ser una persona. Al parecer muchos estarían dispuestos a sostener que ser una persona es poseer una serie de características y cualidades que son propias de los seres humanos, es decir, que ser una persona implica ser un ser humano de la especie homo sapiens, con capacidad de raciocinio, un lenguaje, entre otras. Sin embargo, dentro de la discusión metafísica no se ha logrado llegar a un acuerdo respecto de qué tipo de entidad es aquello que denominamos persona. Dentro de las diferentes concepciones se han establecido criterios que permiten tener una idea- más o menos- unificada de aquello que se necesita para ser una persona.

Un criterio es algo así como un parámetro que nos sirve para determinar cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para la persistencia de nuestra identidad a través del tiempo. Existen criterios reductivos y no reductivos. Estos últimos serían aquellos que brindan una



relevancia superior al concepto de persona y en donde la identidad personal no podría ser definida ni comprendida sin saber antes a qué se refiere el concepto de persona.

Respecto de los criterios reductivos podemos decir que son estos los que nos permiten analizar la problemática de la identidad personal sin hacer referencia directa a la existencia de personas, es decir, se podría hablar de identidad personal en términos absolutamente impersonales. Cuando estamos en presencia de un criterio reductivo podemos referirnos a una persona haciendo alusión a su cuerpo, a sus estados mentales, a su cerebro, etc.

Un criterio de identidad para los Fs nos indica en qué consiste la identidad de los Fs a través del tiempo, y, por lo tanto, nos dice qué cambios podría soportar F y qué cambios lo destruirían. Se da por sentado que el criterio de identidad para los Fs no presupone la noción de identidad de F. Por ello, se suele atribuir el carácter de reductivo a los criterios de identidad (Garrett, 2010: 136).

Es a propósito de todo lo anterior que Parfit en, *Razones y Personas*, hace referencia a dos concepciones, un tanto más general, a las cuales denomina *Reduccionista* y *No- Reduccionista*.

### 1.2.1 ¿Cómo entendemos el concepto de persona?

Según el criterio físico de la identidad personal, la persistencia de las personas consiste en la continuidad física del cuerpo material que los constituye. Según el criterio psicológico, en cambio, la identidad personal a través del tiempo implica continuidad psicológica<sup>8</sup>. A partir de esto y siguiendo a Parfit, se puede afirmar que ambas concepciones son Reduccionistas, ya que establecen (1) que la identidad de una persona consiste un hecho en particular, y (2) que estos hechos pueden ser descritos de manera impersonal. Si rechazamos ambos supuestos nos encontraremos bajo la concepción No- Reduccionista, en la cual se establece que las personas somos “algo más” que los tipos de continuidades que considera la versión reduccionista.

Muchos No-Reduccionistas creen que somos entidades que existen separadamente<sup>9</sup>. Según esta concepción, la identidad personal a través del tiempo no sólo consiste en continuidad física y/o psicológica, sino que implica un hecho adicional. Una persona es una entidad que existe de forma separada, distinta de su cerebro y de su cuerpo, y de sus experiencias (Parfit, 2004b:

---

<sup>8</sup> En las siguientes páginas se expondrán ambos criterios con más detalles.

<sup>9</sup> Parfit no detalla cuáles serían aquellos reduccionistas que realizan esta afirmación. Esto es un tanto problemático, ya que incluso quien sería un no-reduccionista por excelencia, a saber: Descartes, en ningún caso afirma que esto sea así. Por lo demás, algo distinto no necesariamente es independiente o separado.

388).

Para la concepción No- Reduccionista las personas seríamos principalmente almas o sustancias inmateriales, y en donde la posesión de un cuerpo es una cualidad que poseemos sólo de manera contingente, pues lo que esencialmente somos no podría estar definido y establecido por uno u otro criterio. El hecho que la identidad personal posea el carácter de primitivo hace que esta concepción rechace la existencia de algún tipo de criterio que pueda establecer las propiedades necesarias y suficientes que debe tener una persona para ser considerada como tal.

Esta última sería la concepción metafísica que subyace al sentido común, ya que muchos estarían dispuestos a aceptar que las personas somos algo más que nuestros componentes materiales. Con ello se podría pensar que las personas somos algo similar a un *ego* cartesiano, un alma o una sustancia inmaterial persistente. Sin embargo, Parfit se encuentra al otro lado de la balanza, ya que lo que él sostiene es un reduccionismo de corte humeano. Veamos lo que esto significa.

### **1.2.2 El concepto parfitiano de persona**

En primer lugar, Parfit no acepta la existencia de las personas como algo primitivo, pues para él las personas pueden ser entendidas como una entidad poseedora de un conjunto de experiencias. Es por esto que la existencia misma de las personas consiste en algo más básico que debemos considerar, a saber: nuestras experiencias y estados mentales, las cuales podrían ser analizadas sin hacer referencia a la persona que las posee, es decir, en términos impersonales. A partir de esto, Parfit sostiene que “podemos referirnos a diferentes pensamientos, y describirlos, y además describir las relaciones que se dan entre los mismos, sin adscribirlos a sujetos pensantes” (Parfit, 2004b: 414).

Para Parfit, las personas no son entidades con una existencia separada de su cuerpo y sus experiencias, pero, pese a esto, las personas existen, y una persona es distinta de su cerebro, su cuerpo y sus experiencias. “Según esta teoría, aunque una persona se distingue del cuerpo de la persona, y de cualquier serie de sus pensamientos y experiencias, la existencia de la

persona simplemente *consiste* en ellas<sup>10</sup>. Así, podemos denominar a esta teoría Reduccionismo Constitutivo” (Parfit, 2004a: 97).

A partir de lo anterior se generan dos posturas diferentes dentro de la Concepción Reduccionista, en donde las propuestas quedan formuladas así:

(1) Una persona *no es más que* un cerebro y un cuerpo concreto, y una serie de sucesos interrelacionados.

(2) Una persona es una entidad que es *distinta*<sup>11</sup> de un cerebro y un cuerpo, y una serie de sucesos interrelacionados (Parfit, 2004b: 390).

Lo propuesto en (2) establece que una persona sería una entidad que *tiene* un cerebro, un cuerpo y una serie de estados mentales. Con lo cual se reconoce que, aunque lo expuesto en (2) sea verdadero esto no significa que una persona sea una entidad que exista separadamente de su cuerpo y sus estados mentales.

---

<sup>10</sup> Aunque esto no sería identidad.

<sup>11</sup> Cabe tener en consideración que para este caso el concepto de distinto no implica necesariamente ser independiente. En palabras de Parfit: “Cuando la existencia de un X consiste simplemente en la existencia de un Y o Y`s, aunque el X sea distinto del Y o Y`s, entonces no es una entidad con existencia independiente o separada” (Parfit, 2004<sup>a</sup>: 98).

Para entender mejor esta idea servirá acá considerar la analogía expuesta por Hume: no se puede comparar el alma con nada mejor que una república.

(...) A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o Estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una república particular no solamente puede de cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposiciones al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su propia identidad (Hume, 2001: 197).



Desde este punto de vista, seríamos Reduccionistas respecto de las naciones o repúblicas, ya que no tendríamos problemas en afirmar que las naciones existen. Y aunque las naciones existen, no son una entidad que lo haga de manera separada de la existencia de sus ciudadanos y su territorio.

Una nación no es una entidad que exista separada de sus ciudadanos y su territorio, es decir, no podría existir sin sus ciudadanos, aunque esencialmente podemos referirnos a las naciones sin hacer referencia directa a ellos. Esta no podría existir sin dichos ciudadanos. Así también, sería posible referirnos a las naciones solo haciendo alusión a hechos que competen a determinadas personas habitando ese territorio en particular, ya

que de estos podemos tener una descripción completa sin mencionar que nos referimos a una nación. Si lo vemos de esta manera se podría sostener que para Parfit las personas son distintas de sus cuerpos y cerebros, al igual que una nación sería distinta de sus ciudadanos y su territorio. Sin embargo, Parfit advierte que, aunque las personas sean distintas de sus cuerpos y cerebros, estas no son entidades con una existencia separada (Parfit, 2004a: 127).

Siguiendo la analogía, y para dilucidar lo que Parfit defiende respecto de las personas, se podría establecer:

- (a) La existencia de una nación implica la existencia de sus ciudadanos (presentes), viviendo juntos de determinadas maneras en su territorio.

Y algunos podrían afirmar:

- (b) Una nación no es otra cosa que esos ciudadanos y su territorio.
- (c) Una nación es una entidad distinta de sus ciudadanos y de su territorio.

Al parecer, si lo tomamos de esta manera, (a) y (c) no nos resultan inconsistentes, ya que podemos comprender que las naciones existen como tales, pero que no podría darse el caso de que estas existieran sin sus ciudadanos y sin su territorio. Basándose en esto, Parfit dice que, si de hecho

esta versión es correcta y consistente, entonces es la mejor versión posible para comprender el concepto de persona.

Una vez que hemos explorado y conocido la propuesta de Parfit, es necesario realizar un examen crítico respecto de ciertos postulados, creencias y afirmaciones que este realiza. Uno de los asuntos esenciales que me gustaría revisar es el cómo Parfit presenta la propuesta no-reduccionista del concepto de persona, pues si bien es cierto que los no reduccionistas presentan el concepto de persona como “algo más” que los diferentes tipos de continuidades, en ningún caso sería correcto afirmar que estos proponen que el concepto de persona se encuentre “separado” de la misma.

Lo que aquí debemos resolver es aquello que se insinúa al afirmar que dentro de la concepción no-reduccionista se entiende el concepto de persona como algo separado o aparte. Y la pregunta que deberíamos responder es si acaso algo diferente puede ser ontológicamente reducido a sus constituyentes.

Sería pertinente, llegados a esta parte, recordar las distinciones mencionadas en el apartado I sobre la relación de constitución e identidad, ya que, sin poseer un conocimiento tan acabado de estas nociones, parece



evidente que constitución no implica identidad. Pese a ello, y dado que los no reduccionistas entienden el concepto de persona como una composición de varias partes, se podría afirmar que, dado que estas partes son distintas, es lógicamente posible que pudieran existir separadamente pero no es correcto decir que es esto lo que plantean los no- reduccionistas, pues es claro para estos teóricos existe una concomitancia permanente entre nuestras experiencias y lo que soy, a saber: un cuerpo y estados mentales.

Un ejemplo clásico de quién podríamos considerar un no reduccionista es René Descartes. En él podemos rastrear evidentemente cómo es que el concepto de persona no necesariamente implica que somos “algo con existencia separada”. Revisemos la concepción cartesiana de la persona.

El tradicional dualismo cartesiano sería el producto del método realizado por el pensador francés conocido como la duda metódica. A partir de ello, tendríamos como resultados que las personas serían esencialmente seres pensantes, y que además presentan la posesión de un cuerpo, es decir, una serie de características físicas que se presentan en interacción con la sustancia pensante que nos hace ser quienes somos.

Una vez que Descartes está convencido de su existencia, da paso a la pregunta sobre su naturaleza, es decir, intenta dar respuesta a la pregunta respecto de qué es lo que él sería (¿qué soy?) y a partir de esto nos presenta su teoría del dualismo sustancial, ya que para el pensador es evidente que es una cosa enteramente distinta de su cuerpo, pues es posible que yo imagine de manera clara y distinta mi existencia sin la necesidad de poseer un cuerpo material.

Conocí por eso que yo era una sustancia cuya esencia íntegra o naturaleza solo consiste en pensar y que para ser no necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material. De manera que este “yo”, es decir, el alma por el cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso que es más fácil de conocer que él y aunque él no existiera ella no dejaría de ser todo lo que es (Descartes en Cottingham, 1998: 18-19).

Llegado a esta instancia, Descartes pone énfasis en la facultad de pensamiento, ya que es el pensamiento la cualidad fundamental de nuestra naturaleza y advierte que este no puede identificarse con ninguna cosa material.

Ambas sustancias mencionadas son constituyentes de las personas. Por una parte, somos *res cogitans*, una sustancia que piensa, que siente, que duda.

Esta no es extensa en longitud, anchura o profundidad, lo que la haría ser absolutamente diferente de aquello que llamamos cuerpo. Esta última posee como principal propiedad la extensión y a la cual se le denomina *res extensa*.

Es conocido como el argumento de la “distinción real” a aquella afirmación que realiza Descartes respecto de las diferencias que poseen ambas sustancias que lo (y nos) constituyen. Este argumento es posible en palabras de Descartes porque si se da la posibilidad de concebir algo como claro y distinto es producto de la gracia de Dios (como todo aquello que puedo distinguir como claro y distinto). Por ende, si yo puedo concebir de manera clara y distinta a una sustancia sin la otra, entonces es un hecho que ambas no son idénticas y que pueden llegar a concebirse de forma separada<sup>12</sup>.

Es necesario saber que Descartes se aleja un poco de la concepción de alma que existía previamente al pensamiento moderno. Con esto me refiero particularmente a que en Descartes el alma no cumple la función de “darle vida” al cuerpo, sino que es una relación un tanto más lejana, la cual puede considerarse como dos tipos de conexiones: por un lado, (1) que puedo

---

<sup>12</sup> Es importante precisar que en este caso Descartes se está refiriendo a un ser humano que es constituido por dichas partes. Diferente de cuando se refiere al “yo”, pues en dichos casos está señalando el alma.

mover mi cuerpo, y por otro, (2) que cuando mi cuerpo sufre algún tipo de cambio tengo ciertas experiencias que registran esos cambios que se han producido en mi cuerpo. De esta manera podemos entender que existe una relación entre mi alma y mi cuerpo pero que no es que el alma se encuentre en alguna parte específica del cuerpo. A partir de esto podemos comprender la frase célebre de Descartes donde afirma que “yo no estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío” (Williams, 2012: 354)<sup>13</sup>. De esta manera quedaría en evidencia el hecho de que existe una interdependencia fuerte entre ambas sustancias.



Podemos comprender que para Descartes, pese a que el cuerpo no es parte de la naturaleza esencial del ego, sí es evidente que existe una íntima relación, pues de no ser así no sería posible que yo sienta las experiencias que son tenidas por mi cuerpo como algo propio, sino que más bien serían apreciadas como algo externo de mí y por ello, sentiría no una relación con

---

<sup>13</sup> “La naturaleza me enseña también, por esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío sino, que, además, que le estoy estrechamente unido y de tal modo confundido y como mezclado, que compongo un solo todo con él. (Descartes en Cottingham, 1998: 47)”

mi cuerpo sino que sería como “el cuerpo que utilizo” está sufriendo un dolor<sup>14</sup>.

Descartes ha de ser uno de los referentes más importantes de la tradición no-reduccionista, y, como fue expuesto anteriormente, no parece ser correcto decir que dentro del desarrollo del concepto de persona se establezca que es una entidad aparte de su cuerpo y su mente. Es por esto que creo que para hacer un análisis correcto de la concepción no reduccionista deberíamos tener en mente lo que Parfit llamó la “tesis del hecho adicional”:

Hay otra concepción no reduccionista, que niega que seamos entidades que existen separadamente, distintas de nuestros cerebros y cuerpo, y de nuestras experiencias, pero establece que, aunque no seamos entidades que existan separadamente, la identidad personal *es* un hecho adicional, que no consiste solo en la continuidad física y/o psicológica. La llamo tesis del hecho adicional (Parfit, 2004b: 388).

### **1.2.3 Criterios reductivos de identidad personal**

Demos paso ahora a otro de los componentes que envuelve el estudio de la identidad personal, pues el intentar dar respuesta sobre ésta implica

---

<sup>14</sup> Para Descartes la sensación de dolor es un pensamiento confuso, ya que carece de claridad y distinción como otras facultades y percepciones que posee en su intelecto.

establecer condiciones que sean necesarias y suficientes para poder definir lo que somos. De lo que se trata es de encontrar aquellos componentes que sean fundamentales para que una persona sea considerada como la misma en distintos períodos tiempos, pese a ir sufriendo diferentes tipos de cambios físicos y psicológicos. Sobre la base de esto se han establecido una serie de criterios que buscan dar respuesta a la pregunta por la constitución de nuestra identidad personal a través del tiempo. Cada uno de estos criterios intenta establecer los componentes necesarios y suficientes para la persistencia, asumiendo de esta manera que nuestra identidad debe ser un asunto determinado y con presupuestos claros de dónde empieza y dónde termina.

Los autores que se han encargado de estudiar la problemática de la identidad personal mantienen sus teorías centradas en lo que respecta a su *naturaleza*, pues una vez que sabemos lo que de hecho ésta *es* podremos tomar decisiones y consideraciones respecto de un sinnúmero de asuntos racionales y morales que le entregarán un sentido mayor a nuestra preocupación por la sobrevivencia y el futuro.

Algunos de los criterios más comunes de la concepción reduccionista son el físico, cerebral y psicológico. De manera sucinta expondré los dos

primeros para luego dar paso a una descripción más detallada en el siguiente apartado sobre el criterio psicológico.

El criterio físico de identidad personal consiste principalmente en aceptar que de lo que se trata dicha identidad es de la continuidad espacio-temporal. Esta continuidad se justifica en el hecho que podemos identificarla por medio de un cuerpo material que se puede detectar en los diferentes segmentos de espacio y tiempo. La continuidad física espacio-temporal de las personas no difiere en mayor medida de la continuidad de cualquier otro objeto material, pues de lo que se trata es de concebir la existencia basada en la persistencia de la materia que los constituye.

El criterio cerebral<sup>15</sup> por su parte, establece que para que, Y en tiempo T2 sea la misma persona que X en tiempo T1 no es necesaria la persistencia de todo el cuerpo, sino que solo de un órgano, que en este caso se presenta como privilegiado, el cerebro. Este sería el órgano necesario y suficiente para conservar nuestra identidad personal, pues dicho órgano es el portador de nuestros estados mentales, nuestro carácter, recuerdos y personalidad.

---

<sup>15</sup> Existen ciertos autores que consideran que el criterio cerebral no es más que una manera de exponer el criterio psicológico, ya que el cerebro sería el portador de la identidad personal solamente porque es aquel órgano que contiene los estados mentales (Thomson, 2008: 159-160).

Por otra parte, el criterio *cerebral revisado* (Garrett, 2010: 142) establece que no se necesita de la totalidad del cerebro para que una persona pueda sobrevivir, sino que más bien es necesaria solo una parte de él. Este criterio podría expresarse así: X en un tiempo T1, es la misma persona que Y en un tiempo posterior T2, si y sólo si, Y posee la cantidad suficiente del cerebro de X para sobrevivir y mantener una continuidad psicológica.

### 1.3. El criterio de Parfit

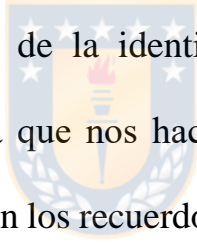
En este apartado me detendré principalmente a exponer cómo es que la propuesta de Parfit, pese a encontrarse dentro de los criterios de continuidad psicológica, ofrece una alternativa nueva pero no menos problemática para la resolución del problema de la identidad personal.

El tradicional criterio psicológico es reconocido en primera instancia como el clásico criterio de la memoria, el cual fue propuesto por John Locke. Para llegar al planteamiento de este criterio Locke comienza esclareciendo y definiendo *qué es ser una persona*, y cuáles serían las condiciones que hacen que una persona sea la misma pese al paso del tiempo y a los cambios que se podrían ir produciendo. A partir de esto, Locke en un primer momento



establece que una persona es esencialmente un ser dotado de razón, que es capaz reflexionar y que posee autoconciencia, con lo cual es capaz de reconocerse a sí mismo en diferentes tiempos.

La identidad de la persona a través del tiempo se hace posible en virtud de su capacidad para considerarse a sí misma la misma a través del tiempo. Esto significa que la *consciousness* se convierte en la clave de todo el asunto, en el sentido de que la identidad de una persona llegaría hasta donde puede ser extendida hacia atrás su conciencia [...] hasta donde alcanza su memoria. (Rodríguez, 2003: 64).



El criterio lockeano de la identidad personal establece que es la memoria o “conciencia” la que nos hace ser quienes somos en diferentes períodos de tiempo, pues son los recuerdos los que nos hacen a la mayoría de nosotros ser conscientes de quiénes somos y de nuestras experiencias. El reconocernos como un individuo en particular – como un *yo*- es posible gracias a que tenemos la capacidad de recordar quiénes somos y cuál es nuestra historia. Sería la memoria entonces la que nos hace conscientes de nuestra propia existencia, es por ella que nos podemos reconocer como un *uno* a través del tiempo y de sentir responsabilidad o remordimiento por nuestras acciones cometidas en el pasado.

Este criterio no está exento de dificultades. Una de las objeciones a las que debe responder es llamada “el valiente soldado” y fue presentada por Thomas Reid. Pone de manifiesto el problema que dicho criterio presenta respecto de la condición de transitividad de la identidad. De acuerdo con este principio si una persona X en un tiempo T1 es la misma persona que Y en un tiempo posterior T2 y Z en T3 debería darse el caso de que X es la misma persona que Z, lo cual no queda garantizado en el criterio aquí analizado.

De esta manera, si es la memoria la que nos garantiza la persistencia de la identidad personal, si esta falla y la persona en cuestión en un momento Z no es capaz de recordar aquello que aconteció en un momento X, entonces no sería la misma persona.<sup>16</sup>

Parfit, por su parte, reconoce estas dificultades y es por esto que ofrece una ampliación y modificación del tradicional criterio de la memoria y para hacer esto recurre al concepto de “cadena parcialmente superpuesta de recuerdos experienciales”.

Digamos que, entre X hoy e Y hace veinte años hay conexiones directas de memoria si X puede acordarse ahora de haber tenido algunas de las experiencias que tuvo Y hace veinte años [...] pero, aunque no haya una conexión directa de memoria, puede

---

<sup>16</sup> Para mayor detalle véase: Reid en Rodríguez, 2003: 67.

haber continuidad de memoria entre X de ahora e Y de hace veinte años, si entre X ahora e Y en aquel entonces ha habido una cadena parcialmente superpuesta de recuerdos directos (Parfit, 2004b: 381).

A propósito de la descripción anterior, creo que es correcto decir que esta ampliación de criterio sostiene que, aunque no haya conexiones directas de memoria puede haber *continuidad de memoria* entre X de ahora e Y de 20 años antes, si entre X ahora e Y de aquel entonces ha habido una cadena parcialmente superpuesta de recuerdos directos.

Es por esto que distingue entre dos tipos de relaciones que pueden generarse si es que se acepta el criterio modificado de memoria. Estas son: *conexividad psicológica* y *continuidad psicológica*. La primera se relaciona con el tener conexiones psicológicas directas y concretas, mientras que la segunda se relaciona con el tener cadenas parcialmente superpuestas de *conexividad fuerte*. Cuando hay suficientes conexiones directas<sup>17</sup> estamos en presencia de lo que Parfit llama *conexividad fuerte*.

---

<sup>17</sup> No está definido cuántas son suficientes, pero se espera que al menos sean la mitad de todas las conexiones que un sujeto tiene en un día.

La conexividad de la memoria ocurre cuando tenemos conexiones particulares directas entre las experiencias de la misma persona, es decir, cuando la relación que existe entre un estado mental presente y el siguiente estado mental asociado se genera a partir de una conexión causal directa y particular. Parfit reconoce que entre la continuidad y la conexividad es esta última la relación más importante tanto en la teoría como en la práctica y que además esta tiene la particularidad que puede darse en distintos grados<sup>18</sup>. Entre X de hoy e Y de hace 20 años puede haber muchas o sólo una conexión psicológica directa.

Un antecedente importante que debemos tener en consideración es que, así como fue mencionado en el apartado 1.1, la identidad es transitiva. Pero la conexividad fuerte no cumple con este requisito, ya que es posible que esta relación se dé en grado y así como hoy estoy fuertemente conectada con mi yo de ayer, ayer estaba fuertemente conectada con mi yo de antes de ayer, y antes de ayer lo estaba con mi yo de hace tres días, de esto no se sigue que yo esté fuertemente conectada con mi yo de hace diez años. Ocurre esto porque las conexiones psicológicas directas se van atenuando con el paso del

---

<sup>18</sup> Que la conexividad psicológica pueda darse en grados significa que en la vida continua de una persona pueden generarse recuerdos y/o experiencias que recordamos en mayor o menor medida.

tiempo y es posible que algunas vayan desapareciendo. Esta situación parece evidente cuando pensamos en lo que hicimos ayer o lo que hicimos un día cualquiera de hace 10 años, claramente los recuerdos del último grupo son más débiles y lejanos (si es que aún no han desaparecido). Parfit a propósito de esto establece que como la identidad personal y la conexidad fuerte difieren en su carácter de transitividad esta última no puede ser el criterio de identidad.

La continuidad psicológica por su parte sí es transitiva y es a esta relación a la que deben apelar los seguidores del criterio de la memoria si es que su intención es establecerla como criterio de identidad personal<sup>19</sup>. Parfit señala que para que esta relación se genere deben cumplirse tres antecedentes:

- (1) X es la misma persona que Y si entre ellos existe continuidad psicológica,
- (2) la continuidad está dada por una clase correcta de causa, y (3) dicha continuidad no ha tomado una forma ramificada. Según lo que señala Parfit, la identidad personal a través del tiempo consiste en lo que se encuentra contenido entre (1) y (3).

---

<sup>19</sup> Hay continuidad psicológica entre X del presente e Y de hace 10 años si y sólo si existe una cadena parcialmente superpuesta de conexidad fuerte.

Para poder comprender el requisito (2) debemos tener en consideración que existen tres versiones del criterio psicológico, cada uno de ellos establece diferentes parámetros para comprender qué sería una *causa correcta*<sup>20</sup> (para que se genera una relación de continuidad psicológica).

Según la versión restringida, la continuidad psicológica tiene que estar dada por una causa *normal*, es decir, yo recuerdo haber tenido una experiencia si y sólo si (1) parece que recuerdo haber tenido esa experiencia y (2) efectivamente tuve esa experiencia, por lo tanto (3) mi recuerdo aparente es dependiente, del modo normal, de esa experiencia pasada (Parfit, 2004b:383).

Las otras dos versiones que se reconocen son la *amplia* y la *amplísima*. En la primera se establece que la causa de nuestra continuidad puede estar dada por *cualquier causa fiable*. Y en la versión amplísima puede darse con *cualquier* causa. En ambos casos se apela al sentido más extenso de lo que sería un recuerdo y es por ello que permite la posibilidad de imaginar y establecer recuerdos que sean producidos por todo tipo de causas.

---

<sup>20</sup> Parfit utiliza la versión más amplia para referirse a la continuidad psicológica, es decir, él es partidario de que esta puede generarse con *cualquier causa*.

Parfit critica la versión más restringida del criterio psicológico porque considera que este es similar al criterio físico de la identidad personal, ya que si solo es posible que un recuerdo se genere por la causa normal eso nos llevaría a admitir que es necesaria la existencia continua de un cerebro, pues en tanto que nuestros estados psicológicos dependen de este órgano la existencia continua de este sería aquello que nos da una parte importante (si no total) de la causa normal de la continuidad psicológica.

Por su parte, la continuidad de memoria se presenta cuando tenemos cadenas de experiencias en donde cada eslabón comienza cuando termina el anterior, ya que cada uno de los eslabones de la cadena está vinculado entre sí por una conectividad fuerte.

La continuidad psicológica incluye muchas relaciones distintas, o bien son consecuencia de ellas. Describimos estas relaciones de manera que presuponen la existencia continua de una persona (Parfit, 1983: 23).

De esta manera estamos en condiciones de explorar cuál es la propuesta de Parfit respecto de la identidad personal, pues por medio de las páginas anteriores nos hemos dotado de una serie de clasificaciones y

aclaraciones que nos serán útiles para comprender de mejor manera el problema de la identidad y su determinación.





## 2.- CAPITULO SEGUNDO: LA PROPUESTA PARFITIANA

Para poder comprender en profundidad lo propuesto por Parfit es necesario que sigamos la línea de ciertos experimentos mentales que utiliza el autor para obtener sus conclusiones.

- El teletransporte



Este experimento mental fue propuesto por Parfit en *“Razones y Personas”* y es un argumento ilustrativo para defender la idea de que lo que importa es la continuidad psicológica con cualquier causa (causa anormal)<sup>21</sup>. Se trata básicamente de un sujeto que viajará a Marte por medio de un método de última tecnología que lo hará transportarse de la Tierra a Marte en solo un par de segundos. La máquina posee la particularidad de poder crear una copia exacta de las células constituyentes de la persona que se encuentra dentro.

---

<sup>21</sup> Parfit denomina causa normal de continuidad psicológica a la posesión de una cantidad suficiente de cerebro como para que pueda darse la continuidad.

Quien esté dentro del teletransporte solo deberá apretar un botón, de inmediato perderá la consciencia, y cuando la recupere se encontrará en Marte. Para que esto sea posible es necesario que aquí en la tierra se destruya tanto el cuerpo como el cerebro de la persona indicada, pero a causa de que sus células han sido copiadas, estas serán enviadas a Marte a la velocidad de la luz, por lo que al despertar el viajero tendrá una copia exacta de su cuerpo y cerebro en Marte.

Los viajes a Marte por medio del teletransporte continúan durante un tiempo hasta que en determinada ocasión el viajero no pierde la consciencia mientras es trasladado. Le comunican a este que ahora la tecnología ha alcanzado niveles superiores y que es posible crear una copia exacta de él sin la necesidad de que su cuerpo y cerebro sean destruidos de inmediato, por lo que sería posible que el viajero pudiese ver y comunicarse con su réplica que se encuentra en Marte. Pese a que la nueva tecnología ha avanzado y esto es posible, en un momento determinado al viajero le informan que al parecer esta nueva metodología resulta dañina para su sistema cardiaco. Consecuentemente, lo que ocurre es que, pese a que su copia en Marte está en perfectas condiciones, a él, aquí en la tierra, le quedan solo unos días de vida, pues se espera que pronto sufra un infarto al corazón.

Se le denominará “teletransporte simple” a aquella situación en donde tanto el cuerpo como el cerebro original son destruidos en la Tierra y reconstruidos en Marte. Esta sería una manera rápida y aceptable de viajar para quienes lo consideran un caso legítimo de ciencia ficción, por lo que la réplica sería la misma persona que estaba en la Tierra. Para otros (más incrédulos) la réplica no sería la misma persona, sino que sólo otra exactamente similar. Esto último es lo que parece indicar el final de la historia expuesta en las líneas de más arriba, ya que al parecer eso es lo que ocurriría cuando el cuerpo, el cerebro y los estados mentales son reduplicados sin que se destruya lo original. Se llamará “línea secundaria” cuando la historia y la vida de la réplica y el original comienzan a ser coincidentes (pero la muerte próxima solo afectará a quien se encuentra en la Tierra).

¿Qué es lo que ocurre con la identidad personal del viajero a Marte?  
¿Podríamos considerar que las características que presenta la réplica son suficientes como para considerar que es la misma persona?<sup>22</sup> o bien ¿que no es una persona en absoluto? Las opiniones dentro del debate se encuentran

---

<sup>22</sup> Para poder comprender y responder a estas preguntas es necesario que tengamos en consideración las distinciones que se realizaron en el apartado 1.1 sobre identidad cualitativa e identidad numérica.

divididas y quizás lo más intuitivamente correcto es pensar que la réplica es otra persona.

Está claro que pese a poseer una similitud exacta no son la misma persona. Pues bien, para la mayoría de las personas el asumir el caso de la línea secundaria representa algo tan malo como la muerte ordinaria. Sin embargo, Parfit sostiene:

Si pensamos que mi Réplica no es yo, es natural asumir que mi futuro, la línea secundaria, es casi tan malo como la muerte corriente. Voy a negar esta asunción. Como defenderé después, ser destruido y replicado es casi tan bueno como la supervivencia corriente (Parfit, 2004b: 375).

Siguiendo la línea argumentativa anterior, Parfit concluye que lo que importa es la continuidad con cualquier causa, pues en el caso del teletransporte y la reduplicación no es la identidad lo que se mantiene. No obstante, la relación que se da entre la réplica y la persona original contendría lo que para Parfit es lo que *importa*<sup>23</sup>, a saber: la continuidad psicológica. “Si la continuidad psicológica no tiene su causa normal, puede que no

---

<sup>23</sup> La continuidad psicológica es para Parfit lo que importa cuando hablamos de si seremos los mismos o si sobreviviremos a distintas situaciones. Es esta justamente, y no la identidad propiamente, tal lo que importa porque ella contiene lo que es necesario y suficiente para seguir siendo los mismos.

proporcione identidad personal, pero podemos afirmar que, aun así, lo que proporciona es *tan bueno* como la identidad personal” (Parfit, 2004b: 386).

Para hacer frente a esta conclusión, Parfit inicia un largo camino para dar cuenta de sus postulados. En un afán metodológico, a continuación, presentaré paso a paso los argumentos que va señalando el autor para llegar a dicha conclusión.

En primer lugar, y sobre la base de todo lo señalado anteriormente, debemos comprender que Parfit propone al criterio psicológico sofisticado<sup>24</sup> como el responsable de la persistencia de la identidad personal. Para sustentar esto reconoce que no es la identidad propiamente tal la que importa sino la relación- R<sup>25</sup> de la que todos participamos por el hecho de tener continuidad psicológica, y es ésta precisamente la que nos sirve para poder darle relato y coherencia a nuestras vidas.

Una particularidad que presenta la relación- R es que esta puede darse en grados, por lo que en algunas ocasiones la relación se encontraría en

---

<sup>24</sup> No solo Parfit considera correcto este criterio, sino que también otros neolockeanos como Noonan (2004), Nozick (1981). Y por criterio psicológico sofisticado se refiere a aquel que apela a la continuidad psicológica y no sólo a la memoria en términos lockeanos.

<sup>25</sup> Parfit denomina “relación-r” a la continuidad psicológica.

grados tan mínimos que no podría afirmarse que la identidad personal está siempre determinada. Desde aquí se extrae la propuesta parfitiana que establece la posibilidad de la indeterminación de la identidad personal.

Con esta propuesta, Parfit señala que en ciertas ocasiones la pregunta respecto de si seguiremos siendo los mismos puede tener una respuesta indeterminada, es decir, lo que propone es que en algunas situaciones no sería posible responder de manera rotunda si seguimos existiendo como la misma persona. En estos casos se da la indeterminación a raíz de que la pregunta que nos estamos realizando resulta ser vacía, es decir, que no posee límites claros para dar una respuesta determinada. Esto se verá con mayor claridad si además aceptamos y comprendemos el reduccionismo respecto de la identidad personal que fue expuesta en las páginas anteriores.

Parfit señala que mediante el ejemplo de los clubes que será presentado a continuación podemos detectar cuál es nuestra concepción del concepto de persona, pues esta sería una manera práctica de conocer cuál es la creencia respecto del concepto de persona que poseemos.

Para poder comprender de manera más sencilla esta idea, Parfit propone que nos imaginemos un club determinado. Supongamos que un club

existe durante varios años, sus miembros tienen reuniones regulares, poseen reglas y funcionan de manera frecuente. Hasta que estas reuniones se ven interrumpidas. Años después, algunos de sus miembros se reúnen, forman un club con las mismas reglas y el mismo nombre. Cabe preguntarnos aquí: ¿es el *mismo* club o es otro club exactamente semejante?<sup>26</sup> En este caso, al parecer la pregunta no podría tener una respuesta de sí o no, pues la existencia del club no es algo separado (pero sí distinto) de la existencia de sus miembros, los cuales actúan juntos y se guían por determinadas reglas. En este caso estaríamos frente a una pregunta vacía, y para responderla habría que tomar una decisión, pues la respuesta puede variar dependiendo de los diversos factores que se tomen en consideración para responder.

Según los planteamientos de Parfit, una pregunta vacía se genera cuando conocemos todos los hechos que acontecen y aun así no podemos dar una respuesta a dicha pregunta. En tal caso, las diferentes respuestas serían sólo distintas descripciones de una misma situación o del desarrollo de los acontecimientos. No habría una respuesta que fuera mejor que la otra<sup>27</sup> y esto

---

<sup>26</sup> Parfit (2004b: 497).

<sup>27</sup> Examinaré con más detención y ejemplos este punto en las páginas que siguen.

no nos causaría extrañeza porque pese a que no podemos responder sabríamos todo lo que ha ocurrido en esta situación.

En casos como los del teletransporte, por ejemplo, podríamos saber todo lo que pasa con la persona si es que conocemos los hechos que ocurren con la continuidad física y la psicológica, y “si de forma poco probable, seguimos sin conocer la respuesta a la pregunta por la identidad, nuestra ignorancia solo sería acerca de nuestro lenguaje” (Parfit, 2004a: 103). Es importante tener en consideración en este caso que cuando Parfit hace referencia al lenguaje no lo hace en todos los sentidos, sino que se refiere a aquellas preguntas en donde pese a que conocemos todos los hechos aun así no podemos responder. La pregunta, por ejemplo, sobre si vamos a morir no es meramente un asunto conceptual o que compromete al lenguaje, ya que para poder responderla hacen falta algunos datos y hechos como, por ejemplo, sobre lo que pasará con mi cuerpo, si seguiré teniendo algún nivel de conciencia, si mi corazón aún tendrá latidos, entre otros. Por lo que aún nos falta información para tomar una decisión y responder.

En el caso de la identidad personal pasaría algo similar. Supongamos que conozco todo lo que sucederá con mi cuerpo y las conexiones



psicológicas que habrá entre quien soy hoy y quien seré mañana. Según Parfit lo que sería correcto preguntar acá no es si acaso seré la misma persona sino si acaso es correcto llamar a esa persona resultante “yo”.

Consideremos el caso en que una persona producto de un accidente ha quedado irreversiblemente inconsciente, pero su corazón sigue latiendo. En una situación como ésta el hecho de cuestionarnos y considerar si la persona sigue viva es un asunto conceptual. Pero en este caso, que sea un asunto conceptual no hace referencia a que sea algo que tiene relación con nuestros conceptos lingüísticos, sino que se trata de una situación en donde la respuesta que se obtenga tendrá implícita la visión y el concepto de vida y muerte que nosotros tenemos (dependiendo de los estados fisiológicos de la persona en cuestión), por lo cual para responder a la pregunta se tendrá que tomar una decisión dependiendo de lo que acontece.

Al realizar esta descripción, Parfit posiciona a la identidad personal como similar a la identidad de cualquier otro objeto ordinario. Para el autor, preguntarnos por la identidad del viajero (con las condiciones que conocemos) resulta ser algo tan trivial como la identidad del barco de Teseo, pues para el autor resulta un asunto de poca importancia discutir si acaso

después de la sustitución de la mitad de las piezas del barco seguimos considerándolo como el mismo barco. De este mismo modo deberíamos considerar una cuestión de poco interés saber si seguiremos existiendo como “los mismos”, ya que la pregunta por la identidad personal “en tanto que preguntas acerca de la realidad, son enteramente vacías. Y en tanto que preguntas conceptuales, no necesitan una respuesta” (Parfit, 2004a: 107). Posiblemente es necesario responder a estas preguntas si se trata de asuntos morales o legales, incluso se podrían establecer criterios que nos enmarcan dentro de la identidad o no identidad, pero eso no sería una respuesta a preguntas conceptuales (ya que tendríamos todo lo necesario para responder) sino que serían meras decisiones sobre lo que vamos a responder. Si aún nuestras creencias sobre la identidad personal no nos permiten dar una respuesta a lo que será de nosotros en el futuro, esto es a causa de que tenemos la intuición de que la identidad personal no se reduce solo a los tipos de continuidades, por lo que tendríamos una visión de la identidad personal que escapa al análisis reduccionista que Parfit propone. Frente a este razonamiento, posiblemente sea de nuestra consideración que la identidad personal no consiste sólo en los distintos tipos de continuidades, sino que

además existe un hecho adicional o distinto de la existencia de tales continuidades.

Respecto de este último punto argumentaré más adelante que, sin tener la necesidad de creer en que la identidad personal está constituida por un hecho adicional, como un alma o ego cartesiano, de igual manera el reduccionismo que ofrece Parfit no permite dar con toda la extensión de la identidad personal. Más aún, considero que no sería correcto poner en un estatus semejante a la identidad de los objetos materiales y a la identidad de las personas.



### **2.1. Sobre la posibilidad de indeterminación**

En este apartado revisaré con mayor detalle qué ocurre si el reduccionismo se aplica a la identidad personal, pues, como ya fue expuesto, podrían darse casos en los que la relación que existe entre la persona presente que soy ahora y la persona futura que seré mañana solo esté basada en mis conexiones físicas y psicológicas, las cuales podrían darse en un grado tan mínimo que la pregunta respecto de si soy la misma persona no resultaría un asunto fácil ni claro de responder. Sin embargo, parece ser que para la

mayoría de las personas es concebible pensar que la pregunta “¿seguiré siendo la misma persona?” tiene que ser respondida de la manera más simple, con un sí o un no.

- El argumento de los espectros

Precisamente es frente a este punto que Parfit despliega uno de sus argumentos más controvertidos: el argumento de los espectros. Este es utilizado para rastrear aquellas situaciones en las que mi identidad personal podría ser indeterminada, o bien aquellos casos en los que no podríamos responder de manera certera si seguiremos siendo los mismos o no. En los casos en los que la relación-R se da en grados tan bajos no podríamos responder de manera simple lo que concierne a nuestra persistencia.

Si concebimos a las personas como un compuesto de partes que pueden reemplazarse y modificarse (un organismo), es posible que efectivamente se den casos de indeterminación, pues estaríamos asumiendo que la identidad de las personas es similar a la de otros objetos materiales. Personalmente, considero que esta es una de las consecuencias de las que Parfit debe hacerse cargo al plantear la indeterminación.

El argumento de los espectros consiste en plantearnos una situación ficticia en la que paulatinamente se van modificando y reemplazando tanto mis rasgos físicos como los psicológicos. Se trata del caso de un malvado científico que pretende modificar lentamente los recuerdos, el carácter y la personalidad de la persona en cuestión por los de, en este caso, Napoleón<sup>28</sup>. Con lo cual en principio la persona que esté sometida a este “tratamiento” solo tendrá leves cambios de humor o personalidad, pero al finalizar los cambios nos encontraremos con una persona que es exactamente similar a Napoleón en cuanto a su vida psíquica.

Parfit presenta tres tipos de espectro de donde se pueden rescatar distintas consecuencias en cada caso, estos son: el espectro psicológico, el espectro físico y el espectro combinado. En los tres casos se presentaría el hecho de que al comienzo del reemplazo tendríamos a una persona que es como yo pero que ha sufrido un pequeño cambio, mientras que al final del reemplazo la persona resultante sería absolutamente diferente a mí. Mientras que en los

---

<sup>28</sup> Este ejemplo es una versión modificada del presentado por Bernard Williams en “*The self and the future*” (1970) en donde el autor plantea imaginar un caso en que a una persona se le aplicaban distintos cambios psicológicos antes de experimentar un fuerte dolor. De esta manera, Williams parece querer demostrar que si el cerebro de una persona sigue existiendo y sirve como soporte de conciencia de la persona (aunque sea en grados reducidos) ésta seguirá existiendo aun cuando presente grandes rupturas en la continuidad de su vida mental, por tanto, el criterio psicológico no sería suficiente.

casos intermedios presentarían algunos problemas respecto de lo que aquí estamos tratando, pues no sería sencillo responder quién es la persona resultante.

Revisaré un poco más en detalle este asunto. Consideremos que la mente de la persona afectada por las modificaciones podría ir variando paulatinamente desde el 0% de cambios hasta el 100% el cual sería el resultado final que se espera obtener por medio de las modificaciones. Si nos centramos en la perspectiva de los porcentajes, cuando se haya modificado un 1% de los estados mentales, se podría decir que allí sólo se han perdido unos cuantos recuerdos o el humor ha variado un poco, pero no dudaríamos en afirmar que la entidad en cuestión es la misma persona que se encontraba antes del inicio de las modificaciones. No obstante, diferente es lo que ocurre cuando pensamos en el caso de que los cambios que ha ido sufriendo la persona intervenida lleguen a sumar el 99%. Claramente esta persona presenta mucha más relación con Napoleón que con la persona que realmente es. Por tanto, la dificultad que aquí se presenta, a juicio de Parfit, es que es bastante problemático pensar que por un mínimo cambio en mis estados psicológicos yo pierda mi identidad, pues en un caso sobrevivo y en el siguiente dejo de existir.

¿Qué ocurriría con los casos que se encuentren en medio del espectro? Es decir ¿quién sería la persona resultante cuando se ha realizado un 49% de modificaciones de los estados psicológicos? Es justamente cuando se presentan estas interrogantes que Parfit señala que en dichos casos estaríamos frente a un asunto vacío, pues ¿cómo podría darse el caso de que cuando se presenta un 49,9% de intervención seamos la misma persona que estaba al principio del espectro y que luego de superar el 50% ya no seamos los mismos (pese a que las modificaciones fuesen en términos tan mínimos)? En este caso la pregunta de si es acaso o no la misma persona podría resultar una cuestión vacía básicamente porque no está claro cuál sería la respuesta correcta.

Si no existe un límite claro y robusto que establezca cuándo una persona deja de ser quien es y se convierte en otra o deja de existir no se podría establecer que ese tipo de identidad es siempre determinada, pues si no sabemos o no está establecido cuál es la cantidad de continuidad psicológica que debe tener una persona para que sea reconocida como la misma en diferentes periodos de tiempo, entonces no sabemos cuál sería la cantidad de continuidad psicológica suficiente que nos sirva para asegurar

que se preserve la identidad. Esto sería lo que a juicio de Parfit ocurre en los casos intermedios del espectro.

Que siga existiendo no podemos pensar convincentemente que dependa de si pierdo sólo unos cuantos recuerdos más, y tengo unos pocos recuerdos ilusorios más, y de si mi carácter ha cambiado de algún modo mínimo. Si ninguno de mis cambios pequeños podría hacer que dejase de existir, yo seguiría existiendo en todos esos casos. Seguiría existiendo incluso en el extremo más lejano del espectro. Pero, en ese caso, entre mí mismo ahora y la persona resultante *no* habría conexiones psicológicas (Parfit, 2004b: 422).

Algo similar a lo anteriormente mencionado ocurre en el caso del espectro físico. Pensamos en la posibilidad de que a una persona gradualmente se le fueran reemplazando sus células corporales y cerebrales hasta conseguir una copia exacta de la persona que era antes de la intervención. ¿Qué ocurriría en estos casos? En los primeros casos de intervención la persona resultante se encontraría en el extremo más cercano del espectro, pues se espera que las células reemplazadas sean siempre una cantidad suficiente como para seguir considerando a esa persona como la original. Las modificaciones podrían ir avanzando hasta llegar al extremo más lejano del espectro, en donde el 99% de mi composición corporal sería nada más que una réplica exacta de la persona original que era. Al llegar al



100% podríamos afirmar que aquí no existe continuidad física, pues como fue mencionado anteriormente, con los cambios graduales que se produjeron se fue reemplazando mi material orgánico por una copia exacta pero proveniente de otra materia<sup>29</sup>.

Si analizamos el espectro físico podríamos llegar a sostener que en los primeros casos de este espectro efectivamente es la misma persona la que resulta, ya que podemos concebir sin problemas que una persona pueda seguir viviendo y existiendo con un cierto porcentaje de su material orgánico reemplazado (por ejemplo, con algún órgano trasplantado). Sin embargo, esto sólo ocurriría en algunos de los casos más cercanos del espectro.

Nuevamente nos encontramos con la dificultad para poder establecer qué es lo que ocurre con la identidad de la persona cuando nos ubicamos en el medio del espectro, es decir, ¿qué pasa cuando se ha reemplazado un 30% del material orgánico? ¿Qué ocurre cuando llegamos a un 90% del reemplazo? Al parecer en el extremo más cercano la persona resultante sería la original, mientras que en el extremo más lejano la persona resultante no

---

<sup>29</sup> Esto sería lo que ocurriría en el caso de la línea secundaria del teletransporte.

sería la original, sino que otra persona que es psicológicamente continua con ella pero que físicamente es completamente diferente de la persona actual.

Son justamente los casos intermedios los que llevan a Parfit a sostener que en muchas ocasiones se presentan casos en los que la identidad personal podría no tener una respuesta de si o no, es decir, una respuesta determinada que establezca que soy la misma persona o no.

El criterio físico es otra versión de la concepción reduccionista de la identidad personal y, a juicio de Parfit, si nosotros no estamos de acuerdo con las conclusiones a las que llegan las diferentes posturas reduccionistas y poseemos la creencia que la identidad personal debe ser siempre determinada, entonces tendríamos que asumir una serie de consecuencias que se presentan al afirmar esta premisa.

Si seguimos asumiendo que mi réplica no soy yo, nos vemos forzados a aceptar la siguiente conclusión: tiene que haber un porcentaje crítico tal que, si los cirujanos reemplazan menos que ese tanto por ciento, seré yo el que despierta, pero si reemplazan más que ese tanto por ciento no seré yo sino alguien solo exactamente como yo (Parfit, 2004b; 428).

Lo anterior traería sin lugar a dudas una serie de inconvenientes para el criterio físico aquí presentado, ya que es problemático decidir o establecer

cuál sería aquel porcentaje exacto en donde dejo de ser la persona que soy y comienzo a convertirme en otra, pues deberíamos fijar un límite estricto en donde se mantenga o donde se pierda la identidad personal.

Esto para Parfit es bastante discutible, ya que, si tomamos la opción de encontrar ese límite, este no podría ser comprobado por medio de evidencia práctica, ya que, por ejemplo, si en medio de cada intervención le preguntamos a la persona quién es, lo más probable es que esta siempre estaría inclinada a responder que es la persona original. No es sencillo establecer cuál es el límite y cuáles serían las células exactas que se deben reemplazar para dejar de ser la persona que soy.

Volviendo al argumento de los espectros, una tercera gama de casos es la que propone Parfit cuando sugiere analizar el caso del “espectro combinado”. Este nuevo ejemplo es una combinación de los dos anteriores, ya que en este caso debemos imaginar la situación en que a una persona original se le van reemplazando gradualmente tanto sus rasgos físicos como sus rasgos psicológicos. Los aspectos físicos le son reemplazados por células exactas, pero no idénticas, mientras que en el caso de los estados mentales ocurre que el reemplazo se realiza por un duplicado exacto que fue realizado

a los estados mentales de otra persona, en este caso en particular: Greta Garbo.

Al inicio de la intervención ocurriría lo mismo que en los espectros anteriores, es decir, la persona resultante sería muy similar a la persona original, con la sola particularidad que en un grado muy mínimo sus rasgos de personalidad han cambiado. La conclusión más diferente la obtendríamos en el caso que ocurre al extremo más lejano del espectro porque tendríamos como resultado a una persona que ni se parece ni posee algún tipo de continuidad con la persona original, pues en este caso, se destruirían el cerebro y el cuerpo, luego de esto se crearía una copia exacta con material orgánico nuevo que tendría como resultado una réplica de alguien que no es la persona original.

## **2.2. Sobre la vaguedad**

En lo que sigue me detendré a explicar, en cierta medida, qué es lo que implican los casos de vaguedad, como pueden ser entendidos, y cuál es la

posibilidad efectiva de que la identidad personal sea un concepto que cabe dentro de esta descripción.

En primeros términos se establece que la vaguedad surge cada vez que un concepto (u objetos en algunos casos) admite un límite de aplicación difuso. En este sentido, la vaguedad puede ser una característica del pensamiento y/o del lenguaje humano, y por ello atribuimos a la causa de la vaguedad nuestra propia incapacidad de establecer dicho límite. Por otra parte, se puede entender también como una característica propia del mundo en donde lo que existiría sería una vaguedad de orden ontológico.

Un concepto es considerado vago cuando existen situaciones en la que es indeterminado si se aplica o no a un cierto objeto. Por ejemplo, predicados como “alto”, “delgado” o “calvo” pueden ser considerados vagos ya que, algunas personas son altas, delgadas o calvas y algunas no lo son, y eso es todo lo que podemos saber, ya que en nuestro lenguaje y manera de referirnos no se especifica ningún número, medida o similar que nos permita establecer la diferencia entre ser -calvo- y no serlo. En palabras de Williamson:

Nadie sabe si soy delgado. No soy claramente delgado; la palabra "delgado" es demasiado vaga para permitir que la expresión "TW es delgado" sea reconocida como verdadera o falsa, sin embargo, si se mide con precisión mi cintura y el

resultado se compara con las estadísticas vitales para el resto de la población *quizás* podría considerarse. Soy un caso límite para "delgado".

Si le apuesto a alguien que la próxima persona en entrar en la habitación será delgada, y yo cruzo la puerta, no sabrá si tiene derecho a las ganancias. Supongamos que un enunciado de "TW es delgado" es verdadero o falso. Entonces, dado que no sabemos que TW es delgado y no sabemos que TW no es delgado, ignoramos algo. (Williamson, 1996: 185).

El tipo de descripción que acabo de señalar puede enmarcarse dentro de lo que se denomina "las teorías epistémicas", ya que, según Williamson, las expresiones vagas trazan un límite muy agudo y es a causa de esto que la vaguedad se produce por un tipo muy particular de ignorancia. La vaguedad plantea estos límites, ya que realmente existen casos en los que no podemos responder a las preguntas que involucran este tipo de expresiones. Por ejemplo, efectivamente podemos saber qué tan alto es alguien, ya que existen medidas cuantificables que nos señalan exactamente cuántos centímetros tiene esa persona considerada alta, pero no podríamos decir si esa persona es alta o no.

Los teóricos epistémicos tienen la creencia que existe un hecho que efectivamente plantea el límite entre ser y no ser (alto, delgado o calvo) pero ese hecho no lo podemos conocer. Es precisamente en esto donde radica el

tipo especial de ignorancia a la que Williamson refiere. Al parecer este tipo distintivo de ignorancia irremediable es, para estos teóricos, la esencia de la vaguedad.

Para poder comprender de mejor manera aquello que Williamson plantea debemos considerar la concepción de conocimiento inexacto a la que él hace referencia. Imaginemos un caso en el que existe un hecho preciso, pero del que no tenemos un conocimiento exacto, por ejemplo, una multitud en un estadio o un concierto. En un momento dado hay  $X$  personas en un estadio, pero no puedo saber solo mirando cuántas son exactamente. Quizás puedo tener algunos conocimientos que me permiten conjeturar sobre la situación: puedo saber, por ejemplo, que hay más de 100 personas, pero menos de 10.000. Pese a ello, mi conocimiento es inexacto.

A pesar de que pueda tener fuertes creencias sobre que en realidad puedo saber cuántas personas hay ahí, esto no es suficientemente confiable para considerarlo conocimiento exacto, ya que es muy difícil distinguir la diferencia entre la situación real con  $X$  número de personas y una situación muy similar en la que hay  $X+1$  persona. Que en el estadio haya  $X+1$  o  $X-1$  no modifica la apariencia de la situación, no podemos distinguirlo con

claridad y certeza, por tanto, por muy seguro que esté de mi creencia esta puede ser falsa. En este caso no hay vaguedad respecto del número exacto de personas que hay, sino que más bien la vaguedad viene dada por el conocimiento que nosotros tenemos de dicha situación.

Para una situación como la propuesta anteriormente, Williamson proporciona una justificación sujeta a lo que él denomina “principio de margen de error”.

Cuando nuestro conocimiento es inexacto, nuestras creencias son confiables solo si dejamos *un margen de error*. La creencia de que una condición general se obtiene en un caso particular tiene un margen de error si la condición también se obtiene en todos los casos similares. El grado y el tipo de similitud requerida dependen de las circunstancias (Williamson, 1996: 226).

En el caso del estadio, la verdad de la situación no se puede distinguir sencillamente entre lo que sería más correcto, ya que en este ejemplo los casos que abarcan la situación con  $X+1$  o  $X-1$  son entre sí muy similares, pues no puede distinguirlo de manera efectiva, por lo que en una situación como esta se me impide el conocimiento exacto.

El principio de margen de error tiene la forma “A es verdadero en todos los casos similares *en que se sabe que A es verdadero*”. Los límites para fijar



este margen dependen del contexto y las circunstancias del caso, ya que no se puede especificar de forma a priori y arbitraria el grado y el tipo de similitud requerido. Lo que sí se podría establecer es un margen para el metaprincipio de error: en donde la existencia del conocimiento inexacto se mantiene sujeto a algún marco que contiene el principio de error. Este margen sería inespecífico, pero no trivial.

El conocimiento inexacto es un fenómeno cognitivo generalizado y fácilmente reconocible, cuya naturaleza subyacente se caracteriza por mantener los principios de margen de error. Con este principio a cuenta se podría explicar por qué en ciertos casos las fronteras que delimitan una descripción no pueden ser precisadas.

En el caso del ejemplo no puedo saber simplemente mirando que hay  $X$  personas en el estadio. En una situación como esta no podemos tener conocimiento exacto porque una creencia verdadera (como de que hay menos personas que  $X$ ) no retiene necesariamente la verdad de la situación en casos que son muy similares. El enfoque de Williamson sugiere que “lo que distingue a la vaguedad como fuente de inexactitud es que el margen para los principios de error al que da lugar, anuncia pequeñas diferencias de

significado, no pequeñas diferencias en el objeto mismo en cuestión” (Williamson, 1996: 230).

El ejemplo que por antonomasia se postula para trazar los límites de la vaguedad es conocido como “la paradoja de Sorites”. Aquí la problematización se presenta al momento de establecer “qué es un montón de arena” pues montón es un concepto vago, y delimitar si acaso 2, 3, 4 o 10 granos hacen un montón de arena no es tan sencillo de satisfacer. Esta paradoja parece mostrar que las expresiones vagas están vacías, pues cualquier decisión o distinción que pudiésemos establecer sería solo vagamente establecida. Frege señala que no se puede establecer una distinción genuina vagamente; dado que las expresiones vagas no son propiamente significativas, no hay nada que los casos sorites nos presenten; están vacíos. (Frege en Williamson, 1996: 165).

En el caso de la identidad personal Parfit señala, siguiendo el argumento de los espectros, que los casos intermedios de éste resultaría ser un asunto vacío, ya que la posibilidad de que la persona sobreviva o no, no son en realidad dos posibilidades distintas, sino dos maneras de describir una misma situación y es un asunto vago delimitar aquello que es necesario para

considerar que es la misma persona. Sabemos que la persona sufrirá determinados cambios y que sería psicológicamente continúa con la persona original solo en un cierto grado, entonces sabemos todo lo que es necesario para responder en esta situación.

Al decidimos y dar una respuesta sobre la sobrevivencia de la persona en cuestión estamos optando por una forma de describir la situación. De hecho, Parfit considera que, en los casos intermedios del espectro psicológico, no hay una descripción que sea mejor que la otra. En estos casos, la identidad personal es indeterminada. Si sabemos exactamente lo que sucede en uno de esos casos, al preguntar si la persona es la misma que la original no estamos preguntando nada. La pregunta es vacía y, además, cada una de las dos descripciones es igual de buena que la otra.

### **2.3 Consecuencias de asumir el criterio de Parfit**

¿A qué nos enfrentamos si rechazamos el criterio reduccionista de Parfit? El eje argumentativo de Parfit está centrado en establecer que existe la posibilidad que en algunos casos la identidad personal sea indeterminada,

ya que el problema se presenta con dos posibles soluciones, pero estas no serían posibilidades diferentes sino solamente dos maneras de describir la misma situación, por esto sería vacío o poco relevante qué respuesta adoptar. Lo que se presenta a continuación son las consecuencias que propone Parfit si rechazamos el criterio reduccionista.

Imaginemos que la causa de nuestra continuidad psicológica no es el cerebro, sino que es una entidad inmaterial que existe de manera separada. Podríamos afirmar que las consecuencias obtenidas en los casos anteriores donde la dependencia era producida por el cerebro ahora no serían para nada similares, ya que la persona resultante, pese a haber sufrido todo tipo de cambios, se mantendría siendo la misma persona que al principio.

Según Parfit, otro argumento que tendríamos que considerar para rechazar la concepción No- Reduccionista, es que la creencia de que nuestra identidad personal dependa de un hecho adicional implica asumir que debe existir un porcentaje o una parte exacta de nuestro cerebro cuya sustitución equivaldría a la destrucción completa de la continuidad psicológica. En dicho caso, la persona original dejaría de existir, ya que la persona resultante no

poseería ningún tipo de continuidad psicológica, por lo que desde el punto de vista psicológico sería alguien totalmente diferente a la persona original.

Evidentemente para Parfit no es concebible esta concepción porque no poseemos la evidencia suficiente como para afirmar que existe un límite claro respecto de nuestra identidad ni mucho menos podemos afirmar fehacientemente que existe una sustancia inmaterial, al modo de un *ego* cartesiano, que sea responsable de mantener nuestra identidad personal. Por el contrario, Parfit afirma que tenemos muchas razones para creer que el portador de nuestros estados mentales es el cerebro y que la conexividad puede darse en grados.

Por otra parte, si aún creemos que la identidad debe ser determinada entonces tenemos problemas al momento de enfrentar el ejemplo del espectro combinado, ya que si creemos que la respuesta a la pregunta “¿la persona resultante seré yo?”<sup>30</sup> debe ser contestada siempre con un Sí o un No, entonces necesariamente se deberían aceptar una serie de premisas que refuerzan el presupuesto de la determinación de la identidad personal.

---

<sup>30</sup> Parfit, 2004b, 433.

Siguiendo a Parfit, y con afán metodológico enumeraré las premisas anteriormente señaladas para luego ir analizando una a una para poder sacar conclusiones.

- 1) En algún lugar del espectro, existe una línea nítida que separa la identidad y la diferencia.
- 2) De ser así, debe existir un conjunto de células particulares reemplazadas y un grado estricto de cambio psicológicos, que supondrían la diferencia total entre un yo y otro.
- 3) Si se realizar un cambio ligeramente menor de esas células y el cambio psicológico es levemente menor, la persona resultante será la personal original.
- 4) Por el contrario, si el cambio es ligeramente mayor, y digamos que se produce un cambio psicológico que solo implique un grado más de diferencia, entonces la persona resultante será alguien completamente distinto.
- 5) Finalmente, se debería aceptar que en algún lugar del espectro se encuentran ubicado los casos mencionados, aunque no exista evidencia de donde se encuentran localizados esos cambios.

Como antes fue mencionado, el argumento que Parfit expone está centrado en evidenciar las conclusiones a las que nos llevaría si asumimos y consideramos correcta la Concepción No- Reduccionista de la identidad personal. Es por ello que las cinco premisas expuestas más arriba en su totalidad y según el criterio de Parfit, son insostenibles, pues incluso son difíciles de creer. Veamos por qué.

- I. Atenta contra nuestras creencias más intuitivas respecto de nosotros mismos, ya que generalmente estaríamos inclinados a pensar que la diferencia entre ser la persona que soy y dejar de serlo implica asuntos mucho más profundos o significativos que lo que esta concepción sugiere, pues la diferencia entre la vida y la muerte solo dependería de un mínimo cambio. La diferencia en los distintos casos del espectro sería solamente una diferencia trivial por lo que es difícil asumir que estos casos puedan hacer la diferencia entre la vida y la muerte de una persona. (1-4).
- II. Por otra parte, deberíamos estar dispuestos a asumir que en algún lugar determinado del espectro existe la línea que divide y establece identidad y diferencia. Esto sería así incluso aunque no haya evidencia de que realmente existe (5).

I y II en conjunto no parecen soluciones muy satisfactorias ni convincentes, ya que las consecuencias que se derivan de la concepción No-Reduccionista son poco probables y nos arrastran a asumir situaciones que intuitivamente parecen menos fiables que las de la concepción Reduccionista. Esta última sería la solución que Parfit propone como la posible conclusión que se acercaría más a la realidad.

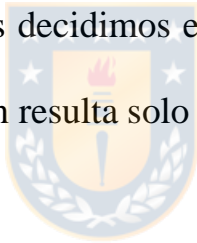
Ahora bien, el asumir la concepción Reduccionista también nos lleva a concluir que en los casos mencionados del espectro no sería posible responder a la pregunta “¿seguiré siendo la misma persona?” por lo que ésta resultaría ser una pregunta vacía, ya que no sería posible contestarla de manera rotunda con un Sí o un No. Justamente el argumento de los espectros se presenta como un argumento a favor de esta conclusión.

A partir de todo lo anteriormente mencionado, es necesario comprender que, según Parfit, que no existe una manera justificable de pensar que nuestra identidad personal implica un hecho adicional sin creer también que las personas somos entidades que existen de manera separada, diferente de nuestros cuerpos y estados cerebrales. Por lo que tampoco sería correcto pensar que nuestra identidad debe ser determinada a menos que creamos que



efectivamente existe esa entidad separada y que su existencia es de todo-o-nada.

De esta seguidilla de argumentos se desprende quizás la premisa más importante de la Concepción Reduccionista: la identidad no es lo que importa. Esto a propósito de que en determinadas ocasiones podemos hacer elecciones triviales para responder a la pregunta sobre la supervivencia, pues podemos decidir establecer la línea que separa la identidad de la diferencia, pero claramente si nosotros decidimos el grado o punto donde se efectuará esta división, dicha decisión resulta solo un asunto trivial.



### **3.- CAPÍTULO TERCERO: UN ANÁLISIS CRÍTICO A LA POSIBILIDAD DE INDETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL**

En este capítulo realizaré un examen crítico a la propuesta de Parfit. Expondré cuáles son los supuestos que asume cuando habla de la posibilidad de indeterminación de la identidad personal y analizaré en detalle algunas de las consecuencias a las que nos enfrentamos al momento de aceptar los presupuestos que implica el argumento de los espectros. Además, realizaré una revisión de aquellos que, según mi parecer, son elementos necesarios que una entidad debe poseer para a ser reconocida como una persona, y dentro de las cuales existen algunas que han sido omitidas en el estudio de Parfit.

#### **3.1 Un problema interno**

Recordando lo hasta aquí relatado, sabemos que para los teóricos reduccionistas lo constitutivo de la identidad personal es algo que

descansa en algún tipo de continuidad. En el caso de Parfit es la continuidad psicológica la que garantiza la identidad de la persona en diferentes periodos de tiempo. A partir de esto, y siguiendo los planteamientos de Parfit, reconocemos que la continuidad podría verse modificada y darse en distintos grados, con lo que se desprende que podría darse el caso que estos grados sean tan reducidos que la identidad personal podría ser indeterminada.

A propósito de lo anterior es que Parfit propone el ya mencionado argumento de los espectros y señala que “en uno de esos casos, imaginamos que sabemos que entre yo ahora y una persona en el futuro, habrá cierto tipo o grado de continuidad -o conectividad- física y/o psicológica. Pero, aunque conocemos estos hechos, no podemos dar respuesta a la cuestión de si esa persona futura sería yo” (Parfit, 2004b; 100).

Es normal creer que podemos saber que, si una persona resultante va a sufrir dolores, esos dolores los sentiré yo o no los sentiré. Pero el conjunto de casos en el argumento desafía esta creencia ya que, en el caso más próximo, la persona resultante sería yo, mientras que en el caso más alejado sería otro. ¿Quién resultaría ser la persona de los casos intermedios? Parfit señala que para que esto ocurra debe existir algún sitio en el espectro que define una

frontera en donde se pierde la identidad, es decir, debería existir algún conjunto determinado de células tal que, si sólo fueran reemplazadas, sería yo quien despertará pero que, si se diera el caso siguiente, reemplazando solo unas pocas células más, ya no sería yo sino una nueva persona.

Una posición un tanto más radical es la que plantea Peter Unger (1979), quien señala que, para cualquier caso de objetos materiales, incluidas las personas, la existencia de estas no es tal. El autor señala que en realidad la existencia de las personas solo consiste en la existencia de un determinado número de células (que a su vez están constituidas por átomos), y pese a que no podemos saber cuántas son exactamente, sí sabemos que es un número finito. Por tanto, al eliminar una o unas pocas células de forma inocua, no significaría una gran diferencia entre la existencia o la inexistencia de dicha persona, es decir, una célula más o una célula menos no será significativo. Sin embargo, si este proceso se lleva a cabo de manera sistemática (y asumimos que dichas células no son reemplazadas por nada) al finalizar el proceso no existirá ninguna célula que constituya a la persona en cuestión. Por tanto, la existencia de las personas ha sido reducida a la existencia de las células que las constituye. En dicho caso tampoco existiría un número

determinado de células o átomos que nos especifique cuando una persona es o deja de serlo, ya que en realidad nunca ha existido.

Volviendo el argumento de los espectros, Parfit considera que la pregunta por la identidad personal resulta ser indeterminada porque no es cierto que en cualquier caso imaginable tenga que haber una respuesta verdadera y única a cualquier pregunta sobre la identidad (Parfit, 1983). Según este autor, no siempre existirá una respuesta irrestricta a la hora de responder si seré la misma persona o no. Frente a estos casos, a juicio de Parfit, lo que ocurriría es que solo estamos frente a una descripción diferente del mismo evento, por ende, podríamos obtener más de una respuesta, pero no sería una más correcta que la otra.

Para ejemplificar lo mencionado anteriormente Parfit utiliza el ejemplo llamado “mi división”<sup>31</sup> con el afán de demostrar que asuntos como la identidad personal podrían resultar ser una pregunta sin respuesta<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Parfit (2004a; 163).

<sup>32</sup> Cabe mencionar también que Parfit emplea este experimento mental para justificar que la identidad personal *no es lo que importa*, pero dicho examen no será abordado en este capítulo.

- Mi división

Supongamos que, a raíz de un accidente, el cuerpo de X ha sido gravemente herido, pero no así su cerebro. Paralelo a esto existen otras dos personas, llamémoslas Y y Z, cuyos cerebros han sido dañados gravemente pero no sus cuerpos. Frente a esta situación y por decisión médica, supongamos que han decidido trasplantarle la mitad del cerebro de X a cada uno de los cuerpos de Y y Z. Si esto fuese así y concedemos la posibilidad que con el trasplante de medio cerebro también se presenta una continuidad psicológica, entonces tendríamos como resultado que tanto Y como Z reclamarían ser X. Pues ambos presentan comportamiento, carácter y personalidad muy similar a X.

Frente a este escenario, Parfit define cuatro posibilidades: (1) X no sobrevive; (2) X sobrevive como Y; (3) X sobrevive como Z; (4) X sobrevive como Y y Z.

Al parecer frente a esta situación la respuesta que tendríamos que dar es 1. Sin embargo, si afirmamos que tanto Z como Y poseen continuidad psicológica con X (sin olvidar que la continuidad acepta grados) parece entonces que algo de sobrevivencia existe por parte de X.

De cara a estas posibilidades, Parfit señala que ninguna de ellas es satisfactoria. Claramente si solo uno de los dos hemisferios trasplantados fuese el que llevase a la persona a sobrevivir no tendríamos dudas (en principio) de que esa es X. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando ambas mitades son trasplantadas exitosamente? ¿Cómo un doble éxito puede significar un fracaso? Es decir, ¿cómo sería posible que el trasplante exitoso en uno de los cuerpos suponga la supervivencia de la persona en cuestión y al momento de pensar que ambos serían exitosos eso nos deje sin la posibilidad de responder si X sobrevive?

De cara a esta situación, Parfit (1983) señala que, aunque la operación pudiera llevarse a cabo y el doble trasplante resultara exitoso, ello no nos permitiría conocer la respuesta a la pregunta por la supervivencia de X. Esto porque podríamos saber todo lo que ocurriría en cada situación y aun así ser incapaces de reconocer cuál de las cuatro posibilidades describe de mejor manera la situación. Para Parfit, este es uno de los casos en los que la pregunta por la identidad personal no podría ser respondida de manera fehaciente, pues sería una entidad indeterminada.

En opinión de Parfit, si sabemos que habría dos personas cada una de las cuales tendría un cuerpo idéntico a la original y uno de sus dos hemisferios, entonces lo sabemos todo. No hay nada

que pueda hacer de una de las cuatro respuestas la única descripción correcta. Como señala el autor, si fuéramos entidades indivisibles que existieran separadamente, podría haber una respuesta correcta a la pregunta (Domenech, 2018; 36).

Lo que Parfit menciona es que en realidad las cuatro posibilidades no son diferentes, sino que se trata de distintas descripciones. Si sabemos que existirán dos personas exactamente iguales con posesión de un cuerpo idéntico al original y uno de sus dos hemisferios, entonces sabemos todo, tenemos toda la información necesaria para responder pero no existe ninguna situación en particular que pudiera hacer de una de las posibilidades más plausibles que la otra<sup>33</sup>. A menos que tuviésemos la creencia no reduccionista que las personas somos una sustancia separada de nuestro cuerpo y cerebro.

Si diéramos una respuesta a la pregunta no estaríamos respondiendo a ningún hecho profundo, sino que estaríamos escogiendo simplemente la mejor manera de describir una misma situación. En circunstancias así, la identidad personal sería una pregunta vacía, al igual que al momento de

---

<sup>33</sup> “Nuestra cuestión no versa sobre posibilidades diferentes. Solamente hay una posibilidad, o desarrollo de los acontecimientos. Nuestra cuestión es simplemente acerca de las diferentes descripciones posibles del desarrollo de los acontecimientos” (Parfit, 2004a: 103).



responder por la identidad de las naciones<sup>34</sup> o los partidos políticos que se han constituido en diferentes tiempos.

Con los datos que poseemos sabemos que la persona en cuestión sufrirá una serie de cambios y que de todas formas sería psicológicamente continuo con la persona original (pero en un grado intermedio), con estos datos estaríamos en presencia de todo lo que hay que saber sobre la situación, y al decidir si persona ha sobrevivido o no, estamos escogiendo una de las formas de describir la situación.

Es pertinente recordar aquí lo tratado en el apartado 2.2 pues es necesario tener en consideración el paralelo que se puede establecer entre la postura de Williamson y la de Parfit respecto de aquello que se entenderá por vaguedad. Williamson denomina nihilista a aquella concepción que establece que las experiencias o contenidos vagos son vacíos o no tienen sentido. Justamente es aquí donde podemos situar la propuesta parfitiana respecto de los casos intermedios del argumento de los espectros.

---

<sup>34</sup> Que existan fronteras vagas no implica que no haya países distintos. El hecho de no poder determinar si es un país u otro sería por causa de “nuestra propia ignorancia”, en el sentido de que somos nosotros lo que no podemos conocer dichos límites.

Parfit considera que en los casos intermedios del espectro psicológico no hay una descripción que sea mejor que la otra. En estos casos, la identidad personal es indeterminada. Si sabemos exactamente lo que sucede en uno de esos casos, al preguntar si la persona es la misma que la original no estamos preguntando nada. La pregunta es vacía y, además, cada una de las dos descripciones es igual de buena que la otra.

Visto de esta manera quizás es evidente que la indeterminación que propone Parfit tiene problemas internos, ya que esta idea genera problemas lógicos, pues algo -un objeto o una persona- no puede ser y no ser al mismo tiempo. Al plantearnos así la situación quizás sea tendencioso pensar que el problema es epistémico, ya que seríamos nosotros los que no podemos detectar con claridad, en el caso de la identidad personal, si sigue siendo la misma persona. Sin embargo, si esto es así lo que estaríamos tratando sería sobre el reconocimiento de personas o sobre la manera de individualizar a una persona, no si la persona es la misma o lo no es. Lo que aquí habría no sería sobre la indeterminación, sino que más bien, algo así como una vaguedad epistémica. Por lo tanto, no habría dicha indeterminación, sino que más bien estaríamos en presencia de algún tipo de ignorancia al momento de aplicar un determinado concepto.

### **3.2 Un problema metodológico**

Frente a esta situación y al desarrollo de los ejemplos que utiliza Parfit, son diversas las implicancias que podemos destacar. Dentro de estas, la plausibilidad de las técnicas argumentativas que ha utilizado el autor para desarrollar sus ejemplos es una de las más llamativas.

Geoffrey Madell<sup>35</sup> considera que al presentar el argumento de los espectros Parfit deja en evidencia el error que está cometiendo al utilizar estas técnicas en su argumentación, ya que la especulación que trae consigo el caso del espectro combinado -puntualmente- revela una confusión fundamental sobre la evidencia que él mismo considera necesaria para la persistencia de la identidad personal. Esto último a propósito que Parfit es firme en señalar que no existe ningún tipo de evidencia suficiente para creer que las personas somos algo más que un tipo de continuidad, es decir, para creer en la concepción no- reduccionista.

Parfit se permite la especulación en la evidencia y por esto introduce ejemplos al estilo del espectro combinado. Pero según Madell este

---

<sup>35</sup> (Madell, G. 1985)

experimento falla porque es inconcebible aceptar dicha especulación como si presentase algún tipo de evidencia. “Si como Parfit cree, el problema entre puntos de vista opuestos sobre la naturaleza de la identidad personal se resuelve considerando la evidencia que presenta cada punto de vista” (Madell, 1985: 106) entonces ¿qué contribución y validez nos ofrece la especulación?

Al parecer lo que nos revela el argumento del espectro combinado no es nada respecto de la lógica de la identidad personal, sino que más bien lo que estaría mostrando es qué son las personas y por ello, debemos concluir al considerar este ejemplo que las personas somos compuestos capaces de desmontarse y volverse a montar al igual que un reloj, una silla o cualquier otro material compuesto de partes.

Como Madell señala, Parfit sugiere que, si algunos de los resultados del experimento parecen imposibles, éstos en realidad sólo son técnicamente imposibles (porque lo podemos imaginar y aceptamos que es una posibilidad lógica) y que sus resultados no necesariamente irían en contra de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, cuando examinamos el espectro combinado y además consideramos la afirmación de Parfit que señala que “parece probable

que nunca sería posible dividir la parte interior del cerebro de una manera que no perjudica su funcionamiento” (Parfit,1983:13). Parecer ser entonces, después de todo, que existe la posibilidad de que la especulación argumentativa vaya en contra de las leyes de la naturaleza, lo cual no parece presentar mayor problema para Parfit.

Siguiendo lo propuesto por Madell y sumado a la consecuencia anterior, deberíamos considerar que lo que el espectro combinado ofrece es una forma bastante dramática de presentar lo que ya sabemos sobre lo que es o lo que implica ser una persona. A saber, como lo expone Parfit “dado que nuestras características psicológicas dependen de los estados de nuestro cerebro, estos casos imaginarios son solo técnicamente imposibles” (Parfit, 2004a:17) entonces sería aceptable referir y tratar a las personas como un agente compuesto de partes intercambiables, a tal punto que podríamos extraer un trozo de la mente de una persona y reemplazarlo por el de otra persona.

Frente a esta situación, Madell concluye diciendo que incluso si aceptamos todo lo que Parfit señala “lo que ocurre con el espectro combinado

es una forma de ver las cosas que está destinada a apoyar una visión esencialmente impersonal de las experiencias” (Madell, 1985: 107)<sup>36</sup>.

Por otra parte, aunque la situación que Parfit propone pudiera llevarse a cabo, no podemos estar seguros que el resultado fuera el que él propone. Tal vez cuando las células del cerebro fueran reemplazadas de tal manera que se modifiquen las características psicológicas del sujeto, el resultado no sería la mezcla de características de uno y otro, sino que también pudiesen existir otras consecuencias que nos hicieran pensar que en realidad ya no es la misma persona original. Quizás incluso los casos intermedios no tengan relación con la modificación intermedia de los estados mentales. Madell propone que el resultado podría ser, por ejemplo, una persona con doble personalidad, con problemas de identidad e identificación, o bien podríamos pensar que incluso al someterse a tales niveles de cambios podría convertirse en una persona psicótica. Además de considerar que es claro el hecho que después de una serie de modificaciones la persona no podría ser reconocida como la misma, es decir, no sería un asunto indeterminado, sino que en realidad podríamos decir que no es la misma persona.

---

<sup>36</sup> Este punto no será abordado en esta investigación.

Madell añade que incluso en el caso de que los resultados fueran los que supone Parfit, ello no respaldaría su afirmación de que la identidad personal no es siempre determinada. Esto a propósito que considera que cuando nos imaginamos a nosotros mismos sufriendo algún tipo de cambio psicológico, estamos imaginando lo que nos sucedería a nosotros y no a alguien que sea una combinación entre nosotros y otra persona. Incluso si aceptamos las modificaciones y creyéramos que hemos cambiado de la forma en que el espectro combinado ofrece, lo que imaginamos es a nuestra propia consciencia, y no la de una persona compuesta, la que podría llegar a ser diferente si es que me sometiera a un tratamiento tal como el de los espectros. Desde el punto de vista de la primera persona esto último es inconcebible. Es por esto que resulta problemático imaginar que hay un mundo posible donde tendría un estado mental que sólo fuese parcialmente mío.

Concebir la situación desde la perspectiva de primera persona consiste en anticipar las experiencias de aquella persona que vaya a ser numéricamente idéntica a nosotros. No podemos concebir desde la perspectiva de primera persona una época en la que nosotros ya no existamos, puesto que en esa época no hay nadie numéricamente idéntico a nosotros y, por lo tanto, no hay nada que anticipar (Madell, 1985, 78).

Si seguimos este razonamiento es absolutamente aceptable preguntarnos ¿cuál es la validez de utilizar experimentos mentales que estén tan alejados de nuestro mundo actual? ¿Son los experimentos mentales la mejor herramienta para plantearnos situaciones lógicamente posibles y arrastrarnos a sacar conclusiones sobre estas mismas? O bien, ¿hasta qué punto son tolerables los escenarios contrafácticos que introducen los experimentos mentales como herramienta metodológica en filosofía?

La pregunta por la persistencia de la identidad personal nos lleva a movernos dentro de un cielo conceptual que nos enmarca en lo que es ser una persona, es decir, para responder a la pregunta de la persistencia necesitamos tener un concepto de persona que rastree cuáles son los elementos constitutivos de éstas y cuáles serían aquellas características que nos hacen ser “la misma persona” a través del tiempo, pese a ir sufriendo cambios. Frente a esto es necesario tener en cuenta que el concepto de persona subyace al de la identidad personal, por lo que éste debe estar relacionado con la concepción de ser-persona en nuestro mundo actual. Es justamente por esto último que se podría señalar en contra de Parfit que sus experimentos mentales nos alejan un poco de la realidad y posicionan en diversos mundos posibles y, que si bien es cierto, el razonamiento contrafáctico es fundamental



para el problema tratado, quizás es necesario conocer cuáles son los límites de este tratamiento.

Parfit trabajar con experimentos mentales desarraigados de la realidad, lo que produce que en ocasiones la contingencia se eleve a niveles ciertamente cuestionables o dudosos, de tal manera que podríamos decir “una persona podría estar constituida por agua y arena” entonces la constitución material que es necesaria en las personas podría ser abordada desde otros mundos posibles, pero se aleja totalmente de la realidad del mundo actual.

El concepto de persona posee una importancia histórica<sup>37</sup>, es decir, lo que una persona es no puede ser desatendido de las circunstancias empíricas. Una persona posee ciertas características que nos hacen reconocerlas como tales dentro de nuestro marco conceptual. Sin embargo, cuando los experimentos mentales nos presentan situaciones que no sólo son técnicamente, sino que extremadamente imposible<sup>38</sup>, nos alejamos radicalmente de la concepción de persona que tenemos.

---

<sup>37</sup> En las páginas posteriores será abordado con más detalle este asunto.

<sup>38</sup> Al mencionar experimentos mentales que serían radicalmente imposible me refiero a aquellos que podemos imaginar pero que no son posibles en la vida real, por ejemplo, que existan personas (que reconozcamos como humanas) con cuerpo de animal.

Parfit no sería lo suficientemente realista para realizar sus argumentos, ya que pasa por encima del hecho que una persona posee características determinantes dentro de su ser personal y su historia, pues una persona indiscutiblemente es lo que es gracias a todo lo que implica que sea reconocida como *esa* persona y no otra. En algún sentido es parte de la esencia de X, supongamos Napoleón, haber sido militar en el siglo XVIII, esto es parte del concepto de Napoleón. Cuando afirmamos que X necesariamente es lo que es implícitamente se está haciendo una referencia histórica a lo que el concepto de X representa, es decir, se entiende que una sustancia es *esa* sustancia determinada porque posee propiedades esenciales y relacionales que la hacen ser lo que es.

Frente a la anterior podríamos apelar a que al hecho que una persona está constitutivamente hecha de relaciones en las que entra (aparte de otros aspectos constitutivos). Esto podría entenderse como lo que Kripke denomina “necesidad de origen”.

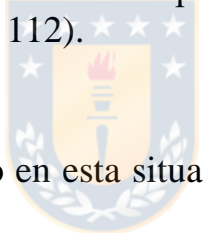
En los diversos tratamientos que Kripke ofrece sobre la identidad, encontramos una crítica que éste realiza a Timothy Sprigge donde ofrece algunos ejemplos de propiedades esenciales. En dicho caso, se trata de

esclarecer que las personas y los objetos presentan propiedades que son únicas e intrínsecas de cada uno. En tal caso se plantea la posibilidad de que la Reina Isabel II no fuese hija de sus padres y por ende no tuviera sangre real.

Para Kripke no hay nada contradictorio en imaginar que en algún mundo posible el señor y la señora X tuviesen una hija que de hecho se convirtió en reina de Inglaterra, sin embargo, esto no sería una situación en que la que sea esa la misma mujer a la que llamamos Reina Isabel II de Inglaterra. Si en ese mundo posible Isabel nunca nació, entonces por mucho que, aunque la hija de los señores X comparta muchas de las características con ella es imposible que de hecho sea la misma persona. ¿Sería coherente afirmar que la hija de los señores X es la misma mujer que Isabel II aunque haya nacido de progenitores distintos? Al parecer para Kripke no es posible que sea *esa* misma persona, ya que “a uno le es dada, digamos, una historia previa del mundo hasta un cierto momento y, a partir de ese momento, la historia se separa considerablemente de su curso real” (Kripke,2005: 111). Con esto último Kripke sugiere que es difícil creer que si efectivamente hubiese nacido de padres diferentes - de los que de hecho tuvo- sería

realmente la misma persona, es decir, esta persona proveniente de un origen diferente no sería la misma. Algo similar ocurre con los objetos materiales.

En el caso de esta mesa, podemos no saber de qué pedazo de madera procede, ahora bien, ¿podría haber sido esta mesa de madera completamente diferente o, incluso, de agua hábilmente endurecida hasta hacerla hielo- agua tomada del río Támesis? (...) Entonces, aunque podamos imaginar que hacemos una mesa a partir de pedazo de madera, o incluso de hielo, idéntica en apariencia a esta mesa, y aunque la hubiese podido colocar en la misma posición en el salón, me parece que no es imaginar esta mesa como si fuese hecha de madera o hielo; sino más bien, es imaginar otra mesa parecida a esta en todos los detalles exteriores, hecha de otro pedazo de madera, o incluso hielo” (Kripke, 2005: 112).



El principio sugerido en esta situación es: si un objeto material tiene un origen determinado (algún tipo de materia o sus progenitores en el caso de las personas), no podría haber tenido su origen en ningún otro tipo de materia o progenitores. Para que este caso sea coherente es pertinente que sea revisado bajo el denominado “principio de identidad de particulares”.

Kripke lo describe de la siguiente manera: supongamos que tenemos una mesa determinada a la cual designamos con el nombre B, y llamamos A al nombre de la pieza de madera de la cual la mesa proviene y está hecha. Sea C el nombre de otro trozo de madera. Entonces supongamos que, si B fue

hecha a partir de A en el mundo real, y además otra mesa D en otro mundo posible fuese hecha simultáneamente a partir de C, entonces evidentemente B sería distinta de D. Por ende, aun cuando solo D fuese hecha, y ninguna mesa fuese hecha a partir de A, D no sería B.

En este sentido, aquello que Kripke denomina necesidad de origen nos entrega un componente que, a mi parecer, es fundamental para esclarecer algunos límites que tendría aquello que denominamos identidad personal, y además nos sirve para delimitar, en cierta medida, hasta qué punto es tolerable la especulación que nos ofrecen los experimentos mentales.

Como fue propuesto anteriormente, algunos casos de experimentos mentales nos posicionan en situaciones que bajo una mirada más general resultan ser insostenibles, ya que, por ejemplo, no es posible que una entidad que reconocemos como persona pudiese haber sido una fruta o algo similar. Esto podría verse más claramente si lo observamos bajo la mirada de lo que Kripke denomina “ilusión de posibilidad” con lo cual hace referencia a aquellas situaciones que creemos que podrían haber sido *posibles* bajo ciertas circunstancias pero que en realidad no lo son, como, por ejemplo, que hubiesen existido los unicornios.

Lo que Kripke desea expresar es que a su parecer simplemente no se puede decir que bajo determinadas circunstancias habrían existido los unicornios ya que esto no nos proporciona nada muy relacionado con la realidad. A este razonamiento Kripke le llama tesis metafísica y el argumento que la describe es el siguiente:

Pensemos en una especie de mamífero real como los tigres y en paralelo en una especie mítica como los unicornios. Según Kripke los tigres no pueden definirse sólo en términos de su apariencia, ya que podría darse el caso de que existiera una especie que posea todas las características y propiedades externas de los tigres, pero con una diferente composición interna, lo cual tendría como resultado que estos nos serían de la misma especie de los tigres, sino que serían de una especie completamente distinta.

El asunto es que no existe el tipo de mamíferos descritos anteriormente, y es a causa de esto “que en la práctica la apariencia externa sea suficiente para identificar a la especie, puede engañosamente llevarnos a pensar de manera diferente” (Kripke, 2015:153).

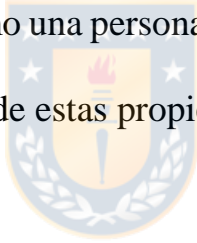
En la vida real y práctica no hay ningún tipo de animal que podamos denominar unicornios y si, varias especies (hipotéticas) diferentes con

distintos tipos de estructuras internas, las cuales podrían tener una apariencia muy similar a lo que nosotros entendemos como unicornios (por las descripciones del mito del unicornio). Sin embargo, frente a esto uno no podría decir cuál de toda esta gama habría sido la de la especie de los unicornios, ya que, al parecer, la idea y el concepto que tenemos de los unicornios no nos proporciona una descripción suficiente sobre ellos (respecto de su estructura interna) como para señalar cuál de todos los tipos de unicornios que podríamos imaginar corresponde al verdadero tipo de unicornio. Esto último a causa de que “no hay ninguna especie real o posible que podamos decir que esa hubiera sido la especie de los unicornios” (Kripke, 2015: 154).

Finalmente, se podría establecer que el uso de los experimentos mentales es muy importante, útil y metodológico. Sin embargo, sostengo mi creencia respecto de que es necesario que los ejemplos que se utilicen para resolver los problemas de la identidad personal sean al menos, en cierta parte, basados en lo que en nuestro mundo actual es ser una persona. Para ello, es necesario que se respeten algunas propiedades básicas de las entidades denominadas “persona”, por ejemplo, ser seres biológicos, poseedores de un sistema cognitivo, relacionados con una historia particular, entre otros. Desde

aquí entonces que a mi parecer algunos ejemplos que utiliza Parfit, como el de la línea secundaria o el del espectro combinado, estarían pasando a llevar algunas de estas características. Por lo que considero que la utilización de experimentos mentales tiene que estar relacionado en cierta medida con la situación del mundo actual.

Para intentar resolver este asunto es necesario delimitar entonces cuáles serían aquellas características objetivas que necesariamente debe tener una entidad reconocida como una persona. En el apartado que sigue expondré de manera sucinta algunas de estas propiedades fundamentales.



### **3.3 ¿Qué implica ser una persona (humana)?**

¿Cuáles serían aquellas propiedades que deberían conservarse del concepto de persona para realizar un estudio adecuado sobre la identidad personal? Si concebimos a las personas como un compuesto de partes que pueden ser sustituidas por otras similares sin que pierdan su identidad, entonces dicha identidad sería muy semejante a la identidad de cualquier otro objeto ordinario. Con ello asumiríamos que una persona no es más que un



cuerpo, un cerebro y una serie de sucesos que dependen de ese cuerpo y cerebro.

Sin embargo, intuimos que las personas poseemos algún componente adicional que nos hace diferentes a los demás objetos materiales. Estamos inclinados a pensar que si de nosotros se trata la pregunta “¿seré la misma persona?”, debería ser resulta de manera clara y definitiva. Como señala Sanfelix (2003), no solo intuimos que nuestra identidad en tanto personas tiene un carácter diferente a la de barcos y otros objetos, sino que además ocurre que cuando se trata de identidad personal no es tan evidente ni sencillo afirmar que en ciertos casos sólo contingentemente sea o no sea yo.

Asumir los presupuestos de Parfit nos lleva a tener una concepción de las personas como un objeto plenamente manipulable. En sus ejemplos las personas no aparecen expuestas claramente como agentes, por lo que estos escapan al análisis real de lo que implica ser una persona y cómo podrían resistir a sus cambios a través del tiempo. “No es el hecho de que la persona experimente cambios notables, incluso dramáticos, sino que lo haga a merced de una intervención externa, ajena absolutamente a su naturaleza, su control

y voluntad, lo que dota de plausibilidad el ejemplo de Parfit” (Benito, 2015: 76).

Independiente de si los casos son posibles o no, los ejemplos propuestos nos entregan una imagen desproporcionada y distorsionada de nosotros mismos, la cual se encuentra un poco alejada de nuestras intuiciones pre-teóricas sobre las personas. Esta situación trae consigo algunas consecuencias que debemos analizar con cierto detalle porque de lo contrario el resultado puede llevarnos a obtener conclusiones equivocadas de lo que es ser una persona y de su persistencia en el tiempo. Para que esto último no ocurra, debemos respetar ciertas características que son parte de la composición esencial de una persona.

Primeramente, podríamos establecer que dentro de los componentes esenciales de la identidad personal se encuentra el sentido más básico de ésta, y aquello está dado con la identidad corporal. Es necesario no perder el norte, y dejar en claro que la identidad personal no se agota en la identidad del cuerpo; en cierto sentido, podríamos decir que el cuerpo es uno de los componentes necesarios para la identidad personal pero no el único. En

consecuencia, la importancia de la identidad personal radica en la necesidad de entender a las personas como un agente.

Lo anteriormente mencionado se podría entender como el hecho de que la identidad personal está constituida por más de un aspecto, y dentro de éstos se comprende la posesión de un cuerpo animado que realiza acciones y posee estados mentales. Al considerar a la persona como un agente inmerso en un medio se podría vincular la identidad personal con la teoría de la acción. “La identidad personal consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social” (Cuypers, 2008, 248).



- Personas complejas

Las personas parecen ser entidades intrínsecamente complejas. A partir de esto, determinar con precisión qué es lo que define e identifica a una persona es inherentemente difícil, pues el concepto de persona en sí mismo no es sencillo de tratar. Históricamente han sido diversos los teóricos que han encauzado sus investigaciones tratando de dilucidar cuáles serían aquellas características propias de una entidad para que sea reconocida como una

persona. A continuación, señalaré algunos aspectos fundamentales de aquello que reconocemos como personhood (*personhood*). Para así establecer algunos componentes que son comunes, y según mi parecer, objetivos. Los cuales a su vez han sido olvidados por las teorías de la identidad personal que presenta la filosofía analítica.

El concepto de persona ha ido cambiando y tomando matices a medida que las corrientes de pensamientos y la sociedad han evolucionado. Sin embargo, existen cosas que parecen trascender a todas estas transformaciones<sup>39</sup>.



El concepto de persona que hoy día conocemos etimológicamente deriva del concepto latino “phersu” y se refiere a persona como una “máscara” o “cubierta” que en este caso en particular refiere a la máscara que utilizaban los actores de tragedias. Más tarde el sentido que se le agrega está dado por el derecho romano, quien utilizó dicha referencia para aludir a personas particulares o colectivas que son poseedoras de derechos y deberes. De esta manera el concepto de persona ha ido ampliando su referencia, pues se han

---

<sup>39</sup> En este caso en particular me refiero solo a las personas humanas con independencia de otras entidades que podrían ser reconocidos como persona, a saber, los ángeles, los robots e incluso algunos animales.

incluido numerosos aspectos para reconocer a una persona: aspectos de índole legal, racional, social, moral, entre otros.

A partir de lo anterior entonces es necesario conocer y reconocer algunas de las características que presenta dicho concepto. Con ello dejaré en evidencia que los criterios que presenta la filosofía analítica para determinar la persistencia de la identidad personal son insuficientes, pues parcializa aquello que el concepto comprende y deja en el olvido otros aspectos significativos de nosotros mismos. Asimismo, la concepción reduccionista que Parfit ofrece es poco satisfactoria respecto de los aspectos fundamentales que paso a enumerar para concebir al concepto de persona y con ello, al de la identidad personal.

En primer lugar, considero que algunas características esenciales de una persona es la racionalidad. Con ello, se comprende que una entidad denominada persona es tal que podemos reconocerla porque es un ser que posee inteligencia y la autoconciencia, es decir, una persona no solo posee el entendimiento para desarrollarse dentro de un contexto determinado, sino que además es capaz de reconocerse e identificarse como una entidad en particular. Con ello queda de manifiesto la importancia que tienen los estados

mentales y el pensamiento dentro del concepto de persona. Junto con esto sabemos que la persona posee conciencia, con lo cual se les atribuyen enunciados de intencionalidad y con ello, predicados psicológicos o mentales.

En segundo lugar, es fundamental comprender que las personas no son solamente estados mentales, pensamiento o egos desarraigados de un cuerpo, sino que más bien es necesaria la existencia de un cuerpo de material biológico para la existencia de personas (humanas). A partir de esto en la literatura encontramos a Peter Strawson, quien señala que el concepto de persona es “el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único” (Strawson, 1989: 79).

Ser una persona es admitir la conciencia, y al mismo tiempo, admitir la encarnación. En definitiva, se reconoce a una persona como una entidad a la cual se le pueden atribuir tanto predicados físicos como mentales. Pero además dicha entidad debe ser capaz de entenderse a sí misma y reconocer a los otros como personas. Para hacer esto, debemos interactuar con otros, y

distinguirlos como espaciotemporalmente diferentes de mí. Es justamente en esto último en donde creo que encontramos la tercera característica necesaria de una persona, la cual podríamos denominar: reciprocidad, es decir, aquella actitud que poseemos para considerar a un otro como persona y con ello dirigir nuestras acciones y actitudes comprendiendo su calidad de persona. Se espera que una persona sea capaz de tener una actitud recíproca hacia las demás, y con ello, un trato moralmente adecuado.

Una cuarta característica fundamental y necesaria, según mi parecer, es aquella que explicita Harry Frankfurt quien concibe la personabilidad como un tipo especial de agencia. Argumenta que ser una persona requiere de la capacidad de distinguir entre sus deseos de primer y segundo orden, lo cual traería consigo el carácter agencial de la persona, ya que de esta forma se concebiría la libertad de la voluntad.

El concepto de persona de Frankfurt nace como una crítica al tratamiento que se le había dado hasta el momento por autores de la época. Frankfurt considera que dicho tratamiento era insuficiente para abordar el asunto, ya que las personas humanas no son las únicas que cabrían dentro de tales descripciones “dado que los seres humanos no son los únicos individuos a

los que podemos adscribir predicados tanto físicos como mentales, siendo, sin embargo, los únicos a los que de hecho consideramos personas. Una caracterización como la ofrecida por autores como Strawson no sería lo suficientemente restrictiva, ni permitiría captar la peculiaridad de los seres a los que consideramos personas” (Benito, 2005: 150).

Como ya fue mencionado, Frankfurt postula como una facultad característica de las personas el hecho de que puedan tener la capacidad de generar deseos de segundo orden, los cuales le permiten dirigir su conducta. De esta manera, son personas aquellas entidades que sean capaces de reflexionar sobre sus deseos y actuar en relación a ellos<sup>40</sup>. Para ejemplificar esto Frankfurt propone el caso de una persona que tiene intenciones de dejar de consumir droga, pero es incapaz de superar su adicción. En este caso el sujeto posee deseos de segundo orden (dejar de consumir drogas), pero estos serían insuficientes e ineficaces para guiar su conducta y modificar los deseos de primer orden (consumir otra dosis). Para Frankfurt los individuos que presentan estas características (no solo lo que refiere al ejemplo) son “insensatos” y quienes caben en esta descripción incluye niños, animales e

---

<sup>40</sup> Cabe mencionar que bajo esta descripción sería conceptualmente posible que un animal no humano sea una persona o bien, que un ser humano con ausencia de algunas capacidades no sea una persona.



incluso algunos adultos con determinados problemas psicológicos (los cuales no especifica el autor en su descripción). Por insensato sería reconocido todo aquel que es dominado por sus apetitos y deseos, los cuales, a su vez, pierden de esta manera libertad y autonomía frente a sus conductas.

Finalmente, para ser considerado una persona humana es necesario que dicha entidad posea la capacidad de comunicarse verbalmente, es decir, que se encuentre bajo la posesión de un lenguaje. Con esta condición se reduce un tanto el espectro de aplicación del concepto, ya que se descarta a los animales no humanos.



Dentro de todas estas tesis, en particular llama la atención aquella que habla sobre la necesidad de reconocimiento recíproco entre las personas. Esto sugiere que la cualidad de ser persona es un problema que implica a una comunidad, a los otros y, por tanto, requiere necesariamente de habilidades de comunicación. No sería sencillo concebir a una persona existiendo completamente sola y sin nunca haber tenido interacción con otras, por lo que entonces es necesario que se genere una interacción con el mundo.

A diferencia de todo lo anteriormente mencionado existen autores que han planteado posturas que difieren en gran medida respecto del concepto de

persona. Existen ciertos criterios que nos ayudan a definir si un determinado objeto material es una persona o no. Además, aparte de las teorías reduccionistas que basan la identidad personal en continuidades, existe otra dentro de la literatura de la filosofía analítica, que no exenta de objeciones, resguarda la propiedad de las personas como entidades biológicas y establece que las personas somos esencialmente animales. Es el caso de Olson<sup>41</sup> y Snowdon<sup>42</sup> rechazan el criterio psicológico de la identidad personal y postulan el criterio denominado “Animalismo”, según el cual las personas somos esencialmente animales humanos y con ella, a mi parecer, estamos en presencia de una verdad significativa y necesaria para el desarrollo de la identidad personal.

- Animalismo

El animalismo presentado en la discusión sobre la identidad personal establece que (1) los seres humanos somos animales, es decir, pertenecemos

---

<sup>41</sup> Olson, 1997.

<sup>42</sup> Snowdon, 1990.

a la clase de animales “homo sapiens” y las condiciones de persistencia de nuestra identidad serían las mismas que la de cualquier otro animal.

Es importante tener en cuenta por qué el animalismo no es comparable o no se debe confundir con el criterio físico, esto es básicamente porque mientras el criterio físico establece que la identidad de una persona estaría dada por la continuidad de su cuerpo (que es uno y el mismo) el criterio animalista establece que “ningún organismo vivo está constituido por las mismas partículas en diferentes tiempos. Es propio de un organismo, en efecto, estar en un constante intercambio de nutrientes y desechos metabólicos con su ambiente. Un organismo biológico no puede ser identificado, por tanto, con un pedazo de materia” (Alvarado, 2016:19).

El animalismo sería entonces una opción que ha surgido en respuesta a la pregunta sobre la naturaleza fundamental de las personas. En este caso, dicha naturaleza se representa bajo los estándares de la animalidad y de su funcionamiento como organismos biológicos. Pero además el animalismo debe ser capaz de responder a la cuestión fundamental de la identidad personal, es decir, a la persistencia.

Y en respuesta a esta pregunta el animalismo dice que las condiciones necesarias y suficientes para establecer que el animal X que es ahora y que fue en el pasado siga siendo el mismo en el futuro es que aquel animal X del futuro debe ser idéntico al animal X que existe ahora. Y, por tanto, si una persona es un animal y por ello, es un organismo biológico las condiciones de identidad deben ser las mismas que las condiciones de un organismo biológico.

A partir de lo anterior se puede sostener que para el animalismo lo que esencialmente somos es animales y por ende el predicado ser-persona sería algo tan accesorio como “ser profesor” o “ser jugador de fútbol”. Sin embargo, para los animalistas existe identidad numérica estricta entre el animal y la persona que somos. En definitiva, el animalismo establece que somos esencialmente animales y accidentalmente personas.

Si los planteamientos animalistas son correctos, quizás deberíamos cesar en la búsqueda de un criterio de identidad personal, pues el hecho de que yo sea una persona sería algo tan trivial y poco relevante metafísicamente hablando, como decir que soy un jugador de fútbol o profesor. ¿Estaríamos dispuestos a aceptar esa consecuencia? Al parecer nuestras intuiciones pre-

teóricas nos señalan que el ser persona parece ser algo más que una condición circunstancial y trivial.

A partir de las características mencionadas anteriormente pretendo dejar en evidencia la insuficiencia del concepto parfitiano de persona, pues omite algunos de los aspectos que, según mi parecer, son necesarios y fundamentales para determinar a una entidad como persona. El reduccionismo que Parfit presenta y la forma en la que hace uso de los experimentos mentales pasan por alto algunas de estas características y eso provoca que las personas parfitianas sean muy poco similares a las personas (humanas) que reconocemos en el mundo actual.

- Consideraciones finales

Finalmente, es importante mencionar que existe la necesidad de precisar completamente cuales son las características o cualidades que una persona debe tener para ser reconocida como tal. Si a esto le añadimos la necesidad percibida por parte de autores como Parfit, quien hace excepciones y problematiza algunos casos puntuales, nos vemos enfrentados a ciertas

dificultades para especificar criterios que determinan la persistencia de la identidad personal. Al parecer cualquier criterio que se proponga está abierto a desafíos y objeciones. Si es muy acotado excluye a determinados miembros de la especie, mientras que si es muy amplio podríamos decir que trivializa el concepto de persona. La personeidad es, pues, inevitablemente un concepto controvertido.

De lo que hasta acá ha sido expuesto parece ser que existen dos líneas o caminos importantes en que se distinguen las diferentes cualidades señaladas. Por un lado, tenemos aquellas características que podríamos denominar “naturales”, dentro de las cuales podríamos encasillar a: la racionalidad, la conciencia, la posesión de un cuerpo físico, etc. Estas parecen ser características que poseen la mayoría de los humanos que viven en una sociedad y que interactúan de manera sistemática con otros humanos.

Por otra parte, se podría hablar de aquellos acuerdos de interpretación que refiere a las reglas de la comunidad en la que viven las personas, ya que es la sociedad en particular la que define cuál de las “características naturales” son las más esenciales. Por ejemplo, en una comunidad donde la racionalidad es la cualidad más importante y fundamental para ser considerado una persona

podría considerar que las entidades no racionales como los fetos, los discapacitados mentales o seniles no son personas. Sin embargo, podría existir una comunidad que no considera la racionalidad como fundamental para la personeidad respondería y trataría a estas entidades no racionales de manera diferente y no les eximiría de los deberes y derechos que se les otorgan a las personas. La discusión en general demuestra que especificar criterios de personeidad es inherentemente problemático. Incluso establecer los presupuestos básicos es dificultoso.

Considerando todo lo anterior sostengo que una teoría del concepto de persona no puede ser reductiva<sup>43</sup>. La personeidad es básicamente irreductible, y con ello podemos deducir que la identidad personal también debe serlo. Dar cuenta de todos los aspectos que se requieren no podría sostenerse en solo un criterio determinado.

Que la identidad personal sea irreductible significa que lo que mantiene a la identidad personal a través del tiempo no puede especificarse completamente. No podríamos saber nunca realmente y con certeza si hemos

---

<sup>43</sup> Que no sea reductivo no necesariamente nos posiciona como partidario de un enfoque no reduccionista dualista, sino que más bien hace referencia a la ampliación de aspectos que se deben tener en consideración cuando se trata de establecer la persistencia de una persona.

incluido todo lo que es relevante y crucial para determinarlo, o bien, si hemos ignorado algo. Quizás es momento de repensar la efectividad de estos criterios reductivos de la identidad personal.

En lugar de definir a las personas en términos de características específicas, es más beneficioso considerar a las personas como estructuras holísticas. Esta forma de pensar acerca de las personas permite el reconocimiento, no solo de las características involucradas en la personalidad, sino también en las relaciones entre estas características. (Enright, 2002: 41)

Las personas son estructuras complejas y no conjuntos de partes teóricamente separables. Las entidades consideradas personas están compuestas de partes y estas se presentan indisolublemente relacionadas unas con otras. A mi parecer, de esta manera (considerando a una persona como un todo) podemos tener una idea de lo que implica la identidad personal, ya que esta no es algo que se genere de forma dissociada o que esté definida por un solo aspecto. A partir de esto sostengo que no es el caso de que en ciertas ocasiones la identidad personal pueda ser indeterminada, existen factores externos a la persona en cuestión que podrían dilucidar si aquella entidad puede seguir siendo considerada como la misma persona.



Uno de los aspectos que tendrían este rol sería el de considerar a una persona humana como un agente. “El concepto de persona debe incluir el requisito del carácter agencial del sujeto y su unicidad como agente, independientemente de la fundamentación metafísica de dicha unicidad. Dicho requisito resulta esencial precisamente por el carácter irreductible de la persona al mero sujeto de experiencias, que puede fingirse desencarnado” (Benito 2004; 158). Reconocer al sujeto como un agente involucra asumir los aspectos más significativos del desarrollo de la vida de este, su actuar, sus pensamientos, sus creencias, ya que esta característica nos lleva a vernos a nosotros mismos y a nuestra vida como algo que hacemos y no solamente como algo que nos pasa de manera fortuita. El carácter agencial además trae consigo otras características importantes de las personas, por ejemplo, la libertad, la responsabilidad y el cumplimiento de deberes y derechos. Con esto entonces podemos agregar a nuestra lista de cualidad del concepto de persona que una entidad  $x$  puede ser reconocido como persona si es un organismo biológico, un agente racional unificado inmerso en una sociedad determinada. Con esta última caracterización se podría añadir además que una persona es un animal que posee capacidad simbólica y lingüística, es decir, una persona es un animal cultural que se constituye como tal dentro de

una cultura determinada y le asigna significado al mundo desde una perspectiva particular.

La identidad de una persona no se apoya en algo que permanezca inalterable lo largo de todos los cambios; se apoya, en primer lugar, en la capacidad de orientarse hacia el futuro y reconocerse en él; en proyectarse hacia delante, hacia lo que todavía no es; en establecer fines, en disponerse a ser, pero siempre desde lo que ya es, desde la propia perspectiva, desde una autointerpretación ya dada (Benito, 2003: 80).

Con esta última descripción se puede comprender el tinte especial con el que podemos teñir algunas características que se encuentran “fuera de la persona”. Me refiero puntualmente a la relevancia de la circunstancia histórica en la que vive la persona en cuestión. Que una persona se conciba a sí misma como siendo esa persona determinada tiene el peso de una historia acontecida y la pregunta por la persistencia de la misma entidad, en cierta medida está dada por las proyecciones a futuro que tenga dicha entidad. Una persona es una entidad que no solo tiene una naturaleza especial, sino que también tiene una historia (biográfica) particular. Que una entidad X sea reconocida como esa entidad (y no otra diferente) está determinada por su biografía, y en cierta medida, esa biografía nos señala aquello que Kripke denominaba: necesidad de origen.

## CONCLUSIÓN

Al finalizar esta investigación espero dejar en evidencia que considero que las personas no son estructuras simples, ni un conjunto de partes teóricamente separables. Las personas son estructuras complejas, compuestas de partes, cada una de las cuales está indisolublemente unida a otras. Las partes están tan íntimamente relacionadas, no tiene sentido 'sacar' una parte y asumir que el resto no se ve afectado. La unidad de la estructura depende de la relación entre todas sus partes. De hecho, los componentes se identifican y definen solo en términos de su participación en la unidad. Es por esto que considero que el reduccionismo reinante en la discusión sobre la identidad personal no es suficiente para dar cuenta de todo lo que implica ser una persona.

A partir de lo anterior no creo que sea del todo correcta la concepción reduccionista, y específicamente la teoría parfitiana, pues esta resulta insuficiente para resolver ciertos asuntos que no tienen relación con los

estados mentales de los sujetos. Es por esto que considero necesario ampliar nuestra visión sobre las personas y considerarlas como entidades complejas que se encuentran insertas en un contexto en particular. Una persona no solo tiene naturaleza, sino que también tiene historia.

Respecto de la posibilidad de indeterminación de la identidad personal, creo haber puesto en evidencia que esta tesis presenta algunos problemas para ser considerada correcta. Así como fue expuesto, al momento de considerar la indeterminación parece ser que nos enfrentamos a un problema de vaguedad epistémica, es decir, no es que realmente sea indeterminado si tan entidad X es o no es, sino que esto ocurriría porque es quién pregunta el que presenta problemas respecto de los límites y la aplicación de un concepto.

Por otra parte, la propuesta de Parfit presenta un problema metodológico ya que, según mi parecer, los experimentos mentales son inadecuados para analizar exhaustivamente la identidad personal. Además de dicho análisis filosófico, se requiere investigación empírica sobre personas reales en situaciones reales. Las personas viven y conviven en un contexto en el cual siempre se podría saber si dicha persona es la misma o no, ya que

existirán ciertos aspectos propios de esa persona que servirán para responder sobre su identidad.

Se podría objetar que cuando digo que es necesario realizar una investigación empírica para responder sobre la persistencia o el estado actual de una persona estaría haciendo referencia a un problema que tiene más relación con el reconocimiento de una entidad que con la identidad propiamente tal. Sin embargo, es justamente por esto que creo que la identidad personal tiene un carácter 'especial', pues las personas no son iguales a los demás objetos materiales.

Las personas existen en un contexto particular y presentan características únicas y propias que las hacen ser quienes son. La identidad personal no sólo ofrece una relación lógica, sino que también implica un campo práctico de aplicación. Recordemos aquí de lo que se trata aquello que Kripke denominó 'necesidad de origen'. Con ello, queda de manifiesto que en ciertas situaciones podría existir una entidad, un objeto o una persona, que sea exactamente similar (pero numéricamente distinta) a otra, sin embargo, en dicho caso no sería la misma, pues existen características que son únicas

e irrepitible en cada caso, las cuales nos permitirían responder quien es. Sin ir más lejos, el material genético.

El enfoque reduccionista y el criterio de continuidad psicológica son insuficientes para dar cuenta de la identidad personal. Un enfoque sólido de la identidad personal debe respetar la naturaleza compleja, dinámica, holística y no reductiva de las personas. Cabe mencionar que cuando hago referencia al criterio no reductivo, no me estoy refiriendo necesariamente al no reductivismo dualista cuerpo-alma, sino más bien a la complejidad que involucra a la identidad personal.

Finalmente, es necesario mencionar la relevancia que posee en el tratamiento de la identidad personal el concepto de persona, es por esto que en el último apartado de este trabajo enumeré una serie de propiedades que considero fundamentales para dar con el ancho de lo que implica ser una persona. Es justamente aquí donde se puede puntualizar que será más completa aquella descripción del concepto de persona que cumpla con estos criterios. En el caso de Parfit, vemos que esto falla, ya que en su tratamiento sobre personas como sujetos de experiencias omite algunas otras

características que son muy relevantes, por ejemplo, el carácter agencial de los sujetos.

A partir de todo lo expuesto en este trabajo no queda más que decir que el problema de la identidad personal es un asunto del cual aún hay mucho que decir, ya que mientras existan individuos que estén dispuestos a intentar esclarecer dicha problemática, los criterios, las posibilidades y las concepciones serán siempre un nuevo punto de partida.



## BIBLIOGRAFÍA

Alvarado, J. 2016. "Identidad personal y ontología de persona". *Universitas Philosophica*.66: 76-112.

Baker, L. 1997. "Why constitution is not identity". *The journal of Philosophy*. 94: 599-621.

Baker, L. 2000. *Persons and bodies: A constitution view*. New York:Cambridge University Press.

Benito, Ó. 2003. "El problema de la identidad personal en la filosofía analítica". *Revista de Filosofía*. 28: 67- 83.

Benito, Ó. 2015. "Ser o no ser: esa no es la cuestión: la posibilidad de la indeterminación de la identidad personal". *Cuadernos de Filosofía*. 33: 67-77.

Bordes, M. 1998. "Filosofía en clave de ciencia ficción: las personas y sus condiciones de supervivencia en el tiempo". *Teorema*. XVII/2: 59-75.

Connee, E. y Sider, T. 2013. *Acertijos de la existencia: un paseo guiado por la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.

Cottingham, J. 1995. *Descartes*. México: Talleres impresos karmac.

Cuypers, S. 2008. "Hacia una concepción no atomista de la identidad personal". *Anuario Filosófico*. 26: 223-248.

Descartes, R. 1987. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Editorial Gredos.

Dennett, D. 1989. *Condiciones de la cualidad de persona*. México: Instituto de investigaciones filosóficas.



Domenech, R. (2018). *La identidad personal no es lo que importa. La concepción reduccionista en Derek Parfit*. (Tesis de Máster). Universidad nacional de Educación a distancia. España.

Enright, P. (2002). *Complex persons: A holistic solution to personal identity*. (Magister's Thesis). University of Tasmania. Australia.

Frankfurt, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*. 68: 5-20.

Garrett, B. 2010. *¿Qué es eso llamado metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.

González, W. 1983. "La primitividad lógica del concepto de persona". *Anales de Filosofía*. 12: 79-118.

Hume, D. 2001. *Tratado de la naturaleza humana*. España: Libros en la red.

Kripke, S. 2005. *El nombrar y la necesidad*. México: Instituto de investigaciones filosóficas.

Korsgaard, C. 1989. "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit". *Philosophy & Public Affairs*. 18: 101-132.

Locke, J. 1956. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económico.

Madell, G. 1985. "Derek Parfit and Greta Garbo". *Analysis*. 45: 104-109.

McGinn, C. 2000. *Logical Properties*. New York: Oxford.

Muñoz, M. 2007. "El concepto de persona. Una relectura de la propuesta de P.F. Strawson". *Revista de Filosofía*. 32: 73-87.

Noonan, Harold. 1991. *Personal Identity*. New York: Routledge.

Noonan, H. 1993. "Constitution is identity". *Mind*. 102: 133-146.

Nozick, R. 1981. *Philosophical Explanations*. Massachusetts: Harvard University Press.

- Leibniz, G. 1982. *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olson, E. 2016. "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/).
- Olson, E. 2017. *The human animal. Personal Identity without Psychology*. Reino unido: Oxford University Press.
- Parfit, D. 1983. "Identidad personal". *Cuadernos de crítica*. 25: 5-37.
- Parfit, D. 2004a. *Personas, racionalidad y tiempo*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Parfit, D. 2004b. *Razones y personas*. Madrid: Editorial Machado.
- Perry, J. 1984. *Diálogo sobre la identidad personal y la inmortalidad*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Prades, J. 2016. *Cuestiones de Metafísica*. Madrid: Tecnos
- Rodríguez, M. 2003. *El problema de la identidad personal*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sanfelix, V. 1994. "Las personas y su identidad". *Anales del Seminario de Metafísica*. 28: 258-253.
- Snowdon, P. 1990. *Persons, animals, and Ourselves*. New York: Cambridge University Press.
- Strawson, P. 1989. *Individuos*. Madrid: Taurus.
- Thomson, J y Parfit, D. 2008. "Personal Identity". En *Contemporary Debates in Metaphysics*, Sider, Hawthorne, Zimmerman (eds) pp. 155-208. Blackwell Publishing.
- Unger, P. 1979. "I do not exist". En *Perception and Identity*, Ayer, J. pp. 235-251. The Macmillan Press Ltd.
- Wiggins, D. 2001. "Sameness and Substance Renewed". New York: Cambridge university press.

Williams, B. 1970. "The self and the future". *The philosophical review*. 79: 161-180.

Williams, B. 1986. *Problemas del Yo*. México: Universidad Autónoma de México.

Williamson, T. 1996. *Vagueness*. New York: Routledge.

