



MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS – GEN. 2011

**TESIS PARA DEFENDER EL TÍTULO DE MAESTRÍA DE
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

***IDENTIDAD Y PERSISTENCIA DE LA PERSONA HUMANA
EN LA ONTOLOGÍA CONSTITUCIONALISTA***

MAESTRANDO: NICOLÁS MOREIRA ALANIZ
(nmoreira71@gmail.com)

TUTOR DE TESIS: Prof. Adj. Dr. FRANCISCO O'REILLY

MONTEVIDEO, diciembre 2017

Montevideo, 18 de diciembre de 2017

Por medio de la presente nota otorgo mi aval para que la tesis “Identidad y persistencia de la persona humana en la ontología constitucionalista” escrita por Nicolás Moreira Alaniz bajo mi dirección, sea presentada para ser considerada por el tribunal, a fin de aspirar al título de Maestría en Ciencias Humanas otorgado por la Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación de la Universidad de la República.

Atentamente

Prof. Adj. Dr. Francisco O’Reilly

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo está dedicado a mi familia: padre, hermano/as, mi hija Catalina, y también, a los seres queridos que, físicamente, ya no están junto a mí, pero que me han guiado con el ejemplo del esfuerzo, la dedicación, y la humildad; especialmente, está dedicado a mi madre, Susana.

Agradezco la guía sumamente valiosa y el acompañamiento académico, así como las importantes instancias de diálogo enriquecedor de mi tutor, Dr. Francisco O'Reilly. Su dedicación en tiempo, escucha paciente, junto a palabras de apoyo y de firme enseñanza fueron de suma importancia para poder haber llevado a cabo este trabajo.

Asimismo, agradezco el aporte formativo que, en esta etapa, me han brindado profesores e investigadores, especialmente, Dr. Juan Francisco Franck; y durante mi formación de profesorado a docentes que me marcaron en mí el gusto y afán por la Filosofía. No quiero olvidar el aporte de mis compañeros de estudio en el profesorado y en la maestría.

Agradezco el apoyo y aporte institucional del Departamento de Filosofía del Instituto de Profesores Artigas, del Instituto de Filosofía de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo.

Esta tesis incorpora resultados del proyecto de investigación "*Science, Philosophy, and Theology: Capability Building in Latin America*", financiado por la John Templeton Foundation a través de un subsidio otorgado por la Universidad de Oxford.

INDICE.

Primera Parte – Introducción

1- La realidad de los objetos perceptibles: introducción al problema

2 - ¿Qué es una cosa?: constitución e identidad.

A - Constitución de una cosa: perspectiva constitucionalista.

B - Posturas contrarias: mereológica; hilemorfista; reduccionista.

C - Identidad ontológica: relación con la constitución.

Permanencia, necesidad y suficiencia.

Segunda Parte - La persona humana.

3 - Las primeras definiciones de persona: las fuentes en el ámbito teológico patrístico y la adopción de la definición boeciana en el medioevo.

4 - La perspectiva de Locke y sus implicancias.

Tercera Parte - Problemática y perspectivas contemporáneas en torno la idea de persona.

5 - Definiciones actuales: desde el animalismo hasta el constitucionalismo, pasando por el dualismo.

6 - La perspectiva de Lynne Baker:

A - La crítica a la visión científicista radical y reduccionista. El marco de análisis dentro un naturalismo no reduccionista. El problema de la superveniencia y de la identidad.

B - Perspectiva de primera persona: rudimentaria y robusta.

La impronta evolucionista aplicada a la identidad personal.

C - Status de la perspectiva de primera persona como una propiedad de tipo disposicional. Características y líneas problemáticas.

7 - El abordaje de la persona por parte de Van Inwagen y Olson. El animalismo como respuesta al dualismo y al psicologismo.

8 - Revisión de la posición de Baker a la luz de las críticas provenientes del materialismo y el animalismo. Análisis crítico de la relación constitución-identidad y del proceso emergente.

9 – Conclusiones.

RESUMEN

La noción de persona humana se ha ido abordando desde los comienzos del pensamiento cristiano, y la discusión que ha marcado su trayecto continúa en la actualidad, especialmente, en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona.

Los avances investigativos de las neurociencias y los aportes teóricos a la comprensión del origen e identidad de la persona han sido relevantes, pero por sobre todo, porque nos ha llevado a ser conscientes de cuan ignorantes somos de nosotros mismos. El problema de posibilidad de explicación objetiva de los aspectos profundos y subjetivos de nuestro propio ser está vinculado con nuestra propia comprensión de la persona humana.

El aporte de perspectivas naturalistas no reductivistas, como el animalismo o el constitucionalismo, son fundamentales para intentar clarificar nuestro conocimiento en este tema. Por esto, el eje del trabajo se desarrolla en un análisis de la perspectiva constitucionalista de la filósofa contemporánea Lynne R. Baker, y el debate que mantiene con algunos de los representantes del animalismo, tal como Peter van Inwagen y Eric Olson.

La discusión se desarrolla a través de conceptos centrales como el de identidad personal, constitución, emergencia, naturaleza y dignidad, e individualidad. El marco teórico común a estas perspectivas es el de un naturalismo no reductivista, y evolutivo.

Palabras clave: Persona humana, identidad, constitucionalismo, animalismo, Baker, constitución.

ABSTRACT

The notion of the human person has been addressed since the beginning of Christian thought, and the discussion that has marked its course continues today, especially in the field of Anglo-Saxon analytic philosophy.

The research advances of neurosciences and theoretical contributions to the understanding of the origin and identity of the person have been relevant, but above all, because it has led us to be aware of how ignorant we are of ourselves. The problem of possibility of objective explanation of the deep and subjective aspects of our own being is linked to our own understanding of the human person.

The contribution of non-reductivist naturalistic perspectives, such as animalism or constitutionalism, are fundamental to try to clarify our knowledge on this topic. This is why the work is developed in an analysis of the constitutionalist perspective of the contemporary philosopher Lynne R. Baker, and the debate he has with some of the representatives of animalism, such as Peter van Inwagen and Eric Olson.

The discussion is developed through central concepts such as personal identity, constitution, emergency, nature and dignity, and individuality. The theoretical framework, common to these perspectives, is that of a non-reductivist and evolutionary naturalism.

Keywords: Human person, identity, constitutionalism, animalism, Baker, constitution.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

“Prominent philosophers have claimed that the relation between a material thing and the thing that constitutes it is identity. In contrast to such philosophers, I want to resuscitate an essentialist argument against the view that constitution is identity.” (Baker. Why constitution is not identity)¹

1. Introducción

El tema general elegido es el análisis de la noción ontológica de persona, enmarcada en la filosofía anglosajona contemporánea (desde la década de 1970 hasta la actualidad).

Particularmente, me centraré en una de las perspectivas que están en continua y dinámica discusión: *la perspectiva constitucionalista*, profesada, principalmente, por la filósofa norteamericana Lynne Rudder Baker (1944-).

En referencia a este planteo constitucionalista de Baker, pretendo abordar el criterio de identidad y persistencia de la persona humana; las condiciones de identidad y persistencia de las que hace mención, distinguiendo así, la noción de constitución (o composición) de la noción de identidad ontológica.

La problemática general que surge desde esta perspectiva es la de lograr acompañar dos tradiciones aparentemente incompatibles: la científico-naturalista y la espiritualista (ya sea, en forma de dualismo como de inmaterialismo). Tal perspectiva constitucionalista es, al decir de Baker, un cuasi-naturalismo,

¹ BAKER (dic/1997): 599.

mediante el cual se pretende satisfacer dos postulados fundamentales: **1)** que la persona humana forma, totalmente, parte del mundo natural; **2)** que, ontológicamente, la persona humana es única.

Algunos de los problemas específicos, a investigar, que subyacen a su planteo son:

- 1) La caracterización de lo esencial a la persona humana como una propiedad disposicional (la propiedad de tener perspectiva de primera persona) - ¿Cómo entender que una propiedad esencial no sea categorial, sino disposicional?,
- 2) La necesaria relación entre una propiedad disposicional, y un sujeto que asiente y ejecute tal disposición - ¿Cuál es el sujeto de esta propiedad esencial?,
- 3) La no identificación de la persona con lo que naturalmente la constituye - ¿Asumir esta idea implica afirmar un dualismo ontológico?,
- 4) La dependencia evolutivo-existencial de la persona humana respecto al constituyente físico-natural. Si la persona y su propiedad esencial emerge, por un proceso evolutivo, a partir del constituyente orgánico, ¿cómo es posible hablar de persona sin caer en un reduccionismo materialista?

El planteamiento del problema relativo a la noción de persona sitúa en conexión el plano lógico-conceptual y el plano ontológico, ya sea para tomar una posición más conceptualista, o una posición fuertemente ontológica. Asimismo, este último enfoque puede derivar en perspectivas dualistas, o reduccionistas (sean materialistas, o psicologicistas).

La relevancia del tema y el problema a tratar radica en los tres puntos siguientes que quedan resaltados en la Perspectiva Constitucionalista (*Constitution View*) de Baker:

- 1) Buscar dar respuesta a la idea de persona sin apartarse del marco teórico dominante (el científico-naturalista), pero sin desconocer las particularidades esenciales que hacen a la persona humana una entidad única y distinta; manteniendo, así, una línea tradicional de pensamiento en el cual la noción de persona refiere a la identidad misma del individuo humano.

- 2) Reafirmar a la persona humana como una entidad singular e irreplicable, y no solamente una categoría lógico-gramatical. Tal posición viene a cuenta de asumir como imprescindible la investigación y reafirmación del status ontológico de los nombres empleados significativamente en el lenguaje cotidiano o vulgar (expresión directa del sentido común, según Baker y otros autores, como Saul Kripke). Este es un rasgo característico de las perspectivas analíticas que comienzan a tratar cuestiones anteriormente irradiadas del campo del tradicional positivismo lógico (p.e., ontológicas, psicológicas, teológicas, éticas).

- 3) Por último, y no por eso menos importante, retornar, paulatinamente, desde el último cuarto del siglo XX, al análisis y estudio de las cuestiones tradicionales teológicas² y metafísicas dentro un marco teórico-metodológico asociado a la filosofía analítica.

De esta forma, los objetivos planteados son los siguientes:

² En relación a esta adopción por parte de la tradición teológica de la metodología y conceptualización analítica contemporánea, Michael Rea y Oliver Crisp nos dicen: “In recent decades, philosophers of religion in the so-called ‘analytic tradition’ have gradually turned their attention toward the explication of core doctrines in Christian theology. The result has been a growing body of philosophical work on topics that have traditionally been the provenance of systematic theologians”. REA, M.(2009):1. “However, as I shall use the term, analytic theology has aspects that are both procedural and substantive. The procedural element concerns a particular analytic style of pursuing theology, including certain assumptions about why this procedure and not some other currently on over is better suited to the task of theologizing. The substantive element includes several features that are interrelated: the presumption that there is some theological truth of the matter and that this truth of the matter can be ascertained and understood by human beings (theologians included!), and an instrumental use of reason.” CRISP, O.(2009): 35.

Objetivos generales:

1 - Describir un sucinto estado de la cuestión en la filosofía anglosajona contemporánea respecto al abordaje ontológico: perspectivas reduccionistas, eliminativistas, dualistas.

2 - Analizar, específicamente, la perspectiva ontológica constitucionalista de Baker en referencia a la idea de persona.

2.1 - Presentar las ideas fundamentales de tal perspectiva y las posibles cuestiones que surgen de las mismas, así como plantear preguntas al respecto.

2.2 - Analizar comparativamente esta posición ontológica con la de autores como Peter Van Inwagen -quien expresa una perspectiva semejante en cuanto a su fundamento problemático, pero claramente diferente en su enfoque y respuestas-, y Eric Olson, quien manifiesta una mirada ontológica sobre la persona humana, particularmente contraria a la de Baker. Igualmente, esta instancia de análisis comparativo permitiría entender el Constitucionalismo Ontológico en un contexto común de neta oposición al tradicional dualismo ontológico (materialidad/inmaterialidad).

Objetivos específicos:

Analizar la posibilidad de justificar la tesis ontológica de Baker aplicándola a la persona humana: “Constitución no es identidad; constitución es unidad sin identidad”. En tal sentido, indagar la distinción entre individuo y persona es fundamental, entendiendo que la unidad individual no reflejaría, según Baker, lo que esa misma individualidad posee como propio y necesario.

Para poder cumplir con tales objetivos, la estructuración del trabajo, implícitamente, comprende dos niveles consecutivos: el nivel de antecedentes y aportes históricos a la discusión; y el nivel de la discusión contemporánea, haciendo foco en la perspectiva constitucionalista y sus implicancias.

Explícitamente, el trabajo se divide en tres partes: 1) introducción al marco teórico de la ontología naturalista no reductiva, tomando por caso específico, al constitucionalismo de Baker, 2) análisis sobre antecedentes y fuentes a la discusión sobre la persona humana, desde las primeras definiciones fundamentales en la Antigüedad tardía y en el Medioevo hasta la postura de Locke, y 3) análisis de las posturas no reductivas en nuestra época, rescatando la discusión entre animalismo y constitucionalismo, y observando posibles consecuencias teóricas que surgen de algunos argumentos y contra-argumentos.

“La ciencia clásica no ve nada provechoso en lo concreto... Hace falta una ciencia “romántica” para prestarle la atención debida, para apreciar sus posibilidades extraordinarias...y sus peligros.” (Oliver Sacks. El hombre que confundió a su mujer con un sombrero).³

CAPÍTULO I

La realidad de los objetos perceptibles: Introducción al problema

“¿Son irreductiblemente reales las entidades ordinarias?”⁴ (*Are ordinary things irreducibly real?*) Así, Baker comienza el capítulo 2 de *The Metaphysics of Everyday Life* (2007). En esa pregunta –como ella mismo reconoce y analiza– surgen conceptos que, obligatoriamente, hay que clarificar: “cosa ordinaria” y “lo irreductiblemente real”.

Las cosas ordinarias son los objetos y seres -entidades que forman parte de nuestra vida ordinaria. La vida ordinaria más puede identificarse con el mundo (o realidad) fenoménica y sensorialmente perceptible, que con la vida cotidiana. Para la autora, las cosas (entes) que forman parte de nuestra vida cotidiana puede significar un mundo demasiado restrictivo y parcial de nuestra relación con la realidad: es decir, algo puede ser percibido o experimentado por nosotros y no ser parte de lo cotidiano.

³ SACKS, Oliver (2009). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Madrid: Anagrama, pp. 190-191.

⁴ BAKER (2007): 15. [Traducción propia]. Baker distingue tres grados en el desarrollo cognitivo del orden empírico: empírico-ordinario; empírico-experimental; empírico-ciencia física. Cada uno de estos tiene su relevancia en sí mismo, y ninguno suplanta, ni obstruye el objetivo de los otros. Baker intenta, de este modo, partir de un fundamento epistemológico que no conduzca, irremediamente, a una perspectiva reduccionista, tanto ontológica como epistemológica.

Ahora, la realidad ordinaria es la realidad que para su captación no hay dependencia de procesos técnicos complejos, ni métodos cognitivos de orden superior a la mera experiencia sensible de primer orden (grado) y en la cual “las generalizaciones que son empíricas en este sentido, son confirmadas o no en el transcurso de la vida ordinaria [común], y tienen garantía en cuanto son fiables para el logro de nuestras metas –sin importar los últimos resultados dados por alguna ciencia.” Tal afirmación no va en detrimento que la realidad ordinaria pueda ser investigada empíricamente por vía experimental y/o científica, pero el mundo que nos rodea puede ser conocido por nosotros en el proceso de mismo del día a día. Aún, si adscribimos al sentido común debemos afirmar que no sería posible vivir cotidianamente si nuestras percepciones ordinarias (no metódicas, ni rigurosas) no tuvieran un valor cognitivo concreto.

¿Qué es lo que podemos percibir en el día a día? ¿Qué entidades o cosas son percibidas sin necesidad de metodologías rigurosas, conocimientos específicos previos, o sofisticados instrumentos de observación? Baker dice: los objetos de tamaño mediano (*medium-sized objects*). Las cosas ordinarias son objetos de tamaño medio; en principio, no importa si lo son en sí, pero sí importa, que los son para nosotros. Lo que nos rodea, nos afecta, nos atrae o no, nos es útil o inútil, etc., son objetos de tamaño medio, p.e. una casa, un árbol, un perro, un documento, una moneda, un hombre.

Según la autora, la perspectiva ontológica dominante en nuestra época es en cierto modo heredera de la tradición contraria al sentido común⁵ (*anti-commonsense tradition*). Esta tradición reniega de otorgar status real a las cosas de tamaño medio, entre otras razones porque: estas cosas no poseen un grado de persistencia material que permita establecer una cierta identidad de la misma a través del tiempo; las fluctuaciones materiales y constitutivas atentan contra la identidad del objeto, y esto es confirmado por nuestras percepciones.⁶ No obstante, dice Baker, nuestra vida gira en torno y depende de estos objetos.

⁵ Tradición que surge a partir del desarrollo y logro investigativo de las ciencias físicas y, especialmente, de la neurociencia en el correr del siglo XX.

Nuestro lenguaje hace referencia y significa estas realidades: nos referimos a ciertas cosas perceptibles con el nombre de “automóvil”, a otras con el nombre de “cheque”, y así con múltiples ejemplos más. ¿Es que eso que llamo auto, o cheque, o perro, o calle, no es más que una aparente realidad reductible y constituida por realidades irreducibles que no podemos percibir ordinariamente? Si es así, estos nombres no son más que expresiones de conceptos que no refieren a una realidad extra-mental; lo realmente existente son los componentes irreducibles que escapan a la experiencia ordinaria (p.e. átomos, moléculas, partículas subatómicas), los cuales se ordenan, naturalmente o no, para generar un compuesto (una suma, un agregado). Para Baker, “la variedad de cosas no es meramente conceptual”⁷, las cosas poseen, para nosotros, un status ontológico y lingüístico; son realidades y no simples agregados sin valor real.

El carácter reductible de los objetos de tamaño medio conlleva la idea que para definir -para describir esencialmente- a un objeto es necesario hacer referencia a sus elementos constituyentes, que, por otra parte, sólo son cognoscibles por la experiencia científica. Las perspectivas reduccionistas se fundan en realidades que existen y constituyen a los objetos de tamaño medio, pero el problema, para una mirada del sentido común (*common sense*), es 1) que no tenemos conocimiento ordinario de estas realidades, por lo tanto, poco sirven para vivir en el mundo ordinario, 2) no son tenidas en cuenta por el lenguaje común u ordinario cuando hacemos referencia justamente a objetos de tamaño medio, por lo tanto, la denominación de objetos sólo tiene status conceptual, pero no ontológico, 3) se reduce la cuestión de la identidad de la cosa a la mera constitución material de la misma, por consiguiente, vista la fluctuación y contingencia de la constitución mereológica, se hace necesario asumir que las condiciones de persistencia del objeto están ligadas a su elementos básicos constitutivos.

⁶ Sobre esta relación problemática entre constitución e identidad nos extenderemos más adelante, ya que es el punto neurálgico de la respuesta de Baker con su “realismo pragmático” (*practical realism*) (BAKER (2007): 15) a las posturas reduccionistas y dualistas sobre las cosas que percibimos (*medium-size objects; ordinary things*).

⁷ BAKER (2007): 25. [Traducción propia]

Baker, para superar esta problemática, destaca la fuerte impronta práctica y lingüística que debe tener un marco metafísico que responda al status ontológico de los objetos ordinarios.⁸ Tal impronta tiene, en cierto sentido, pero no absolutamente, conexión con la perspectiva kripkeana sobre la referencia lingüística de las cosas partiendo del análisis del lenguaje ordinario. Saul Kripke defiende que la identidad de una cosa es plasmada lingüísticamente en el nombre asignado a la misma; la condición de persistencia de la cosa la expresamos con el nombre y no con la descripción de esta; el conocimiento de lo esencial de la cosa es a posteriori, pero a priori y en un sentido pragmático el nombrar permite fijar la identidad de algo: “esto es X”, actualmente y para toda situación contra-fáctica, inclusive la inexistencia actual.⁹ Pero tal identidad referencial presupone una identidad y persistencia ontológica¹⁰; Kripke, por no dirigirse en su análisis más que la cuestión referencia-significado, no aborda explícitamente, lo que implícitamente parece afirmar: un realismo ontológico de corte esencialista. Baker lo confirma, pero su realismo no es abstracto y formal, ni, por otra parte, exclusivamente material, sino que su realismo práctico debe contener ambas cosas, en una suerte de unidad no reduccionista.

Esta unidad entre los elementos constituyentes de la cosa y las propiedades necesarias de la misma o propiedades de primer orden (*primary-kind properties*), es lo que promulga Baker. Cierta semejanza de perspectiva encontramos en la tradición antigua en el hilemorfismo aristotélico, el cual busca superar el dualismo

⁸ En lo concerniente a la impronta lingüística, se debe destacar la valoración que se hace del lenguaje ordinario, en contra de las miradas analíticas que degradan lo degradan y apuntan a un análisis del lenguaje científico-formal. Asimismo, se hace hincapié en el carácter práctico que debe tener una metafísica de la vida ordinaria. El fundamento principal que adopta Baker es claramente pragmático: “We know about ordinary things first-hand: we encounter them, we manufacture them, we interact with them. Our knowledge of collections of simples or fundamental particles is much more meager, and much more distant, than is our knowledge of ordinary things.” (Baker, 2007, 9).

⁹ Kripke (*El Nombrar y la Necesidad*, UNAM, México, 2005). Referencias en Baker: *Why constitution is not Identity*, 615-616; *The Metaphysics of Everyday Life*, 5n; *Ibid.*, 42.

¹⁰ “... as we learned from Kripke ... identity is necessary and not-time-bound: if a and b are identical, then neither can exist without the other, and neither can have any property (modal or otherwise) that the other lacks.” (BAKER (2007): 42).

platónico imperante, definiendo las cosas ordinarias como sustancias primeras, es decir, entidades reales irreductibles. De cualquier forma, resabios dualistas persisten en su teoría, y posteriormente, en el peripatetismo, ya que los constituyentes de la sustancia se encuentran unidos en una relación problemática (ontológica y epistemológicamente hablando) de realidades materiales e inmateriales.

El Constitucionalismo de Baker consiste en dar fundamento metafísico de las cosas ordinarias, y, al mismo tiempo, superar el dualismo, sin caer en posiciones reduccionistas. Para eso, no es posible transitar este camino si no es aceptando las respuestas dadas por la ciencia física sobre la constitución de las cosas, pero eso no significa que las tesis científicas sean útiles para nuestra vida ordinaria. Explicar que un auto está constituido por diferentes materiales (en este caso, dice Baker, por otros objetos irreductibles en sí mismos), goma, plástico, caucho, metales, vidrio, quienes a su vez están constituidos por moléculas, átomos, etc., no permite establecer lo que algo es, o sea, que es lo que lo identifica, y lo hace persistente en el tiempo más allá de cambios en la composición. El auto es un auto, el trozo de goma es un trozo de goma, y esa identidad está fundada en ciertas propiedades de primer orden (el ser auto, el ser trozo de goma). De otro modo, el trozo de goma no es un auto, ni viceversa; tampoco lo es todo el conjunto o conglomerado de elementos y cosas que constituyen el auto. Basta con perder parte del parachoques e igualmente sigue siendo el auto, ese auto del que hablaba antes; tal vez, constitutivamente ha cambiado, pero sigue siendo el mismo auto (no perdió sus propiedades de primer orden). Lo que distingue la constitución de la identidad son las diferentes condiciones de persistencia de uno y de otro.¹¹

¹¹ Baker propone un ejemplo: “And constituted objects have different essential properties (and different persistence conditions). E.g., my socks and the pieces of cloth that constitute them have different persistence conditions: A piece of cloth could survive being cut into a flat piece; my sock could not.” (BAKER (2007): 33).

“En el supuesto de que el mundo sea objetivamente inteligible –inteligible desde un punto de vista independiente de la constitución de este o aquel ser sensible o tipo de ser sensible-, ¿cómo encajan en él los seres sensibles?” (Thomas Nagel. Una visión de ningún lugar).¹²

CAPÍTULO II

¿Qué es una cosa?

Constitución e identidad

A. Constitución de una cosa: Perspectiva Constitucionalista.

Comencemos con lo que plantea nuestra autora. Constitución de una cosa es:

- 1) Un tipo de relación. Esto implica que hay más de un aspecto en lo que constituye una cosa, y que esa relación podría ser: recíproca o unilateral, de identidad o distinción, subordinada o coordinada, etc. Según Baker, esta relación es unilateral o asimétrica, distinta, y coordinada. (**x** constituye y en **t**)
- 2) Esa relación es entre cosas que son ontológicamente irreducibles. Quiere decir que la relación es entre propiedades y condiciones de esas cosas. (**x** constituye y en **t**, y si **x** posee **G** en **t**, entonces y posee **G** en **t**, y si y posee **H** en **t**, entonces **x** posee **H** en **t**)
- 3) En la constitución de una cosa por otra hay algo que constituye y otro algo que es constituido. Eso no implica, necesariamente, jerarquía ontológica,

¹² NAGEL, Thomas (1998). *Una visión de ningún lugar*. México: FCE, p. 24.

pero si una relación asimétrica donde lo que es constituido no es constituyente de lo que lo constituye. (x constituye y en t , pero y no constituye x en t)

- 4) En esa relación se da la existencia de algo nuevo. Hay un poder causal en la constitución: lo constituido viene a la existencia. (Si x constituye y en t , y existe en t , e y no es x)
- 5) Los últimos elementos que forman parte del objeto constituido más simple no son cosas constituidas con propiedades de primer orden, sino partículas y agregados de partículas. (x constituye y en t , y z constituye x en t , entonces z constituye y en t , pero z es conjunto de z 's, y z no es cosa primaria)
- 6) La relación de constitución no es una relación de identidad. La constitución es contingente y la identidad es necesaria.¹³ (x constituye y en t , pero x no es $= y$)

La constitución de algo es a partir de otra u otras cosas, por esto el acto de constituir conlleva un acto existencial, en el sentido que algo llega a la existencia (comienza a existir). Eso que llega a la existencia –lo constituido- es algo en sí mismo, irreductible en su ser; no es un mero conglomerado de realidades en sí, sino que el mismo es un ser en sí. (Dicho esto de la forma más ordinaria y común posible, y no para ser entendido como algo trascendente). Sin embargo, no es correcto decir que la constitución sea un acto de generación por sí mismo, o sea, no hay en el aspecto constituyente y material ningún poder generante (eficiente), sino que lo que hay es una preparación gradual y evolutiva que habilita la generación de un nuevo ente con distintas propiedades esenciales. Un ejemplo, sería (y lo desarrollaremos más adelante en este trabajo) la preparación evolutiva del organismo humano –desde la concepción al feto y al neonato- para que surja un nuevo ente u cosa real: la persona humana. Por supuesto, sin cesar de existir

¹³ “Constitution is a relation of unity –unity without identity.” BAKER (2007): 32.

ese organismo. La persona humana, constitutivamente, es una unidad indisoluble entre su constituyente con sus propiedades y lo constituido con sus propiedades.

En la constitución hay una unidad entre dos elementos –lo constituyente y lo constituido-, y ambos poseen propiedades que les son necesarias, propiedades de primer orden, que hacen que la cosa que las posee sea una cosa de tipo primario¹⁴, algo en sí mismo y no reducible a otras cosas en su ser. Estas propiedades esenciales, dice Baker, son propiedades no-derivadas.

Estas propiedades no derivadas (*non-derivative properties*) pertenecen esencialmente a la cosa, ya sea constituyente como constituida. Cuando se realiza esta unión –natural o artificialmente- las propiedades se transmiten de un elemento a otro (aunque no absolutamente), o sea, ciertas propiedades no derivadas de lo constituido, pueden ser asimiladas, circunstancialmente, por lo constituyente como propiedades derivadas (*derivative properties*). Baker, en referencia a esta asimilación de propiedades entre x e y en t , habla de propiedades “prestadas” (*borrowed properties*) de uno a otro en la circunstancia de esa relación de constitución. Por esta razón, las propiedades no derivadas de una cosa primaria –es decir las propiedades esenciales de la misma- no se transforman necesariamente en propiedades esenciales de la otra: nuevamente, hay unidad pero no identidad, hay constitución que no es identidad.

Esta distinción entre constitución e identidad permite superar críticas sustentadas en principios derivados de la identidad, como el de no contradicción: si x no es $= y$, entonces x e y no pueden ocupar s en t . Si x e y son cosas primarias, ambas no pueden ocupar el mismo espacio en el mismo tiempo. Ahora, x e y deben ocupar s en t porque forman una unidad, pero no hay identidad entre ellos porque las propiedades esenciales no se identifican, solo se transfieren

¹⁴ La idea de “cosa de tipo primario” (*primary kind*), en su intención general, es similar a la noción aristotélica de sustancia primera, donde hay una relación de unidad existencial entre elementos distintos. En cuanto a la coordinación o subordinación de estos elementos: en Baker es algo a discutir; en Aristóteles, es clara la subordinación de la materia con respecto a la forma, en cuanto potencia y entelequia, respectivamente.

circunstancialmente de una forma derivada, se “piden prestadas”. Baker rescata el intento de Aristóteles por distinguir tipos de igualdad (*sameness*): se puede hablar de igualdad en el ser¹⁵ y de igualdad numérica. Una de las formas de igualdad numérica es, para el Estagirita, la igualdad accidental. Una substancia *s* posee ciertas propiedades esenciales, pero, al mismo tiempo y en el mismo lugar, se relaciona con otra categoría accidental (hábito, acción, pasión, etc.). Por ejemplo, Sócrates está sentado. Sócrates es Sócrates y accidentalmente está sentado, por lo tanto Sócrates y estar sentado están en relación de unidad, igualdad accidental. En otras palabras, *yo sigo siendo yo estando sentado o no*. Si esto lo llevamos a la perspectiva de Baker, esto no significa ni un reduccionismo ni un dualismo, sino una perspectiva de constitución, en la cual hay unidad sin identidad: Sócrates no es Sócrates sentado, sino sólo accidentalmente; *x* constituye y en *t* sólo contingentemente, ya que si la constitución fuera necesaria, *x* sería idéntico a *y*. Si un trozo de tela constituye la bandera de Uruguay, esa constitución es contingente, ya que si se perdiera parte de ese trozo o se suplantara parte de la tela con otra tela, la bandera sigue siendo (persiste en su existencia), y el trozo entero de tela puede ser suplantado por otro trozo nuevo y la bandera sigue siendo bandera. Por otra parte, el trozo de tela suplantado puede ser utilizado para constituir otra cosa, p.e., una manta.¹⁶

De esta forma, se mantiene una unidad substancial que es necesaria (ontológicamente) para que la cosa u entidad sea irreductible en su real existencia, y por otro lado, inhabilita la posibilidad de reducir lo que la cosa es (su propia esencia o sus propiedades necesarias) a su mera constitución material. La cosa es

¹⁵ “True identity is sameness in being or substance or logos.” BAKER (2007): 40.

¹⁶ Baker hace uso de diferentes ejemplos (históricos, cotidianos, etc.) para explicar su idea de constitución sin identidad. El ejemplo de la bandera (2007: 35) o de Sócrates (2007: 40) son algunos de tantos. En *Why Constitution is not Identity?* inicia y desarrolla su proceso argumentativo con un ejemplo tomado de Alan Gibbard en “Contingent Identity” (Journal of Philosophical Logic, iv, 1975, 187-221), la estatua del Discóbolo de Mirón y la pieza de bronce que originalmente la constituía, y extrae la siguiente conclusión: un esencialista (como ella) deberá decir que “BP’s fundamental kind is the kind bronze. So BP’s essential kind-properties are the essential properties of pieces of bronze and properties that are entailed by essential properties of pieces of bronze. BP has no other kind-properties essentially. Being a statue is a kind-property that is not entailed by the essential properties shared by all pieces of bronze. Otherwise, every piece of bronze would be a statue. Therefore, BP does not have the property of being a statue essentially.” (618-619).

lo que la constituye junto a su carácter esencial y necesario: ni lo constitutivo (contingente, mudable, mereológico) se identifica con lo que la cosa es, ni su esencia -o propiedades esenciales- subsiste ontológicamente sin el constituyente. Como dice Baker, se destaca el aspecto esencial y necesario del ente, pero sin descuidar el constituyente material, biológico: ni materialismo, ni formalismo, pero tampoco dualismo.¹⁷

B. Posturas contrarias: mereológica; hilemorfista; reduccionista.

La mirada mereológica sobre la constitución de las cosas perceptibles (léase según Baker, ordinarias) consiste, fundamentalmente, en atribuir el carácter de “todo” a las cosas, la cual está constituida por “partes”. Estas partes, en su última expresión ontológica (simplicidad) son partículas sub-atómicas, las cuales se constituyen en un “todo” al sumarse, fusionarse, agruparse, y formar átomos, luego, moléculas, y grupos de moléculas.

En este sentido, la perspectiva mereológica apunta a la relación, más que a la entidad única e irreductible (como apunta Baker). A tal punto es fundamental la relación, para definir que una suma es idéntica a otra, y por lo tanto, una sola, que si cambia el número de partes o si se relacionan de diferente modo, entonces la suma no es la misma. Así, constitución es igual a identidad, y la identidad no sería necesaria, sino, paradójicamente, contingente y fluctuante.

Baker expone algunas tesis de la ontología mereológica: “Las sumas [agregados] tienen, esencialmente, a sus partes [componentes]... Las sumas son ontológicamente dependientes en cuanto éstas llegan a existir, automáticamente, cuando sus partes lo hacen”¹⁸. En estas dos afirmaciones se destaca la dependencia del todo con respecto a sus partes, dependencia existencial: las condiciones de

¹⁷ Sobre este último punto, se pretende, en el trabajo final de tesis, evaluar si es posible interpretar el planteo de Baker como una superación total del dualismo (p.e. hilemorfista).

¹⁸ BAKER (2007): 182. [Traducción propia].

persistencia de las partes y de cada una de ellas hacen a la condición de persistencia del todo. Identidad es igual a constitución.

Baker dice que, realmente desde una perspectiva común y ordinaria, confirmamos que la existencia de un objeto ordinario no depende, exclusivamente, de la existencia idéntica de sus partes, y que la persistencia del mismo, trasciende, la persistencia de cada una de sus partes en un período de tiempo $t-t_1$. Por supuesto que los objetos ordinarios (las cosas o entidades perceptibles) están constituidos por átomos y agregados de átomos, pero la cosa no es un agregado, en última instancia se compone de agregados, pero éstos constituyen, tal vez, objetos que a su vez constituyen otros objetos más complejos. Por ejemplo, varios retazos de tela que constituyen una manta; huesos, nervios, arterias, etc., que constituyen un brazo; y brazos, piernas, tronco, cabeza, etc., que constituyen un cuerpo humano. Esto hace que ciertas propiedades lógicas de la mereología no tengan andamio cuando asumimos que en la constitución de algo no sólo hay agregados (“...la constitución no es en sí misma una relación mereológica”¹⁹): por ejemplo, la composición irrestricta y la composición única.

La composición irrestricta implica que cuando se juntan ciertas cosas, entonces se produce una suma (o fusión) de esas cosas. La idea de fusión o suma, como dijimos, determina a la identidad y persistencia de la cosa constituida. Desde la perspectiva constitucionalista los constituyentes de una cosa, no son una suma o fusión de partes, ni la cosa es una suma o fusión de partes. De otra manera (la solución mereológica) no habría posibilidad de que una cosa persista idénticamente a través del tiempo, y esto va contra el sentido común y la común percepción de las cosas.

La composición única significa que las mismas partes no pueden formar dos sumas o fusiones diferentes. En este sentido, ciertos átomos de carbono forman o constituyen una y solo una molécula de carbono, pero a su vez la

¹⁹ Ibid.: 185. [Traducción propia].

molécula constituyente de un trozo de carne siendo éste un agregado de moléculas, no estaría constituida por partes que constituyen el trozo de carne (o sea, los átomos de carbono). Para el constitucionalismo, los átomos forman agregados y son constituyentes del objeto -los últimos constituyentes-, queriendo decir con esto, que no son objetos sino simples agregados o sumas o fusiones.

Entonces, la postura mereológica hace eco de los conocimientos generados en el campo científico, y, específicamente, en la ciencia física. Como dijimos al principio del trabajo, Baker distingue tres niveles de experiencia y defiende el tercer nivel, el nivel de las ciencias físico-empíricas (*physical-sciences-empirical*²⁰) como generador de conocimiento preciso y probado sobre la realidad, pero, a su vez, no lo entiende como un conocimiento suficiente ni exhaustivo: la realidad (natural y/o artificial; intencionada y/o no intencionada) no se agota en lo científicamente comprobable.

Finalmente, esta postura ontológica, que reduce justamente la realidad a sus componentes o partes últimas, conduce a la idea que los objetos ordinarios, en sí, no existen, ya que sus condiciones de persistencia espacio-temporales está condicionado absolutamente por las relaciones de estos componentes últimos (objetos de estudio de la ciencia física). La distinción de objetos ordinarios (libro, cama, mesa, hombre, perro, botón, etc.) no es más que una distinción nominativa lingüístico-conceptual, pero no ontológica.

Si nos dirigimos a la perspectiva hilemorfista nos encontramos con una variedad de lecturas que responden en común a la idea de que el objeto es una unidad indisoluble (más allá de disquisiciones metafísicas y/o teológicas) de materia y forma. Esta perspectiva permite afrontar e intentar superar:

(α) El reduccionismo, tanto materialista como formalista.

²⁰ Ibid.: 17.

- (β) La idea de constitución como mero agregado de partes. Esa unidad que existe en sí mismo –sustancia- es una unidad que persiste más allá de la persistencia de sus componentes últimos.

Con respecto a lo primero, parece una buena respuesta al reduccionismo siempre y cuando que lo que constituye al objeto no se identifique con lo que el objeto es (esencialmente), ni que lo que el objeto es esencialmente se identifique con una de sus partes constituyentes más allá de cierto valor esencial de algunas propiedades sobre otras.

Así, es posible ver que la línea entre el hilemorfismo y el reduccionismo puede ser muy fina si no se mantiene la secuencia de enunciados: agregación no es constitución; identidad no es constitución; y constitución es unidad sin identidad.

Aristóteles reúne estas exigencias bajo la noción de sustancia: la sustancia es sujeto de propiedades esenciales y accidentales, es subsistente en sí mismo y no subsiste en otro, y es numéricamente única formando una unidad indisoluble (mientras existe la sustancia). Sin embargo, la identidad y persistencia de la sustancia se empiezan a desplazar de esa unidad de materia y forma hacia la forma en sí misma. Por supuesto, el objeto no puede persistir sin esa unidad, pero las condiciones de persistencia no están actualmente en la materia, sino en la forma, y lo que identifica al objeto a través del tiempo es su forma, que lleva a la sustancia de la potencialidad a la actualidad de su perfección.

El hilemorfismo aristotélico tiene muchos puntos que acuerdan con el constitucionalismo en lo que refiere a la unidad del objeto (no hay identidad sin unidad), y al carácter necesario de la identidad. Así, lo que identifica a un objeto no puede estar sometido a la variación espacio-temporal y sus contingencias, si bien está íntimamente unido a lo que constituye al mismo. El problema reside en la tendencia a sustanciar uno de los constituyentes del objeto –la forma,

concretamente cuando se refiere a sustancias vivientes (el alma sustancial). No hay duda que Aristóteles y muchos seguidores de la corriente aristotélica han luchado contra la sustancialidad del alma, aunque el mismo posicionamiento aporético de su pensamiento conducirá en muchos casos a la posibilidad de aceptar esta tesis.²¹

El reduccionismo (*reductivism*) sería una consecuencia tanto de la radicalidad mereológica del eliminativismo (*eliminativism*) que ahoga toda exigencia ontológica, como de la radicalidad en el hilemorfismo neoplatonizante que tiende a desplazar el status de identidad a la forma actualizante. En este caso, aún más, este reduccionismo de lo real subsistente a la forma específica hace que la dualidad se exacerbe, así como la absorción de la identidad del particular en la especie universal.

C. Identidad ontológica: relación con la constitución. Permanencia, necesidad y suficiencia.

La permanencia o persistencia de un objeto es el mantenimiento de ciertas propiedades características a través del tiempo, lo cual está ligado a las mismas condiciones de existencia del objeto. Si estas propiedades o alguna de ellas no permanecen en su sujeto o si se transforman en otras propiedades, el objeto no permanece al punto de ser posible que cese de existir. Asimismo, la determinación del momento que el objeto comienza a existir también está ligada a la existencia de tales propiedades.

Baker, a diferencia del hilemorfismo, pretende anular toda referencia a la idea de sustancia, en un intento de evitar todo posible reservorio dualista, si bien, en la práctica la autora significa el status de cosa vulgar (*ordinary thing*) o de

²¹ Especialmente en tendencias neoplatonizantes dentro del peripatetismo islámico (sustancialidad de la parte intelectual del alma).

objeto de tamaño mediano (*medium-size object*) con las características de la sustancia aristotélica: subsistencia; unidad; unicidad; intransferibilidad.²²

La referencia a lo necesario y contingente en el objeto no tiene que ver con un dualismo materia-forma, o sustancia-accidente, sino a la adquisición de propiedades que hacen o no a las condiciones de persistencia e identidad del objeto. Así, para Baker, hay propiedades no derivativas (necesarias) y propiedades derivativas (contingentes). Para el caso de una computadora personal portátil – como la que estoy usando- existen propiedades que pertenecen a los constituyentes materiales de este objeto (plástico negro, plástico transparente, metales, chips, goma, etc.), por ejemplo, la goma tiene como propiedad esencial no derivativa, la elasticidad, y no así los chips. El objeto constituido (la PC portátil) posee esa propiedad –la elasticidad- pero de manera derivativa, no le pertenece por sí, pero le pertenece derivadamente (o contingentemente)²³ porque uno de sus constituyentes es goma. Aunque basta con suplir la goma con plástico rígido para que esa propiedad desaparezca, pero permanece la PC portátil, cuya propiedad esencial no derivativa sería ser PC portátil (cumplir su función; cumplir el motivo de su existencia, en este caso una existencia intencional).

Tomemos como ejemplo un *puzzle* al que refiere Baker²⁴, y que tiene que ver con esta distinción necesaria entre constitución e identidad, y por ende, entre propiedades derivativas y no derivativas.

²² Unicidad entendida como imposibilidad de duplicidad del objeto (el objeto es idéntico a sí mismo, y semejante en ciertas notas a otro). La intransferibilidad es consecuencia de la unicidad; la potencia y capacidad se repite en varios objetos, pero la actualidad y efectivización es diferente. Sin embargo, no por esto, para Baker, el objeto (y muchos menos un organismo) es una mónada aislada.

²³ Al respecto, Baker entiende que algo posee derivadamente una propiedad si, por vía constitutiva, este algo se relaciona contingentemente con algo que posee tal propiedad en forma necesaria (como propiedad de tipo primario). Ibid.: 34.

²⁴ Esta aporía aparece en Baker (2007): 194-195, y es tomada de un problema desarrollado por David Wiggins en “On Being in the Same Place at the Same Time” (Philosophical Review 77-1968: 90-95), cuyo origen se remontaría a William of Sherwood.

“El gato Tibbles. ... En t1, Tibbles es un vulgar gato sobre una alfombra. Supongamos que, en t1, alguien distingue una entidad como Tibbles sin su cola, y llama Tib a esta peculiar entidad animada. De esta manera, si Tibbles tiene cola en t1, pero Tib no la tiene, entonces Tibbles \neq Tib. En t1, ambos están sobre la alfombra. En t2, Tibbles un accidente ya que, permaneciendo en la alfombra, pierde su cola. En t3, Tibbles aún no ha dejado la alfombra. Ahora, en t3, hay un gato sin cola sobre la alfombra. Tib, sin su cola, se sienta allí mismo; pero también lo hace Tibbles, que perdió su cola aunque sobrevivió. ¿Hay, en t3, uno o dos objetos, similares a un gato, sobre la alfombra? Ya que Tibbles \neq Tib, parece ser que, en t3, hay dos entidades similares a un gato sobre la alfombra. ¡Un resultado desafortunado!”²⁵

Este *puzzle* se vuelve insoluble si no se toma en cuenta que el gato sin cola en t1, denominado Tib es el mismo gato que se llama Tibbles que pierde su cola en t2, pero que ya existía en t1. El problema aquí es el asumir cada instante de tiempo como fases o estados temporales plenamente distinguibles²⁶, ya que si asumiéramos esto tendríamos como consecuencia: 1) dos objetos similares a un gato, pero distintos entre sí, que ocupan el mismo lugar (el tapete) en el mismo tiempo, lo cual es contradictorio lógica –y en este sentido–, ontológicamente; 2) la fundamentación de la identidad del gato a partir de la constitución variable en su organismo; por eso, en vez de una y misma cosa, tenemos dos cosas (gatos) distintos en el mismo lugar y tiempo.

Para Baker, constitución no es identidad. El gato siempre es el mismo; transcurre el tiempo en intervalos temporales medibles, pero permanece la

²⁵ Ibid. [Traducción propia].

²⁶ Sobre la idea de la diacronicidad temporal, Dean Zimmerman en “*Inmanent Causation*” (Nous 31, 1997, 457) -referencia tomada de Quitterer (2010): 182- sostiene la tesis de la existencia de estados o etapas temporales (intervalos conectados entre sí por relación de contigüidad), asociados en su contenido vivencial por la memoria del sujeto que vive ese transcurrir del tiempo. La idea de *temporal stages*, a nuestro entender, da una solución parcial al problema de la persistencia y el cambio en la persona, pero deja sin solución la cuestión de la real conexión entre esos estados temporales de la persona, para que la persona sea la misma en t1 como en t2 y en t3. A esto se le denomina, el problema de la brecha existencial.

propiedad de primer orden (*primary-kind property*), la propiedad necesaria que define su identidad diacrónica y las condiciones de persistencia del gato Tibbles-Tib (precisamente, Tibbles). Esta propiedad –el ser gato- es esencial y permanente. Es la propiedad necesaria del gato Tibbles que se sitúa en el mundo como una entidad única e irreductible, una cosa primaria.

Constitutivamente, los componentes materiales (orgánicos, inorgánicos, artificiales) de un objeto son necesarios, sea el que sea. Es que un objeto no puede persistir sin estar constituido; Baker nos dice que no hay nada inmaterial que constituya a los objetos ordinarios.²⁷ Pero, que sean necesarios en ese aspecto, no significa que sean suficientes para determinar la identidad y condiciones de persistencia del objeto, el cual –como hemos visto- no es un “todo”, ni un agregado de partes.

Ahora, la necesaria distinción entre la constitución del objeto, que incluye otros objetos, y agregados de elementos últimos, y la esencialidad del mismo, obliga de una forma u otra a adoptar una perspectiva, si no dualista, por lo menos diferenciadora. Así Baker nos dice: constitución es unidad sin identidad. El objeto en sí, en su unidad y unicidad, está constituido, y la identidad del objeto es unidad constitutiva, donde prevalecen esencial y necesariamente propiedades de la cosa primaria que dan el *qué es* del objeto subsumido en el *esto es*.

Otro problema (*puzzle*) que pone, como ejemplo, Baker en su obra es el del tronco/árbol (*trunk/tree*), utilizado por Eli Hirsch²⁸:

“Consideremos un árbol con una sola rama: El lunes, este árbol consiste en un tronco con una simple rama. Luego, el martes, alguien corta la rama, dejando solamente el tronco del árbol. ¿Qué relación hay entre el tronco y el árbol? Para algunos filósofos, esto sería como un

²⁷ BAKER (2007): 75, 87-88, 176-177.

²⁸ HIRSCH, E. (1982): *The Concept of Identity*. New York: Oxford University Press, p. 57.

rompecabezas. Parece que alguien razonable puede hacer las siguientes afirmaciones el día martes:

- (a) Este árbol es idéntico a (es uno y el mismo objeto que) este tronco.
- (b) Ayer, este árbol era más grande.
- (c) Ayer, este tronco no era más grande.²⁹

En este caso, realmente identificamos el árbol del lunes con el árbol del martes, es el mismo y sólo el mismo. Está con una rama en tal lugar en t1, y está sin la rama en el mismo lugar en t2, pero el árbol en t1 es el mismo árbol que en t2. Lo que cambia (en este caso, desaparece) es la única rama del árbol (es como la cola de Tibbles). Lo que se modifica es la constitución del árbol, pero ni la rama es el árbol, ni el tronco es el árbol, ni el conjunto de estos es el árbol,...el árbol es el árbol, una realidad absolutamente única e irreductible, que lo es porque posee cierta/s propiedad/es de carácter primario y necesario (lo que hace a esa entidad ser árbol). Parecería que tener ramas o tener tronco son elementos identificatorios de un árbol, y lo son en cuanto a su constitución –diría Baker– pero no en cuanto a su ser árbol. ¿En qué se funda esta afirmación? Apelemos, nuevamente, al sentido común aplicado a este ejemplo: cuando a un árbol se le cae su única rama, le seguimos llamando árbol (sin ramas); si un árbol reduce su tronco al punto que parece que de la tierra sólo sale algunas ramitas, le seguimos llamando árbol. Ahora, estamos de acuerdo, que tal suposición solo puede ser momentánea o temporal, porque, también haciendo uso del sentido común, si un árbol deja definitivamente de generar ramas y hojas, diríamos que el árbol –como árbol en sí- ya deja de existir.

Creemos que el eje central de las afirmaciones del constitucionalismo de Baker es el carácter disposicional o potencial del aspecto constitutivo, el cual permite desarrollar ciertas funciones que si no las tiene, la entidad (la cosa primaria) no podría persistir en su existencia. Tanto en el caso del árbol como del

²⁹ BAKER (2007): 195. [Traducción propia].

gato, lo que hace que esa cosa sea esto y no otra cosa, es su propiedad de cosa primaria (lo que le da identidad y persistencia como ser en el mundo). Pero, ¿de dónde surge esta propiedad? Para Baker, responder a esta pregunta resulta esencial: la propiedad surge desde lo que constituye a la cosa primaria, pero lo que comienza a existir es una nueva cosa primaria. Tal marco constitutivo reúne las condiciones para que surja la nueva entidad, y ésta llega a existir sin que sus condiciones de identidad y persistencia dependan o estén determinadas por las condiciones de origen y constitución.

A modo de ejemplo, si un agregado de átomos y moléculas, en un t_1 , componen lo que llamamos sustancia orgánica, y esa sustancia orgánica constituye una cosa que ya podemos denominar semilla, entonces esta semilla es ya una cosa primaria, o sea, es una cosa única e irreductible porque posee ciertas propiedades que la hacen ser semilla y no otra cosa, aunque comparta con otra cosa distinta el mismo tipo de constituyentes, pero no los mismo exactamente. Esa semilla junto a otros constituyentes que van surgiendo, posteriormente, da lugar a una raíz, luego a un tronco, luego a ramas, etc., constituyendo así una nueva cosa primaria, el árbol, que en sí mismo es irreductible a su constitución: esta puede variar o transformarse parcialmente, pero la identidad de la cosa persiste, así como persiste en su existencia (árbol en t_1 es el mismo árbol que en t_2).

Recapitulando lo expresado, la metafísica bakeriana sostiene defiende ideas que permiten elaborar una ontología lo suficientemente abarcativa como para poder dar cuenta de entidades naturales rechazadas por la ciencia reductivista. Entre estas entidades se encuentra la persona como realidad plena y única.

Las ideas que fundamentan esta ontología son la distinción entre constitución e identidad, y la irreductibilidad de esta última respecto a la primera; la imposibilidad de explicar mereológicamente la realidad macrofísica en su totalidad; la apelación al sentido común u ordinario como fuente inmediata y

primera de la consideración de la cosa como entidad real; la asunción que las condiciones de identidad de la cosa son las condiciones de persistencia de la misma.

Tales principios ontológicos se mantienen cuando nos referimos a la persona humana, y ésta es constituida por un organismo, pero que no hace a su esencia identificativa. Hay cierta/s propiedad/es personal/es que hacen a la identidad del ser persona no reductible a su constitución.

Por esto, antes de analizar la postura de Baker al respecto, me parece relevante y necesario repasar la reflexión sobre la persona humana en sentido ontológico desde los comienzos del cristianismo, e ir visualizando los diversos aportes e influencias, explícitas o no, de la discusión que ha persistido desde la antigüedad tardía, pasando por la escolástica latina, hasta la modernidad con la figura predominante de John Locke.

SEGUNDA PARTE

LA PERSONA HUMANA

“Pues decidme: ¿cuál es la grandeza, cuál la magnificencia de una gloria encerrada dentro de límites tan estrechos, tan mezquinos?” (Boecio. *La Consolación de la Filosofía*).³⁰

CAPÍTULO III

Las primeras definiciones de persona: las fuentes en el ámbito teológico patristico y la adopción de la definición boeciana en el medioevo

Es mi intención, en esta segunda parte, rescatar algunas definiciones y perspectivas sobre la persona humana que se han dado en el ámbito del pensamiento especulativo cristiano, con el fin de poner de relieve algunos antecedentes conceptuales que posteriormente, en la Modernidad, y en la actualidad se presentarán bajo otros formatos terminológicos, pero que en lo sustancial perviven en la discusión filosófico-analítica. El problema de la integridad, unidad, y dignidad personal, así como la permanencia diacrónica del ser persona, comienza a manifestarse desde la primera patristica cristiana.

La búsqueda de significación tiene su origen en la filosofía helenístico-romana, pero se sintetiza en la definición dada por A.M. Severino Boecio (aprox. 480-525 dc) en su *De Duabus Naturis in Christo*: la persona es una “substancia natural de naturaleza racional” (*naturae rationalis individua substantia*)³¹.

Previamente, Tertuliano de Cartago³² (160-235 dc) hizo uso del término persona

³⁰ Boecio (1955). *La Consolación de la Filosofía*. Buenos Aires: Aguilar, p. 73.

³¹ Boecio, *De Duabus Naturis in Christo*, III, 920: en Clemente Fernández (1979), 557.

³² Los escritos apologéticos y dogmáticos de Tertuliano tienen un fuerte enfoque anti-filosófico, pero no así anti-racionalista (aunque adopta el empleo de la razón lógica con especial cautela y crítica). En obras como *De Anima* o *Adversus Praxeam*, Tertuliano va elaborando una novedosa concepción de persona humana, en la cual considera relevante tanto el aspecto unitario del individuo, así como el criterio de identidad personal centrado en el plano espiritual o pneumático

en referencia a los misterios trinitario y cristológico, y Agustín de Hipona (354-430) desarrolló la idea de persona dentro de un sistema teológico sintetizador entre la naciente doctrina católica y el neoplatonismo plotiniano. Aurelio Agustín establece el *locus* de acceso al conocimiento de las verdades eternas en el alma, en la cual se ubican las imágenes de las verdades eternas divinas e iluminadas por el *lumen* de Dios. En ese sentido, es en el interior del hombre –en su hombre interior- donde reside lo esencial de la persona humana, ya que el autoconocimiento de lo esencial, en principio, significa reconocer la conexión de necesaria dependencia causal existencial del hombre con respecto a Dios.

En la escolástica latina de los siglos XIII y XIV, esta idea de persona se fue configurando en medio de la diversidad de perspectivas filosófico-teológicas que se estaban elaborando en el ámbito universitario a partir del influjo del pensamiento clásico islámico y judío: agustinismo tradicionalista, averroísmo latino, tomismo, escotismo, ockhamismo. La problemática de la identificación y distinción de la individualidad y de la subjetividad de la persona humana comenzó a manifestarse en forma explícita, y se intentaba resolver haciendo hincapié en ciertas propiedades esenciales de la persona, ya sea la unicidad, la incomunicabilidad, o la racionalidad.³³

(soplo vital divino transmitido en el proceso sexual-reproductivo) del individuo constituido.

³³ Al respecto, Tomás de Aquino intenta dar una respuesta sintetizadora entre la idea del hombre como imagen participante de Dios –y no mero vestigio de su potencia-, y de la idea aristotélica del hombre como animal racional, existente como sustancia individual compuesta de materia y forma. “El hombre subsiste en las partes de que consta... El hombre razona discurriendo e investigando con su luz intelectual, sombreada por el continuo y por el tiempo, ya que recibe el conocimiento de los sentidos y de la imaginación... Asimismo, en el hombre se da la incomunicabilidad, porque su naturaleza, receptible en el fundamento de la materia, es determinada por la materia...”. (*In IV Libros Sententiarum*, d.III, q.I, a.2, 1.756: en Clemente FERNANDEZ (1980), 254. Juan Duns Escoto, más hacia el final del mismo siglo, ahonda en la incomunicabilidad subjetiva de la persona, y dice que “de lo distintivo y constitutivo último de las personas no se puede abstraer nada común que se diga quiditativamente de ellas, ya que tales constitutivos son irreductiblemente diversos, es decir, diversos que no incluyen nada realmente idéntico...”. *Ordinatio*, d.XXIII, 3.042: en Clemente FERNANDEZ (1980), 888.

A. La noción de Persona la perspectiva de Tertuliano de Cartago: la defensa de la unidad individual.

Tertuliano de Cartago fue uno de los principales representantes de la apologética cristiana en los siglos de conflicto, rechazo, y en ciertos momentos, persecución y martirio proveniente de círculos intelectuales paganos, y del poder imperial y provincial. Vivió, aproximadamente, entre el 160 y el 230 d.c., y su vida está marcada por una búsqueda constante por la verdad y la felicidad.

En uno de sus tratados, *De Anima*, Tertuliano se dispone a explicar, mediante argumentos y ejemplos, cuestiones relativas al alma humana: su origen, naturaleza, caracteres, facultades o potencias. Cuestiones respondidas por la tradición testamentaria, pero que, al convivir infinidad de opiniones al respecto en el ámbito pagano, se dispone a utilizar sus mismas herramientas y defender la única verdad.

Haciendo uso de fuentes filosóficas y médicas, Tertuliano estudia cómo es posible la relación entre el cuerpo y el alma, o, en términos tradicionales, entre una naturaleza corpórea y una naturaleza incorpórea. Ante la clásica respuesta del platonismo sobre este tema, utiliza, como prueba contraria, las opiniones de los epicúreos, eclécticos y estoicos que tienden a asumir la naturaleza del alma como corpórea. Tertuliano afirma que los estoicos entendieron la corporeidad del alma, no como cuerpo natural sensible, sino como una forma corpórea espiritual.³⁴ “... hago alusión a los estoicos, los cuales afirman a nuestra manera que el alma es espíritu por la afinidad entre sí del soplo y del espíritu.”³⁵

El espíritu insuflado en la creación del hombre, es el alma, la cual es soplo o *pneuma* que penetra y da vida al cuerpo. Este soplo vital –el alma- abarca, total

³⁴ La distinción entre lo corpóreo sensible y lo corpóreo espiritual o intelectual, sienta sus base en la posibilidad de comprender la mutua relación entre el cuerpo y el alma, sin asumir plenamente la materialidad de la misma. Siglos más tarde, bajo la influencia del pensamiento de Avicibrón (Ibn Gabirol) –siglo XI-, se introducirá el concepto de materia espiritual en la escolástica europea.

³⁵ TERTULIANO (2001): V, 2, 49.

y simultáneamente cada parte del cuerpo; no hay más o menos vida en una parte que en otra. Por lo tanto, Tertuliano afirma que el alma debe tener forma, o asumir una forma, ya que al abarcar en su totalidad al cuerpo, internamente, asume su propia forma. Tal necesidad de establecer forma y límites al alma, surge de la asociación de la idea de soplo-espíritu con la noción de soplo-aire, por influencia estoica y de las diferentes corrientes médicas de la época.³⁶ En este sentido afirma: “... cuando Dios sopló en el hombre el aliento de vida, ... en ese mismo momento, fue transmitido por su faz [la del hombre] aquel soplo hasta el interior, diseminado por todos los intersticios del cuerpo y también condensado por la exhalación divina tal que se reprodujo en todo dentro con el contorno que había llenado ...”.³⁷

Además, el alma no puede ser incorpórea, ya que mantiene un contacto e interdependencia muy fuerte con el cuerpo; el cuerpo padece y el alma también, y sus respectivas afecciones se transforman en causa una de otra. Para Tertuliano, no hay posibilidad de una total distinción entre las afecciones de uno y otro, hay interdependencia; y, si bien, hay –y debe haber– una distinción jerárquica entre lo espiritual y lo corporal sensible, de hecho, forman parte de una vitalmente indisoluble unidad individual.

La distinción que acepta Tertuliano es en cuanto a funciones o potencias del alma, según las cuales conocemos la realidad corpórea y la espiritual, lo visible y lo invisible, etc. En este sentido, no define claramente

³⁶ Escuelas *pneumáticas* (aparentemente, influido por ésta en cuanto a la primacía del elemento aire-fuego en relación a la salud; *eclécticas*; y *metódicas* (de la cual nombra, más de una vez en este tratado, al médico ginecólogo Sorano de Éfeso). Asimismo, Tertuliano recibe influencia de la lectura de los escritos apostólicos aceptados, especialmente, de los Evangelios. Pero, en este tema de la noción de soplo espiritual (pneuma-espíritu), algunas cartas paulinas afirman la cercanía de estas ideas, pero distinguibles en cuanto a que el soplo se asimila al alma animal y el espíritu al alma exclusivamente humana;... pero el espíritu es insuflado como un soplo. “Porque, en primer lugar fue concedida el alma, es decir, el soplo, al pueblo que está en la tierra, esto es, en la carne, viviendo carnalmente, después el espíritu a los que pisan la tierra, esto es, a los que subyugan las obras de la carne, pues el Apóstol, afirma que no fue primero lo espiritual, sino lo que es animal, luego lo espiritual.” (Ibid.: XI, 3, 66). San Pablo: I Corintios, XV, 46.

³⁷ Ibid. : IX, 7, 60.

cómo siente y cómo entiende el alma; pero sí plantea que el alma “a través del cuerpo siente las cosas corpóreas, de la misma manera que por la mente discierne las incorpóreas (...)”³⁸.

En su defensa de la unidad hipostática, realiza algunas afirmaciones interesantes, provenientes seguramente de su lectura de tratados médicos. No sólo las capacidades elementales del alma están desde el nacimiento –vivir, moverse, alimentarse, sentir- sino las que, según los filósofos no existen actualizadas en el alma del niño y el púber: la inteligencia, el discernimiento, etc. Son capacidades que están desde el nacimiento y pueden desarrollarse o madurar mediante la instrucción educativa del entorno, la cultura, e inclusive la geografía y el clima del lugar.³⁹

La idea de alma está marcada, en esta obra, por la necesidad de demostrar su inmortalidad con miras a un juicio y posible recompensa o castigo. Pero, al mismo tiempo, es necesario fundamentar dos cosas: (1) la íntima conexión vital entre la carne o cuerpo, y el alma, la íntima relación entre sentimientos y afecciones corporales, entre voluntad, ansias, y acción física; nuestro saber y actuar tiende y debe ser unitario, y si el alma estuviera separada en naturaleza del cuerpo, no sería posible tal unión vital; (2) la revelación escatológica anunciada por Cristo no tendría lugar, racionalmente hablando, si el cuerpo resucitado no pudiera unirse nuevamente, en forma íntima con el alma inmortal, ya que el juicio final del alma individual es sobre las acciones del mismo, llevadas a cabo por la voluntad y la decisión anímica pero mediante las herramientas del cuerpo.

³⁸ Ibid. 32: 6, 83. “Aquí, pues, obtenemos también aquí como conclusión que todas las cualidades del alma son inherentes a su sustancia como connaturales, y con ella crecen y se desarrollan (...). De la misma manera en las semillas de los frutos existe una configuración propia de cada clase, mientras que su crecimiento es variado; unas llegan a su estado primero sin cambio, otras crecen dependiendo de las condiciones climáticas, del factor del trabajo y del cuidado, del cambio del tiempo, del antojo de la casualidad, de esta forma se dará un alma uniforme en su semilla, pero multiforme en su fruto.”

³⁹ Ibid.: XX, 1-2, 88.

Esta cuestión provoca la imprescindible reformulación conceptual del ser humano individual. La concepción platónica, en la cual la dicotomía cuerpo-alma está sumamente marcada, no permite fundar una antropología en la cual el individuo, como unidad, vive y es juzgado de esa manera, y no permite fundar una perspectiva ética, definida en los escritos paulinos, por la cual el saber y la teoría son simples medios para encauzar una práctica de vida conforme a Dios –la suma valoración del acto sobre la palabra, y de la caridad sobre la elocuencia.

El aporte relevante de Tertuliano surge de poner en discusión la problemática de la unidad integral de la persona humana dentro de un marco teológico. Su rechazo a las perspectivas platónicas y gnósticas repercuten, *mutatis mutandis*, en discusiones actuales del monismo naturalista frente a los defensores del dualismo. De cualquier forma, la esencia humana, para este autor, está aún ligada al alma, aunque sea un alma corpórea; es decir, que lo que identifica a la persona humana como sustancia integral es el alma.

B. Agustín de Hipona. La persona humana como imagen de la persona divina.

San Agustín de Hipona (354-430 dc) es el padre de la iglesia que sistematiza y profundiza las diversas temáticas especulativas que se habían ido trabajando en los cuatro primeros siglos de nuestra era cristiana. Sus influencias vienen de la especulación alejandrina y capadocia, y del neoplatonismo plotiniano y cristiano (Mario Victorino, san Gregorio, san Ambrosio). Entre estas temáticas aborda la cuestión trinitaria y cristológica que se expresaba en fervientes discusiones desde el siglo III; discusiones que no habían sido efectivamente laudadas, hasta el momento, por el mero hecho de establecer credos y dictámenes oficiales en los dos primeros concilios ecuménicos (325, Nicea; 381, Constantinopla).

El trinitarismo ortodoxo sostenía la tesis de la unidad de naturaleza o sustancia de Dios, y la trinidad de personas. Esa tesis no era compartida por algunos pensadores más inclinados a una reflexión fuertemente helenizada, en la cual hipóstasis es equivalente al término latino sustancia, y no a persona. De esta forma, no podríamos hablar de tres personas divinas sin caer en un triteísmo, o, por otro lado, sería necesario distinguir la trinidad en cuanto a meros modos o expresiones del mismo Dios. Tertuliano, que tendió a identificar hipóstasis y persona en el sentido de individualidad integral, no se había hecho eco de la cuestión trinitaria sobre la afirmación de las personas divinas como hipóstasis substanciales, tal vez por no haberse desarrollado, hasta el momento, un análisis filosófico conceptual más profundo.

En algunas obras de sus obras, Agustín hace referencia y atiende esta cuestión, pero es sobre todo en *Tratado sobre la Trinidad* que lo realiza, y se detiene en explicar la forma en que el hombre refleja esa trinidad; el hombre es creado por Dios “a su imagen y semejanza”, lo cual lleva a Agustín a buscar cómo el hombre es imagen de Dios, cómo se expresa esa unidad trinitaria.⁴⁰ El hombre es imagen de Dios, y en él se reflejan cada una de las personas de la Trinidad⁴¹, de un modo imperfecto y limitado. Es una unidad sustancial y es digno en cuanto a la posibilidad de perfección y vinculación con Dios; eso lo hace ser persona⁴²: es un algo existente; que conoce, y que quiere. En su reconocerse como un algo, se hace

⁴⁰ Ciudad de Dios (XI, 26); Soliloquios (I, 6-7); Confesiones (X) Confesiones (XIII, 22-24); Sobre la Trinidad (VII-IX).

⁴¹DOLBY (2006): 2, 22. “El ser personal del hombre deriva directamente del ser personal de Dios, del hecho de que su creador fuese un único Dios y tres Personas que, en el acto creacional, dejaron su impronta, su imagen en el hombre, haciendo de él un ser que por analogía participaría del ser personal de Dios.”

⁴² Al respecto, Alesanco Reinares Tirso (2004) expresa que Agustín “se cuida de distinguir los dos elementos: el alma no es cuerpo ni el cuerpo es alma; pero los dos son una sola y misma sustancia racional” (I, 5.2, p.67). Tal afirmación se sustenta, por ejemplo, en lo dicho por Agustín en su Epístola nº 37 (3, 11): “Porque así como en la unidad de la persona un alma se une con un cuerpo y tenemos un hombre, del mismo modo en la unidad de la persona Dios se unió con un hombre y tenemos a Cristo. En la persona humana tenemos una composición de alma y cuerpo; en aquella persona divina tenemos una composición de hombre y de Dios. (...) Luego la persona humana es una mezcla de alma y cuerpo.” (<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>).

un alguien que no es otro; tal conciencia de sí mismo lo configura como un yo que se conoce a sí mismo y se reconoce conociendo, y ese ser consciente de ser y conocer eso, lo hace querer ser y conocerse.

“También nosotros reconocemos una imagen de Dios en nosotros. No es igual, más aún, muy distante; tampoco es coeterna, y, en resumen, no de la misma sustancia de Dios. (...) debe ser aún perfeccionada por la reforma para acercársele en lo posible por la semejanza. Porque en realidad existimos, y conocemos que existimos, y amamos el ser así y conocerlo.”⁴³

El ser alguien y reconocerse como alguien es posible gracias a la facultad fundamental en nuestra mente: la memoria. Por ella, podemos recordar experiencias pasadas, reunir y comparar las mismas con las presentes, pronosticar hacia el futuro, y juzgar la realidad apelando a criterios de juicio que residen en ella. La misma tendencia natural y universal en el hombre de buscar la verdad, el bien y la felicidad como realidades permanentes e inmutables, sólo es posible si existe la memoria⁴⁴, ya que cotejamos nuestras vivencias y las de los demás con esos ideales⁴⁵ que de alguna manera recordamos, aunque sea mínimamente, ya que residen de una forma inexplicable en nuestra mente y no por obra de experiencias pasadas.

Ser persona es posible por tener memoria de sí mismo. La memoria configura la unidad sustancial y temporal que somos; de ahí que Agustín diga que el tiempo no es otra cosa que una expansión del alma (*Confesiones* XI). Hacer permanecer el presente, expandirlo, y poder atrapar el pasado en un presente y prever el futuro en un presente, es consecuencia del poder de la memoria. Hay

⁴³ Agustín San (2010): XI, 26, p.325.

⁴⁴ DOLBY (2006): 25-27.

⁴⁵ María del Carmen Dolby denomina universales antropológicos agustinianos a la felicidad, la verdad, y el bien deseados por todos los hombres. (Ibid.: 3, 25).

memoria personal, y, por lo tanto, memoria única e intransferible, rechazando, por ende, la idea de reminiscencia platónica entrelazada con la reencarnación del alma humana. Anteriormente, Justino, Clemente, Tertuliano y otros ya habían tomado en consideración este problema, planteando contra-argumentos frente a la transmigración del alma individual.

Así, la persona humana es imagen de las personas divinas e imagen de Dios como unidad indisoluble. Esa unidad humana que se expresa trinitariamente mediante sus facultades fundamentales se mantiene en una permanencia temporal subjetiva que establece las condiciones de persistencia e identidad personal: la idea de un yo interno (el “hombre interior” de *Confesiones X*) que encuentra en sí el camino que va de la permanencia temporal a la eternidad; del gozo temporal a la felicidad eterna; del juicio cuestionable a la verdad inmutable.

Es importante tomar en cuenta que la idea de persona divina implica que cada una es en sí misma sustancia divina pero no tres sustancias; son una unidad plena. Las personas divinas, como trinidad, son tres en cuánto relación. La relacionalidad hace a las personas de la trinidad una unidad trinitaria; el ser personal dice relación. ¿Esa relación es de dependencia? No hay dependencia en Dios, y, por lo tanto, las personas divinas no dependen entre sí más que en su misma relación íntima.

De la misma forma, en la mente humana se da una relación íntima entre el ser, el conocer, y el querer, todo lo cual es a imagen de Dios⁴⁶ y depende de Él

⁴⁶“Y, del mismo modo, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, sustancia; pues, aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son sustancia. Porque esta relación no es como la del color respecto del cuerpo colorado, pues el color está en el cuerpo como en propio sujeto y no tiene en sí subsistencia, porque sustancia es el cuerpo colorado, pero el color está en una sustancia. Mas nuestra habitud es como la que existe entre dos amigos, que son dos hombres y, en consecuencia, dos sustancias. En cuanto hombres, no indican relación, sí en cuanto amigos.” (*Sobre la Trinidad*: IX, 3, 649,5).

como su Creador. La unidad de cuerpo y alma (mente) conforma el individuo humano, pero la persona humana es la mente como imagen de la Trinidad de personas divinas. La unidad de la naturaleza del alma-mente humana en la que se distinguen memoria, inteligencia y voluntad, conforma el ser personal del hombre.⁴⁷

Por consiguiente, el ser individual y el ser personal confluyen en sustancia, pero no en identidad. La identidad personal, para Agustín, está asociada a la mente humana, y no al conjunto alma-mente y cuerpo; la persona se da en el individuo, pero el individuo como sustancia no es en sí totalmente el ser persona; se es persona por ser imagen de Dios y por expresar su trinidad, ya que el alma “consta de entidades independientes, que al mismo tiempo van juntas inmediata y necesariamente.”⁴⁸

Aunque hayan dos o más individuos humanos semejantes, y hasta casi idénticos en su fisonomía, sin embargo, cada persona humana es una en sí (identidad) y distinta de otra persona, aunque con capacidad para relacionarse y comunicarse con el otro⁴⁹. El reconocimiento del otro es importante (pero no suficiente) para conocerse a sí mismo y llegar a Dios. La idea de amar al prójimo como se ama a sí mismo se plasma en esta idea; no puedo amar si no conozco, aunque sea que haya una tenue imagen del objeto en mí: hay algo de las otras personas en mí, porque hay algo de Dios en mi interior. Pero el conocimiento de sí es tan profundo y radical que nos lleva a entender que el conocimiento del otro no es posible, a no ser un reconocimiento del otro como persona⁵⁰, con el cual me

⁴⁷ *Sobre la Trinidad* (XV, VII, 11).

⁴⁸ HORN (2012): 135.

⁴⁹ Agustín lo deja claro en muchas de sus obras que están expresadas en forma dialógica, así como expresamente en la tesis central sostenida en *Sobre el Maestro*: la necesidad del lenguaje como vehículo para despertar en cada uno nuestra mente y escuchar a Cristo en nuestro interior. Este diálogo es entre un padre (Agustín) y su hijo (Adeodato), dos personas claramente paradigmáticas para la doctrina trinitaria.

⁵⁰ “Y así, cuando uno me habla de su propia mente y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, le creo; mas cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, reconozco y apruebo. Luego es manifiesto

comunico y puedo compartir intersubjetivamente ese camino hacia Dios. Inclusive, el auto-conocimiento, como conciencia de sí mismo, no implica un conocimiento total de uno mismo, sino un conocimiento de sí mismo como un todo (se podría decir, como un Yo ahora y en cada momento de la propia existencia de ese “hombre interior”).⁵¹

Se concluye que la persona humana, según Agustín, es única e idéntica a sí misma, no duplicable y digna por ser imagen de la Trinidad divina. Ser persona implica afirmar la identidad de sí mediante la autoconciencia⁵², y esa identidad de sí no se confunde con la constitución de sustancia compuesta de alma y cuerpo. Con el fin de contrarrestar las posturas gnósticas y maniqueas, Agustín sostiene la unidad de cuerpo y alma, pero al mismo tiempo encuentra la imagen de Dios en el alma (especialmente, en la mente), por lo cual el ser personal del hombre se identifica con lo más digno que hay en el hombre. Según Horn, la distinción entre “hombre exterior”-“hombre interior” en Confesiones X, fundamenta la tesis agustiniana de que “nuestra persona externa se basa en una identidad interna oculta”⁵³ la cual reside en nuestra mente: es un necesario tornarse de afuera hacia adentro.

que una cosa es ver en sí lo que otro no ve y ha de creerlo sobre la palabra del que habla, y otra contemplarlo en la misma verdad, lo que también puede ver un tercero: lo primero puede cambiar en el tiempo, ésta es inmutable y eterna.” (*Sobre la Trinidad*: IX, 6, 655, 9).

⁵¹ HORN (2012): 81. “(...) la conciencia no conoce todos sus contenidos, más bien existe una considerable cantidad de saber oculto: de ningún modo me dispongo enteramente a mí mismo.” Agustín, en *Confesiones X* se expresa con fuerza y emoción sobre el prodigio de ese “inmenso e infinito santuario” (*Confesiones*: X, 8) que es la memoria.

⁵² Esa identidad personal se funda, para Agustín, en la existencia mí mismo; en el conocimiento de mí mismo existiendo como un Yo (auto-captación reflexiva); y, por ende, la valoración de mí mismo, el amor de sí (auto-afirmación espiritual. (Ibid.: 89).

⁵³ Ibid.: 87. Las mismas imágenes de las cosas exteriores percibidas o las imágenes de las sensaciones internas experimentadas por uno mismo, son cambiantes, difusas y contingentes; son imágenes dependientes del mundo exterior, ya sea por el objeto mismo o por la vía de acceso. En *Confesiones X* (10-15) nos habla de las nociones y definiciones teóricas, y de figuras y proporciones matemáticas, que no provienen de objetos exteriores percibidos; son objetos ideales en sí mismos que ya están objetivamente en nuestra mente. Es, particularmente, desde aquí que comienza a visualizarse el misterio y dignidad del “hombre interior”. Es interesante la afirmación de Horn acerca de la inmediatez y duración (o permanencia) de estas entidades mentales, contrario a las imágenes de la experiencia sensible: la inmediatez y fuerza de la conciencia de sí mismo, y la permanencia continua de tal capacidad hace a lo fundamental de la persona humana según Lynne R. Baker.

En el transcurso del pensamiento cristiano en la antigüedad tardía, han surgido posturas sobre el concepto de persona, asociadas, primero que nada, al tratamiento de las personas divinas, y, en consecuencia, derivada en la cuestión de la persona humana como imagen de la divinidad. Tertuliano –con una mirada menos proclive a la investigación racional de las cuestiones teológicas, y Agustín de Hipona –con un espíritu más inquisitivo, pero asumiendo la imposibilidad de abordar comprensiblemente lo que excede a la razón, fueron elaborando una noción de la persona humana buscando salvar problemas antecedentes provenientes del paganismo y del gnosticismo en los cuales se desembocaba en una perspectiva marcadamente dualista y negadora del aspecto físico-sensible del hombre. La integralidad y unidad de la persona son aspectos a destacar en las posturas de estos pensadores, aunque, sea por un abordaje demasiado corporalista (de influencia estoica) o por un abordaje marcado por el neoplatonismo, no se logra llegar a fundamentar sin problemas tal naturaleza de la persona. La unidad e identidad de la persona van a ser, en adelante, dos caracteres necesarios de la misma, que al intentar defenderlos, inevitablemente se caerá en uno u otro lado de la balanza.

C. Severino Boecio: la definición de la persona humana desde la dignidad esencial individuada.

Boecio, filósofo de la romanidad tardía y consejero en la corte ostrogoda, vivió en el tránsito entre el siglo V y el VI. Defensor de la ortodoxia cristiana, fue influido por el pensamiento agustiniano, e intentó profundizar muchos aspectos de su doctrina, entre ellas la consideración racional del dogma de la Trinidad y el problema de la definición de persona.

En los seis capítulos de su *De Trinitate*, aborda el problema trinitario desde una perspectiva aristotelizante, pero sin desviarse de los lineamientos ortodoxos prefigurados por Agustín. Dios es plena unidad trascendente en quien substancia y esencia se identifican absolutamente ya que “la substancia divina es forma sin materia, y, por lo tanto, es una, y es lo que es”.⁵⁴ Sin embargo, hay otras formas (creadas), las cuales necesitan darse en la materia para poder determinarla; no subsisten por sí solas. Entre estas formas nos encontramos con el alma, que determina a la materia y configura la substancia que compone; la forma es parte constitutiva principal de una substancia individual, pero no es su esencia.

Respecto al hombre, Boecio, nos dice: “El Hombre terrenal, que consiste de alma y cuerpo, es alma y cuerpo, pero no alma o cuerpo de manera separada; entonces, él [la substancia] no es su propia esencia.”⁵⁵ Fiel a la tradición aristotélica, Boecio entiende al individuo como una unidad, compuesta pero indivisible como substancia.

Es en otra obra teológica, *De Duabus Naturis in Christo o Incipit Liber contra Eutychen et Nestorium*, que Boecio examina las distinciones conceptuales que permitan defender la concepción trinitaria ortodoxa de la unidad en esencia y la trinidad de personas divinas, contra las posiciones radicales y opuestas del nestorianismo y el monofisismo de Eutiquio. Este examen le lleva a apropiarse de términos griegos y resignificarlos en la medida de lo necesario: esencia, subsistencia, substancia, persona.

Esencia o Naturaleza se puede entender de diversas formas, pero hay una definición que conviene al tema: “Naturaleza es la diferencia específica que le da forma a algo”⁵⁶ En el caso del hombre, su esencia o naturaleza es el alma racional

⁵⁴ Boecio (1968): DeTr, II, p.11.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.: CEut, I, p. 81.

que da forma y actualiza a la substancia individual (este hombre). La racionalidad, que es esta diferencia específica, se da en el alma, y no en el cuerpo, por lo tanto, una de las partes constituyentes de la substancia es principal respecto de la otra, el cuerpo. Boecio, con una mirada más filosófica que los Padres de la Iglesia y con una lectura más profunda de Aristóteles, asigna la dignidad del ser persona a la racionalidad como diferencia específica del hombre. Agustín había afirmado que ser persona es ser imagen de la Trinidad, y esta imagen se da en la mente y no en el cuerpo; Boecio continúa con esta línea de que la identidad personal está en la mente, y específicamente, en la racionalidad: el hombre es persona por ser racional. Este es un aspecto que se heredará en adelante, ya sea como afirmación o como problematización; hay algo particular y exclusivo del ser humano que lo hace ser persona, el ser racional. Ahora, qué significa ser racional, cómo se expresa esa racionalidad, y si es o no cierto aspecto de la racionalidad lo que hace a la persona, es parte de lo que se discutirá, inclusive en la actualidad.⁵⁷

Pero, además de referirnos a la esencia humana como forma de distinguirnos de otras especies, denominamos a cada individuo humano como una persona. ¿Qué es la persona? Se pregunta Boecio: o es idéntica a la esencia, o no lo es. Si lo fuera, se está hablando de la misma realidad, pero utilizando diferentes palabras; sería una mera distinción nominal. Si no fueran idénticos, entonces debe haber una distinción real, pero al mismo tiempo algún tipo de relación. Boecio entiende que ambos conceptos tienen desigual extensión, y que toda persona se da en una cierta naturaleza o esencia. Asimismo, asume que se debe una investigación precisa para definir en qué naturalezas se da la persona y en cuáles no. Por lo pronto, nuestra naturaleza racional comprende el ser persona.

La misma cuestión sucede con substancia y persona: ¿la substancia individual es idéntica a la persona? Con el término substancia nos referimos a

⁵⁷ La cuestión que viene de Locke y se transmite en el debate actual, sobre el carácter de expresión de tal racionalidad; si es que la persona se identifica por su racionalidad auto-consciente o no.

aquello que es sustrato de accidentes y que no necesita estar en otro sustrato para subsistir, y tal cosa es individual (los universales tienen subsistencia, pero no son sustrato de nada). La persona no hace referencia a la individualidad y unicidad substancial en sí, sino a la dignidad del individuo. Pero, la persona no puede ser predicada sin la substancia, y ésta es sustrato de la persona⁵⁸; necesariamente, la persona humana (única persona posible entre las substancias compuestas) se da en la substancia.

Llega a esta última conclusión apelando al esquema de distinción ontológica porfiriana (cap.II), partiendo de la tesis tradicional que lo que hace digno al hombre es el ser racional, y que eso es lo más digno y perfecto en el orden de la creación. Así, no es asumible que las substancias corpóreas no vivientes sean personas, ni que los vivientes sensibles irracionales lo sean; por eso, en la esfera de la sustancialidad corpórea, el hombre es el único que debe denominarse persona.

En este sentido, Boecio define a la persona como “la substancia individual de naturaleza racional”⁵⁹. La persona es subsistente y está substanciada; se le predica la diferencia específica del hombre, y tal propiedad es lo que la dignifica. Es substancia individual, y su esencia es la racionalidad. De esta manera, concluye con una identificación de la persona con un tipo específico de substancia, y no con toda substancia. Para Boecio, “persona debe ser definida dentro de la naturaleza esencial siendo que para él persona no es otra cosa que la individualidad de una naturaleza racional.”⁶⁰ Lo individual es factor constitutivo de la persona. Boecio afirma la radical individualidad de la persona humana, lo que otros pensadores investigarán acerca de las propiedades exclusivas de esa individualidad (racionalidad, incomunicabilidad, unidad).

⁵⁸ Ibid.: p. 83.

⁵⁹ Ibid.: III, p. 85.

⁶⁰ CULLETON (2010): 61.

Ser persona significa ser algo individual digno de ser por su propia esencia racional. La persona humana es digna por su forma de ser, la cual es determinada por su esencia o naturaleza (*ousía*) distinguida por la racionalidad. A su vez, la persona al darse como substancia, es sustrato (*hypostasis*) de accidentes, y es subsistente porque no se da en otra substancia. Por lo tanto, persona e hipóstasis son términos que se emplean para referir a lo mismo: la substancia individual de naturaleza racional. De esto se sigue que “los accidentes y el aspecto relacional propio y diferente de persona a persona queda fuera de su definición.”⁶¹ La individualidad de la persona se percibe por los accidentes, pero esa individualidad es propiedad esencial en el orden de lo substancial⁶²; persona no es expresable significativamente mediante términos universales ni por términos propios, implica una individualidad en sí mismo y no configurada como cúmulo de accidentes.

Con Boecio, la persona humana va a encontrar una significación que perdurará, o será fuente de nuevas proyecciones, durante toda la Edad Media. En ella se conjuga la individualidad y unicidad que comienzan a plasmar Tertuliano, los Capadocios y San Agustín, junto a la racionalidad que proviene de la larga tradición filosófica helénica.

D. Algunas consideraciones acerca de la pre-escolástica.

Durante la Alta Edad Media, la referencia a la persona humana fue constante, aunque sea implícitamente, en el orden moral. Pero la investigación teológica sobre la naturaleza de la misma y la relación con la persona divina no fue motivo de muchas discusiones: la tradición agustiniana y boeciana determinó profundamente a la comprensión de nuestra dignidad superior en el orden de las

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.: 62.

creaturas. Los teólogos-dialécticos más importantes mantuvieron sin cambios la definición de la persona humana como imagen de Dios, lo que significa que somos una substancia individual de naturaleza racional.

Sin embargo, algunas preguntas debían surgir ante esta definición: sabiendo que tal substancia individual es compuesta, ¿cómo se da esa composición, y qué parte es fundamental y de qué manera?, ¿cómo se preserva la individualidad y la unidad misma?, ¿esa naturaleza racional es común a todo individuo humano?, ¿cómo se expresa esa comunidad de naturaleza?, ¿qué hay de común entre la persona humana y divina?, ¿la persona divina es sustancia, y es individua?

Fue Ricardo de San Víctor (siglo XII) quien, a partir de la misma definición boeciana, incluye una breve, pero importante, afirmación. La persona humana es “un existente por sí mismo con cierto modo singular de existencia racional”⁶³ Tal existencia *per se* y singular implica la individualidad de la persona humana. Culleton afirma que “nada hay en común, según él [Ricardo de San Víctor], entre persona y sustancia, ya que sustancia se refiere a una propiedad común, (...) de persona se sobreentiende una propiedad que conviene exclusivamente a uno.”⁶⁴ Hay, en este sentido, una reafirmación de la idea de substancia individual planteada por Boecio.

La persona es un alguien, como ya había prefigurado el pensamiento capadocio y Agustín mismo, es una individualidad cuya naturaleza íntima es incomunicable, aunque en parte expresable. El tema de la individualidad y la relación, y el de la incomunicabilidad y el conocimiento, surgen naturalmente como herencia de ese eclecticismo entre pensamiento helénico y cristiano: razón e

⁶³ CULLETON, A. (2010): 64. Cita a Ricardo de Saint Victor en “De Trinitate” (IV, 24): “*persona sit existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum*”.

⁶⁴ Ibid.: 60.

individuo, comunidad y propiedad, naturaleza y persona⁶⁵, confluyen en una nueva antropología que se va gestando en el medioevo a partir de sus fuentes.

Por otro lado, y a modo de aporte breve, Pedro Abelardo, teólogo y dialéctico bretón (siglo XII), investigó la problemática en torno a la comprensión de la trinidad divina, y en cuanto a la persona humana, su trabajo fue importante en el campo de la ética. Su “Conócete a ti mismo o Ética” se transforma en una defensa firme de la individualidad y la dignidad propia de la persona humana. La afirmación del pecado se da en el ámbito interior y profundo de la persona; una interioridad incomunicable para los demás, aunque no respecto de Dios que es justamente el fundamento último de nuestra personalidad.

Para el dialéctico de Le Pallet, lo bueno o lo pecaminoso se afirma en la voluntad misma, en el asentimiento íntimo para llevar a cabo una acción o inacción. El juicio propio y divino no debe estar en el deseo o tendencia, ni tampoco en la acción misma, sino en el asentimiento voluntario y consciente a realizar el bien o el mal⁶⁶. Así, con Abelardo se expresa una idea de persona en la que confluyen con fuerza tres aspectos fundamentales: interioridad autoconsciente, incomunicabilidad, e individualidad. Es decir, no hay comunicabilidad de las intenciones conscientes y subjetivas, por lo tanto no es posible juzgar con certeza esas intenciones sino sólo las acciones y conductas; nuestra intención sólo es comunicable a Dios, pero al prójimo.

⁶⁵ Ibid.: 66. “En términos formales la persona ya no es pensada como algo sino como alguien, la atención no está centrada sobre la cualidad específica de la racionalidad, que es común a toda persona, sino en lo absolutamente único de cada persona que sólo se designa mediante un nombre propio.”

⁶⁶ ABELARDO, P. (1991): III. “Por pecado entendemos propiamente este mismo consentimiento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de la condenación ...” (p.8). “(...), así la voluntad de acometer una obra nos hace justos” (p.9). Ibid.: XI. “Llamamos buena, esto es, recta, a la intención por sí misma...” (p.48).

E. El aporte de Tomás de Aquino a la noción de persona humana.

Tomás de Aquino (1224-1274) se dirige en algunas de sus obras a aclarar y profundizar la idea de persona, haciendo uso de la terminología y fundamentación de la filosofía peripatética proveniente de las traducciones y comentarios de las obras de filósofos no cristianos, como Averroes y Avicena. Continuando con el trabajo del primero, intenta depurar la doctrina aristotélica de toda influencia neoplatónica, y, asimismo, realizar una lectura directa de la obra de Aristóteles, y, para ello, encarga la traducción directa del griego al latín de las obras metafísicas y físicas del Estagirita.

Desde sus primeras obras (como el opúsculo “Sobre el ente y la esencia”) hasta las monumentales sumas (“Suma contra los Gentiles”, y “Suma Teológica”), pasando por algunas de sus cuestiones disputadas, Tomás aborda esta problemática que recibe: ¿qué significa ser persona y qué implica? La necesidad de lograr una integración entre la tradición peripatética (aristotelismo neoplatonizante), el pensamiento filosófico islámico, y la tradición católica, en un sistema teórico que sea la base para la comprensión humana del mundo y de la relación del hombre con Dios, con miras al fin último que es la salvación, lleva a que el pensamiento del Aquinate sea marcadamente ecléctico, aunque no por ello deje de ser innovador y profundo.

La definición aportada por Boecio es el punto de partida para su análisis:

“Pero de manera más especial y perfecta se hallan lo particular y el individuo en las substancias racionales, que tienen dominio de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas como las otras, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un

nombre especial. Y este nombre es persona. Y por eso, en la predicha definición de persona se pone substancia individual, en cuanto significa lo singular en el género substancia, y se le agrega de naturaleza racional, para indicar lo singular en las substancias racionales.”⁶⁷

La persona es aquella entidad compuesta a la que se le adjudica este nombre de manera especial y propia. Y esta entidad es necesariamente singular, o sea que la persona se da en lo individual. ¿Por qué no se da en lo universal? Porque los universales, como el género y la especie se predicán de otros, y se dan en otros (lo genérico en lo específico, y este en lo individual), por lo tanto, es al singular, con propiedad, que se le debe denominar persona. Forment, al respecto, nos dice que “la persona posee un estatuto lógico-gramatical único, no sólo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque, además de no significar una naturaleza o esencia, como todos los nombres, significa directamente el ser personal propio de cada uno.”⁶⁸ No existe la persona universal porque no tiene ser; ser e individualidad es algo propio de la persona. Su ser propio es inefable, porque no es de orden esencial. He aquí un aspecto característico del ser persona: la comunicabilidad; esto es la radical asunción de lo individuo y propio. No hay transferencia esencial posible de persona a persona. Al respecto Fuster Perelló dice que “individuo lleva consigo la marca de intransferencia o comunicabilidad”, y al estar la persona dada en lo individuo, entonces “persona equivale a lo que es completo, (...) independiente, autónomo...”⁶⁹

⁶⁷ AQUINO, Sto. Tomás (2001): p.322. ST, I, q.29, a.1, c.

⁶⁸ FORMENT (2003): 276.

⁶⁹ En AQUINO, Tomás (2001), nota a pie en pág. 321. Se puede ver en esta solución a la cuestión sobre la persona humana, que Tomás hace uso implícitamente de la definición de Ricardo de San Víctor. La racionalidad conlleva ciertos actos acordes con esa naturaleza propia, y estos actos están cargados de autonomía y arbitrio. Tales caracteres no son transferibles desde y hacia otra persona. Similar reflexión a partir de la definición boeciana es realizada en “Cuestiones disputadas sobre la Potencia” (q.9, a.2, c.), y, de forma más analítica en “Comentario a las Sentencias” (d.23, a.1, c.).

Por consiguiente, en cuanto a la naturaleza racional de la persona y su obrar hay plena unidad individual. Por supuesto que hablamos de una unidad de substancia compuesta, pero la unidad aquí implica completitud individual en el ser algo, que por su naturaleza le es posible perfeccionarse mediante sus operaciones.

Dice Tomás de Aquino:

“El ser y el obrar pertenecen a la persona en razón de la naturaleza, pero de distinto modo en un caso y el otro. En efecto, el ser pertenece a la misma constitución de la persona, y en cuanto a esto, se tiene en razón de término. Consiguientemente, la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal. En cambio, la operación es un efecto de la persona de acuerdo a una forma o naturaleza.”⁷⁰

Esta idea de constitución y operación remite en ciertos puntos identificables, aunque no idénticos, a la perspectiva de Lynne Baker acerca de la indistinción real entre el ser algo y la persona; la persona es algo individual con una dignidad especial que la hace ser una entidad en sí misma ontológicamente novedosa⁷¹. La perfección del ser constituye a la persona, y las operaciones y actos de la persona son efectos de su propiedad especial: la racionalidad (para Tomás); la perspectiva de primera persona (para Baker). Es posible afirmar que la misma perspectiva de primera persona (conciencia de sí mismo) implica la racionalidad; no puede haber una sin la otra.

La afirmación de la unidad del ser y la unidad personal, podría estar de acuerdo con la perspectiva tomista respecto al principio de individuación, ¿en dónde radica, en la materia o en la forma? Primero, es posible distinguir la

⁷⁰ AQUINO, Sto. Tomás (1994): p.212-213. (ST, III, q.19, a.1, ad 4).

⁷¹ Baker resalta la noción de ejemplificación de la propiedad esencial de la persona. Esta propiedad se da en el ser persona, y ese ser es singular. Singularidad y personalidad se funden en una unidad de ser (entidad). La ejemplificación es la realidad actual de una conceptualización dada: no existe una propiedad esencial universal y subsistente que se dé en los particulares existentes.

individuación como principio determinante de la individualidad, por otro lado, la misma individualidad; una cosa *es* de donde viene esa individualidad, y otra cosa *es qué es*, en qué consiste. Desde una mirada crítica, la subsistencia individual se nos da como unidad de materia y forma, pero esa misma individualidad no proviene de la materia informe sino de la materia ya determinada (materia signada), o, con propiedad, de la misma forma (el alma) que es la que determina a la materia⁷².

Al respecto, Eleonore Stump dice que “la individuación de la sustancia es, asimismo, función de la forma sustancial” y que “cualquier sustancia es *esta* cosa, justamente, en virtud de que la forma que configura a la sustancia es *esta* forma.”⁷³

Como sustancias, nos perfeccionamos por la actualidad de la forma sobre la materia, y la perfección como término o como perfección segunda es el ser, y en nosotros, el ser persona. De esto, llegamos a que la esencia propia (quiddidad) de la persona es distinta del ser persona⁷⁴; lo segundo no está incluido en lo primero: una cosa es la esencia de la sustancia individuada por el principio de individuación, y otra, la sustancialidad individuada existente.⁷⁵ “El existir sigue a la naturaleza [esencia], no como si ésta tuviese la existencia, sino como la causante de que una cosa exista. En cambio, el existir sigue a la persona o hipóstasis, entendida ésta como lo que tiene ser.”⁷⁶ Todas las perfecciones del ente vienen dadas y se expresan por su esencia y se resuelven en último término

⁷² GILSON, E. (1981): X, p.205. STUMP (2006): 162.

⁷³ STUMP (2006): 161.

⁷⁴ AQUINO, T. (1963): p.61. “*Toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin conocer nada sobre su existencia de hecho ...Por tanto, resulta evidente que la existencia es una cosa distinta de la esencia o quiddidad [en las sustancia creadas] ...*” (V, 3).

⁷⁵ En este punto es interesante el acercamiento de Tomás a las perspectivas que tienden a asumir la diversificación de las formas individuales. El pensamiento islámico (Avicena) y judío (Avicebrón) –de diferente manera- trabajaron esta idea, la cual sería retomada por Duns Escoto. La forma de la sustancia individual hombre, o sea, el alma, y particularmente, el alma intelectual, es individua. Si no lo fuera no podría ser subsistente y dar subsistencia.

⁷⁶ Ibid. 51: p.200. Cita de ST, III, q.17, a.2, ad 1.

en el acto de ser, pero en el caso de la persona sin mediación de lo esencial, se refiere directamente al ser; no se resuelve en él, sino que se refiere directamente al ser: ser persona es ser plena individualidad.⁷⁷ La individualidad del ente que es persona viene configurada por el principio de individuación, el cual no lo es estrictamente de la persona en sí. La persona es plena individualidad, y “posee una individuación mayor”,⁷⁸ porque refiere directamente al ser sin mediación de orden esencial.

Analizando a Baker desde esta última afirmación, la persona está constituida por un organismo existente y eso hace que la persona sea existente, pero lo que la persona es propiamente, no incluye su constitución, es lo que Tomás denomina quiddidad, y Baker refiere como propiedad esencial o no derivable de la persona. Esto implica que las propiedades personales no son transferibles de un individuo a otro, por ejemplo en el proceso de generación – padres a hijos. Según Tomás, lo que se comunica es la naturaleza propia de la especie a la que pertenecen los individuos, y se puede llegar a transferir, inclusive, ciertos accidentes relativos a la disposición de la naturaleza; pero las propiedades estrictamente individuales, es decir, personales, no son comunicables.⁷⁹ Según Eleonore Stump, tanto las características intrínsecas como las históricas del individuo diferencian un alma de otra (la de Sócrates y la de Platón, por ejemplo)⁸⁰. Se puede decir que lo que constituye a la persona, en su individualidad sustancial, es el cuerpo y el alma; pero la identidad personal no es ni el cuerpo ni

⁷⁷ FORMENT (2003): 277. “El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, tanto las generales como las individuales, su individualidad total, es su ser propio.”

⁷⁸ FORMENT (2003): 279.

⁷⁹ Tal especificación viene dada por la cuestión relativa a si los pecados de nuestros antepasados (padres, abuelos) son transferibles a nosotros. Tomás afirma que el pecado original corrompió la naturaleza humana y por esto es comunicable, pero los pecados de nuestros antepasados son pecados personales y por lo tanto, no comunicables. Es la defensa de la responsabilidad de cada uno por sus actos y decisiones con el fin de ser juzgados como personas. AQUINO, T. (1993): 637. I-II, q81, a2. “El hombre engendra a otro idéntico a sí en la especie, mas no en cuanto a lo individual” y “aquellas cosas que pertenecen directamente al individuo, como los actos personales y lo relativo a ellos, no los transmiten los padres a sus hijos.”

⁸⁰ STUMP (2006): 164. Esto viene a consecuencia de su análisis sobre la idea del Aquinate acerca de la existencia del alma individual (personal) separada del cuerpo luego de la muerte física, y, la futura resurrección del cuerpo asociado a esa alma (forma sustancial).

el alma por separados, es el conjunto de características personales propias, intrínsecas e históricas, del individuo. Sin embargo, para la existencia de la persona es suficiente con la existencia del alma separada, ya que “la persona humana es idéntica a la sustancia individual de la especie animal racional.”⁸¹ Esto implica que el alma humana no es idéntica a la persona humana, pero ésta puede existir cuando “uno de sus constituyentes metafísicos, es decir, su forma o alma” existe, y tal cosa no implica afirmación de identidad, ni que la parte sea idéntica a la totalidad.⁸²

Es importante puntualizar, que la plena individualidad de la persona humana, y su carácter comunicable (incomunicabilidad metafísica), lleva a que “tal singularidad tenga siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico.”⁸³ Además, la incomunicabilidad personal lleva a que el conocimiento personal se dé a nivel de la misma persona, ya que, como se dijo anteriormente, la persona no es su alma, pero el alma es suficiente para que exista la persona, y, por lo tanto, la persona humana se percibe a sí misma mediante las facultades exclusivas del alma humana: el entendimiento y la voluntad.⁸⁴ El conocimiento personal es un auto-conocimiento, es auto-conciencia.⁸⁵ La conciencia de sí como individuo existente es fundamental a la hora de hablar de persona humana. Es en esta línea que Baker hará hincapié en la propiedad de tener perspectiva de primera persona.

⁸¹ Ibid.: 167.

⁸² Ibid.: 168. Para comprender esta afirmación, Stump realiza una analogía con las afirmaciones de algunos filósofos que defienden la idea de que el ser humano (persona humana) es idéntico a un organismo biológico viviente, y por lo tanto, es capaz de sobrevivir como tal si su constitución se reduce a un cerebro vivo o a parte del mismo.

⁸³ FORMENT (2003): 279.

⁸⁴ Ibid.: 278. “El grado de ser que posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere unas facultades, la intelectual y la volitiva, que no se encuentran en los entes no personales, y en las que no interviene intrínsecamente lo corpóreo.”

⁸⁵ Se posee a sí misma intelectualmente, se conoce; y luego, se posee a sí misma espiritualmente, se ama, en un ordenado amor de sí. Ibid. 74.

F. Duns Escoto y la incomunicabilidad como propiedad de la Persona.

Johannes Duns Scotus (1266-1308), en su *Tractatus de Primo Rerum Omnium Principio* –opúsculo teológico escrito, probablemente cerca del final de su vida, entre Oxford y Colonia- se dirige a responder de una forma sistemática y acorde con las estructuras disputadas universitarias la cuestión referente a Dios: su esencia, sus atributos, su existencia, y el misterio trinitario. Ahonda mediante razonamientos, conclusiones, corolarios y respuestas todo lo que racionalmente pueda tratarse sobre este tema.

En el capítulo cuarto comienza argumentando y precisando algo ya concluido por la teología natural, pero, según Escoto, de una manera inadecuada e incorrecta: La Primera Naturaleza en sí es simple. Así, en un momento del desarrollo argumentativo aborda la idea de persona divina, y nos dice:

“(…) todos los seres se distinguen según las razones formales, es decir, como acto y potencia si son compatibles, o como dos disposiciones que actúan lo mismo, y en ese caso, si uno es infinito, puede concluir por identidad al otro, es más, lo incluye; de otro modo, lo infinito sería componible, (...). Pero si fuera finito, no incluye por la identidad aquello que es primordialmente diverso según su razón formal, porque tal finito es perfectible por aquél o compatible con él. Luego, suponiendo que el ser necesario tiene dos realidades, ninguna de las cuales contiene a la otra por identidad (lo que se requiere para la composición) se sigue que la otra no será un ser necesario ni formalmente ni por identidad, o que el todo será dos veces un ser necesario; y así se mantienen ambas pruebas.

Las instancias de la Persona Divina no son instancias reales, porque aquellas dos realidades no constituyen la composición; sino que una es la otra por identidad, puesto que una es infinita.” Y esto se entiende porque “lo infinito es incompatible como parte de otra realidad,

porque la parte es menor que el todo” y porque “ninguna realidad es la otra por identidad, si supones una composición.”⁸⁶

En esta argumentación, Duns Escoto nos introduce en el problema de la esencia de Dios. ¿Cómo es posible que Dios –metafísicamente hablando, el Ser Primero- sea uno, simple, infinito y eterno, y al mismo tiempo posea atributos, o se distinga trinitariamente? La imposibilidad que concluye en lo referente a la existencia de atributos diferenciados en el Ser Primero se corresponde con el abordaje de la relación como modo de ser entre dos realidades distintas. Coexistencia de atributos implica relación; posesión de atributos implica relación y composición; pero en el Ser Primero infinito las relaciones se destruyen y la distinción de los constituyentes también. Por esto, “las instancias de la Persona Divina no son instancias reales”; si fueran reales y no meramente formales, la Persona Divina estaría constituida y, por consiguiente, compuesta.

Pero para nosotros, lo relevante es la aplicación, en grado secundario, de esta aporía al ser finito, léase, los objetos ordinarios de Baker. Volvamos sobre la parte que refiere al tema: “Pero si fuera finito, no incluye por la identidad aquello que es primordialmente diverso según su razón formal, porque tal finito es perfectible por aquél o compatible con él.” Así, la individuación es el acto último constitutivo del algo finito en el orden esencial. Todo lo existente es singular, y, así, toda esencia se expresa (ejemplifica, diría Baker) en el individuo. Por lo tanto, en el ente finito, tal esencia es, formalmente, distinta a la correspondiente individuación. Esta individuación formal (no material) es la *hacceitas*; distinciones formales individuadas –incluyendo materia y alma- que configuran al ente finito.⁸⁷

La identidad esencial del ser finito no incluye las partes constituyentes, p.e., lo que hace que la bandera sea una bandera, en todo lugar y en todo

⁸⁶ DUNS ESCOTO (1985): IV, 95-96.

⁸⁷ MANZANO (2006): 16.

momento, no incluye sus constituyentes, tal como los retazos de tela, el mástil de madera, la punta de metal, y a su vez sus constituyentes, piezas de madera, fragmentos de metal, hilos de algodón o material sintético, etc. Pero, el ser bandera viene dado por su constitución, en términos aristotélicos diríamos, hay una potencialidad de ser bandera en esos componentes materiales, y por lo tanto identidad y constitución son compatibles pero diferentes, así como lo son los mismos constituyentes del objeto. Trasladando este comentario a lo concerniente a la persona humana, vemos que entendiéndola como ser finito, ente determinado y constituido, la persona humana es (1) compatible con lo formalmente distinguible, en potencia y acto, aunque no realmente distinguible; o (2) es distinta realmente, así como una disposición y otra (claro, esto último aplicado al tema central del tratado y sus capítulos: el Ser Primero, Dios). En el caso de seres finitos, p.e., personas humanas, dos de ellas son distintas y únicas numéricamente, no disposicionalmente o potencialmente, sino realmente. Una persona es idéntica a sí misma y solo así misma, y distinta de otra, aunque, tal vez, semejante.

Volviendo a (1), la distinción formal de lo potencial con respecto al acto, se puede leer como una afirmación de la unidad substancial de la persona humana (o de cualquier otro ser finito) en cuanto a que su composición (constitución) no es realmente distinta a lo que la persona humana es: no hay dualismo, pero tomando en cuenta el lema de Baker, “identidad no es constitución”, podríamos hacer decir a Escoto que la esencia del ente finito no es su composición, ya que parecería asimilar la relación potencia-acto a la relación esencia-composición. Así, en la composición (constitución) está potencialmente la esencia del ente finito; sus constituyentes preparan el surgimiento de un tipo de ente finito con la esencia de persona humana; surge una nueva persona humana.

Pero, ¿significa que la postura escotista es reduccionista o emergentista, en términos contemporáneos? Entendemos que no es ni una cosa ni la otra; Escoto, en cierto modo es heredero de la antropología escolástica del siglo XIII donde el esquema hilemorfista, en mayor o menor grado, tuvo su impronta; y también lo

anima una búsqueda de superación de todo realismo universalista, y se torna imprescindible para él el rescate del particular substancial y unitario. Para esto, postula el status formal de la naturaleza común a las cosas que son semejantes.

La naturaleza común del escotismo es una naturaleza formal, no real subsistente, ya que lo real subsistente en el mundo creado es lo particular. La universalidad de la naturaleza formal es incompleta en el particular, y se proyecta, en su completitud, en el intelecto. De esta forma, la naturaleza de persona no es un universal, por más que referimos con ese nombre a diversos particulares; es una naturaleza formal, incompleta. A esto concierne lo planteado por Escoto en este fragmento de texto; el individuo denominado persona humana (“esto es una persona”, “este hombre es una persona”) se constituye, o se compone, y se dispone potencialmente a ser compatible con esa naturaleza formal que se actualiza a partir de esa compatible composición que se dispone a su perfección.

Acorde con estas afirmaciones, Escoto en su *Ordinatio*⁸⁸, se propone corregir la definición boeciana clásica de persona (sustancia individual de naturaleza racional) a partir de la definición dada por Ricardo de San Víctor (1110-1173 aprox.), quien dice al respecto que es “la existencia incomunicable de la naturaleza intelectual” (citado por Escoto). En el sentido boeciano, el alma, por su carácter esencialmente racional debería ser considerada por sí misma como persona, lo cual sería inadmisibile para Escoto.

Esta valoración de inadmisibile puede ser entendida a partir de su concepción de individuación formal: el alma no es una sustancia completa separable del individuo orgánico; no es distinguible de la *hacceitas*. Las distinciones formales individuadas, incluida la materia y el alma, configuran al individuo. Es así, que la persona humana, para Escoto, es individual, única, racional, e incomunicable.

⁸⁸ *Ordinatio*, dist.XXXIII, q.única, 3.037, en Clemente Fernández (1980), 887.

La incomunicabilidad es entendida en dos sentidos, y ambas son necesarias para la persona: 1) incomunicable a muchos, no es idéntico a los muchos así como el universal comunica a los inferiores; 2) incomunicable como forma, sin ser lo otro, así como el alma se comunica respecto al cuerpo.⁸⁹ En consecuencia, la persona no es comunicable (en su ser y esencia) a otros, ni total, ni parcialmente, y volviendo al párrafo anterior, el alma no es persona porque no cumple con el segundo sentido.

Por último, es importante señalar que la persona, al ser incomunicable y única, es ontológicamente distinta a otras, no hay identidad formal interpersonal (cada *hacceitas* es totalmente diferente), pero al mismo tiempo el sentido de persona, aplicable a distintos individuos, radica en algo común que no es positivo, sino negativo, la incomunicabilidad.

“... de lo distintivo y constitutivo último de las personas no se puede abstraer nada común que se diga quiditativamente de ellas, ya que tales constitutivos son irreductiblemente diversos, es decir, diversos que no incluyen nada realmente idéntico...; y por eso, todo rasgo o nota común abstraído de ellos, o es un concepto completamente negativo, o, al menos, no es un concepto quiditativo mental (o unívoco). (...) y así puede competer a las tres personas [divinas] y a sus últimas diferencias alguna negación común. Si a esa negación se la llama incomunicabilidad, y si se sostiene que sola la incomunicabilidad pertenece a la razón constitutiva de la persona,..., entonces, la persona no dirá un concepto de segunda intención: es concepto de primera intención todo lo que puede ser producido inmediatamente por el objeto, sin obra o acto del entendimiento que lo elabore de alguna manera...”.⁹⁰

Esta incomunicabilidad viene de la independencia propia de toda naturaleza espiritual, la cual es apta para ser personada, y, así, la persona es en sí

⁸⁹ Ibid.: 3.308.

⁹⁰ Ibid.: 3.042, en Clemente Fernández (1980), 888-889.

misma independiente; “a la persona, formalmente, les es contradictorio depender” porque “la persona es aquel término independiente hacia el que estas naturales espirituales están vertidas por su propia índole de naturaleza espiritual.”⁹¹ Y la transmisión de caracteres que se da en el acto generativo no implica transferencia de cualidades esenciales personales, ya que se estaría aceptando la coexistencia de dos personas en una tercera generada por las anteriores; coexistencia de incomunicables que sería en sí misma contradictoria.⁹²

La persona, de esta forma, no es meramente producto de una distinción intelectual y/o lingüística, sino ontológica, y que la misma es producida por el objeto en cuestión (el ente). La persona humana es configurada mediante la *hacceitas* individual. Esta explicación escotista no presupone dos realidades incompletas (alma-cuerpo) unidas indisolublemente, tal como afirma Tomás de Aquino; sino más bien habla de dos realidades formales compatibles: el constituyente compositivo (las formas corporales) y su propia razón formal.

G. La Identidad Personal: problemáticas planteadas en el ocaso medieval.

La identidad de la persona humana comienza, levemente, a verse como problemática durante el proceso de asimilación del *corpus aristotelicum* en el universo académico latino. Es en este período que empieza a advertirse una tensión entre el amplio, y a veces diverso, paradigma agustiniano, elaborado en la temprana escolástica, y la nueva dimensión metafísica y física del peripatetismo judeo-musulmán.

⁹¹ MANZANO (2006): 25.

⁹² Ibid.: 28. “Naturalmente que esta existencia incomunicable que constituye la persona que personaliza una naturaleza individual espiritual, no significa que no pueda ser sustituida cuando se trate de una existencia incomunicable de una naturaleza espiritual finita. Pero a condición de que no se interprete esta sustitución como una unión de dos personas o de dos existencia incomunicables para hacer un *tertium quid* otro. Eso es contradictorio: sería una persona que fuera dos incomunicables o independientes al mismo tiempo y bajo el mismo respecto.”

El primer exponente importante de esta tensión fue Guillermo de Auvernia (o de París), que vivió entre el 1180 y el 1249 aprox. En su *De Anima* (II, 1) expone parcialmente la tesis del peripatetismo aviceniano acerca de la identidad diacrónica en el hombre, y en la cual dice que la persistencia a través del tiempo viene dada por el alma –substancia simple. El cuerpo está sometido al cambio incesante de sus partes las cuales están constituidas por la materia subyacente que continuamente está siendo modificada por los procesos biológicos de nutrición y crecimiento. Así, la identidad diacrónica se funda en el alma, una de las partes que configuran a la substancia compuesta.

Desde esta perspectiva hilemorfista se visualiza una debilidad teórica: si la persistencia del cuerpo depende de la persistencia de sus partes componentes a través de los procesos biológicos ordinarios, entonces si sus partes cambian o son reemplazadas, la identidad del cuerpo se modifica, pero también es modificada la identidad del ser humano como totalidad individual, ya que la mera persistencia de la forma substancial no conlleva la persistencia de todo el compuesto.⁹³

El problema del hilemorfismo peripatético es que sostiene un tipo de dualismo solapado, en el cual el alma es una substancia (aunque incompleta, como dirá Tomás de Aquino), pero una substancia simple, y el cuerpo es una substancia compuesta (o constituida). El siglo XIII mantendrá una cierta fidelidad al enfoque hilemorfista, ya sea desde el tomismo, el averroísmo latino, o el agustinismo aristotelizante, y es con Duns Escoto que empieza a minarse las bases de este modelo.

Junto al golpe dado por el formalismo escotista, nos encontramos con la irrupción, en las primeras décadas del siglo XIV, de Guillermo de Ockham. Este

⁹³ Esta idea, afín a lo que hoy llamamos ontología mereológica, fue condenada en París (1277) junto con otras 218 tesis, incluidas todas en el *Syllabus* promulgado por el obispo parisino Etienne Tempier. Tesis n° 148: “Por el alimento, un hombre puede devenir otro, numéricamente e individualmente.” LEON FLORIDO (2010): 170. Esto quiere decir que los procesos biológicos ordinarios como nutrirse y crecer hacen que el individuo no sea el mismo en diferentes tiempos.

teólogo franciscano, como bien destaca Pasnau,⁹⁴ desarrolla su tesis buscando dar cuenta de dos afirmaciones consensuadas por la mayoría de los escolásticos en su época: 1) la conservación de la materia primera a través de los cambios, y 2) que las partes de la substancia material (cuerpo) son individuadas por su forma substancial. La primera es defendida desde la idea que cada parte integral es en sí misma una substancia imperfecta y que posee su propia materia primera, así cuando una parte es reemplazada, también es reemplazado un trozo de materia primera; entendiendo esta materia primera de la manera que lo entiende Tomás de Aquino, *materia signata*.⁹⁵ La segunda se defiende asumiendo que cada parte agregada a la substancia material es individuada por la forma substancial, la cual le asigna una nueva identidad, distinta a la que tenía como entidad ajena a la substancia.

El problema de la identidad diacrónica de la persona humana podría continuar resolviéndose bajo la perspectiva de la persistencia de la forma substancial (el alma humana), la cual individúa e integra a las partes constituyentes de la substancia material (el cuerpo). Pero hay ciertas tesis que empiezan a ser asimiladas y defendidas con fuerza por los escolásticos de este nuevo siglo, incluido Ockham. Estas son: 1) la tesis de la identidad parte-todo, para la cual la totalidad de la substancia material compuesta no es más que sus varias partes, y 2) el principio de no transferencia, por el cual cuando cambian las partes integrales de una substancia, también cambia la forma substancial, total o parcialmente (si es que tal substancia tiene partes).

Ockham reflexiona las cuestiones acerca de la identidad a través del tiempo, en las cosas inanimadas, en los seres vivos, y en el hombre. En este sentido, continua, estrictamente, la línea de la identidad parte-todo cuando habla de las cosas inanimadas –los cuerpos en general. Cuando partes del compuesto son modificadas (por agregación o sustracción), el compuesto ya no es el mismo. Pero, si bien entiende la identidad en sentido estricto (aplicabilidad sin

⁹⁴ PASNAU (2013): 29.1, 691.

⁹⁵ AQUINO, T. (1963): II, 5, 37.

excepciones), al mismo tiempo, es consciente de que si un solo componente, mínimo, es modificado, el compuesto se mantiene casi igual (aunque estrictamente ya no es el mismo); por eso podemos concebir cierta continuidad en las cosas, ya que los cambios no son bruscos ni absolutos (a no ser que el compuesto cese de existir).

La aplicación de esta tesis en conjunto con el principio de no transferencia llevan a un camino sin salida aparente respecto de dar cuenta de la persistencia de las cosas, si bien, como ya he dicho, hay en Ockham una implícita moderación de la tesis. Particularmente, la problemática que surge de la ineffectividad de este tipo de hilemorfismo se manifiesta en la identidad de los seres vivos, y, especialmente, el hombre. Más allá de los cambios constantes en la composición, hay partes que se mantienen incambiables o, por lo menos, cambian en forma muy moderada.

Así, aceptando la ontología hilemorfista en sentido radical (sólo existen substancialmente, los particulares), y tomando en cuenta los puntos expresados anteriormente, Ockham los modifica sólo para el caso del ser humano. Esta excepción a la regla, esta postura *ad hoc*, tiene su razón de ser, sobre todo, en la posibilidad de entender la identidad diacrónica de la persona humana desde la muerte física a la resurrección del cuerpo. ¿Qué es lo que, en vida y *post mortem*, permanece sin cambios sustanciales, y, por lo tanto, es condición de persistencia de la persona?: el alma intelectual. No el alma humana en general; deja de lado la dimensión sensible de la misma; perdura el alma intelectual.

“Digo, entonces, que en cuanto al crecimiento, el individuo no es, totalmente (*simpliciter*), el mismo antes y después de crecer, ya que cuando hay una materia [determinada] y luego otra perteneciendo a la quiddidad y esencia de la cosa, de alguna forma, hay distinción real porque algo pertenece a la esencia de una [cosa] y no pertenece a la esencia de la otra. (...) Aunque, se dice con certeza, que, tal ser humano es,

numéricamente, el mismo por su alma intelectual, la cual es forma simple y se mantiene en el todo y en cada parte.”⁹⁶

El alma intelectual es la parte del alma humana que, no siendo extrínseca, sino inherente a la misma, y siendo forma del cuerpo humano, es, al mismo tiempo sin partes extensas, total, e in-espacialmente, abarcativa del individuo humano. En otras palabras, el alma intelectual perdura porque es forma simple, y no extensa.⁹⁷

En parte, la respuesta a por qué es el alma intelectual una forma simple y, a su vez, depositaria de las condiciones de persistencia de la persona humana, pueda encontrarse en la asimilación que hace Ockham de algunas definiciones tradicionales de persona: la boeciana, “sustancia individual de naturaleza racional”, y la de Ricardo de San Víctor, “la existencia incomunicable de naturaleza intelectual”. Particularmente, la segunda es tomada en cuenta en relación a la incomunicabilidad de la persona (aspecto que retomará Duns Escoto). De esta manera, si la identidad personal estuviera, absolutamente, determinada por la persistencia de las partes extensas del compuesto humano, entonces, lo que tendríamos sería una sucesión incomunicable (en sus propiedades) de cuerpos y personas. Por esto, acudiendo a la naturaleza (individual), es decir, la naturaleza intelectual, que hace que el hombre sea *dignissima creatura creaturarum*, Ockham afirma el carácter formal y simple del alma intelectual humana, salvando así la identidad personal diacrónica, la incomunicabilidad de la persona, y la individualidad de la misma (*hypostasis*).⁹⁸

⁹⁶ [Traducción propia].Guillermo de Ockham, *Comentario a las Sentencias*, VII: 264. En Pasnau, R. (2013): 694.

⁹⁷ El término utilizado por Pasnau en su análisis de Ockham es “*holenmeric*”. El mismo autor en *On Existing All at Once* (En “God, Eternity and Time”-TAP, Ch. y RUNGGALDIER, E., edits. Ashgate, UK, 2010) dice: “a holenmeric entity ...exists as a whole, altogether, wherever it exists, and so lacks extended parts (...). One way of being holenmeric is to exist outside of space.” Este término fue utilizado por primera vez por el filósofo inglés Henry More (1614-1687).

⁹⁸ LARRE, O. (2009): 90.

Los continuadores del ockhamismo, en la Universidad de Oxford y en París, Jean Buridan y Nicolás Oresme toman en cuenta la última afirmación del *Venerabilis Inceptor*. Cuando Buridan refiere a las tres maneras de entender la identidad diacrónica, opta por la segunda, en la cual, si bien casi todas las partes del compuesto cambian, al menos una de las partes no cambia, se mantiene incambiable de manera absoluta (*simpliciter*). En el ser humano es su parte principal, el alma –el alma intelectual. Vemos aquí una lectura ecléctica de la naturaleza humana, en donde confluyen el tomismo (el alma es forma del cuerpo, y no es extrínseca al individuo), el averroísmo (hay una parte del alma que es distinta, en naturaleza, a las otras partes del alma), y el ockhamismo (no hay naturaleza real ni formal de tipo universal).

Sobre el planteo de Buridan, me interesa detenerme ahora en un fragmento tomado de su “*Quaestiones super De Generatione et Corruptione Aristotelis*” de 1340, donde al asumir la tesis de la identidad parte-todo se ve obligado a expresarla en un sentido débil, con el fin de preservar la identidad diacrónica de la persona humana, y, asimismo, toma en cuenta la respuesta dada por Ockham respecto a la simplicidad del alma intelectual. Pero, es importante señalar que Buridan explicita la lectura nominalista en este aspecto cuando dice que nosotros acostumbramos a referirnos, incondicionalmente y sin calificación, respecto a la permanencia a través del tiempo de la persona en base a su parte principal.⁹⁹

La pregunta que puede surgir al respecto es que si, al hablar de identidad personal diacrónica como producto de la costumbre de expresarnos hacia las cosas de una forma incondicional y sin calificación, no estamos asumiendo una verdad *de dicto*, y no una verdad *de re*. ¿Qué realidad ontológica le cabe a la persona?

⁹⁹ “From this we can conclude that, speaking unconditionally and without qualification (*simpliciter et sine additione*), a human being remains the same from the start of his life up to the end, because we are accustomed to denominate a thing unconditionally and without qualification on the basis of its most principal part.” (I.13), en PASNAU (2013): 697.

El interés de esta afirmación de Buridan tiene que ver con la lectura contemporánea de Lynne Baker. Ella establece tal condición de identidad en la capacidad de tener perspectiva de primera persona; tal propiedad es puramente formal, y la definición de persona es no es informativa¹⁰⁰, “ser persona es tener capacidad de perspectiva de primera persona” y viceversa. No hay contenido que pueda ser analizado, es algo así como un principio fundamental no reducible a otra cosa. ¿Cabría entender esa incondicionalidad y no calificación respecto a la condición de identidad de la persona que plantea Buridan, como similar a lo que dice Baker? Parece ser que, para Buridan, el alma intelectiva no sólo es simple por naturaleza, sino que la simplicidad se ajusta igualmente a nuestra forma de comprender la misma.¹⁰¹

¹⁰⁰ “This condition for personal identity over time is not informative inasmuch as reference to the person is made in the explicans: <her first-person perspective> or <my first-person perspective> or x’s exemplifying a first-person perspective.” BAKER (2013): 150.

¹⁰¹ Es relevante hacer mención al análisis que Jean Buridan realizó en su “*Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*” (aprox. 1340) acerca de la identidad diacrónica de substancias:

“Primero, se puede decir que algo permanece siendo enteramente (totaliter) lo mismo –a saber, porque esto es aquello, y no hay nada perteneciente a la totalidad de esto que pertenezca a la totalidad de otro o viceversa. Esto es semejanza numérica en sentido propio. De acuerdo a esto, debe juzgarse que Yo no soy el mismo que era ayer, ya que ayer había algo que pertenecía a mi totalidad y que ahora se ha disuelto (o desaparecido), y algo que ayer no pertenecía a mí, luego, por vía nutritiva, formó parte de mi totalidad...

Segundo, sin embargo, algo puede decirse que es parcialmente lo mismo que otro –a saber, porque esto es parte de aquello (y esto se dice con más propiedad, si esto es la parte mayor o principal[de aquello]), o tal vez porque esto y aquello forman parte de algo que es la parte directriz o principal de ambos... Y, es de esta forma que el ser humano permanece siendo enteramente el mismo a través de toda su vida, ya que el alma permanece siendo la misma, y ésta es una parte importante –más aún, la parte principal. Un caballo no permanece siendo el mismo de igual manera que el hombre, y de hecho tampoco sucede con el cuerpo humano. Y, según esto, es cierto que tú eres el mismo que fue bautizado hace cuarenta años –principalmente, porque [tal hecho] se da en el alma y no en el cuerpo. También es por esto que podría perseguirte por daños realizados o se me puede exigir reparar o devolver algo, ya que lo perjudicial o meritorio proviene principalmente del alma y no del cuerpo. Así, no decimos que tú fuiste generado ayer, porque no se afirma que algo se genera en forma absoluta (simpliciter), a no ser que sea generado como un todo o respecto a su parte principal o directriz.

Pero, según una tercera forma, se puede decir, con menor propiedad, que una cosa es numéricamente la misma que otra por la continuidad sucesiva de partes diferentes. Así, el Sena es el mismo río luego de miles de años, a pesar que, hablando con propiedad, nada de lo que era parte del Sena diez años atrás lo es en la actualidad. Por esto, se dice que tanto el océano, como el mundo terrenal son perpetuos, y que un caballo es el mismo durante toda su vida, así como lo es el cuerpo humano.” [Traducción propia]. PASNAU (2013): 29.3, 696.

La impronta nominalista en la búsqueda por dar respuesta a la identidad personal, y, sobre todo, la impronta de las tesis asumidas por ella, fue tomada en cuenta por la filosofía inglesa de los siglos siguientes en la figura de John Major (1467-1550), David Gorlaeus (1591-1612), Thomas Hobbes (1588-1679), y, principalmente, John Locke (1632-1704).

CAPÍTULO IV

La perspectiva de Locke y sus implicancias

La perspectiva lockeana sobre la identidad ontológica fue influida, notablemente, por los filósofos nominalistas del siglo XIV (Jean Buridan, Nicolás Oresme, Marsilio de Inghen), quienes respondieron a este problema desde el trabajo especulativo en relación a la cuestión del cambio, el movimiento, en las sustancias individuales. Tal influencia sirvió de abono a su postura, la cual no fue una simple apropiación, ni profundización, de las teorías nominalistas post-Ockham, sino una teoría novedosa, compleja y problemática que ofició de vía de salida hacia un tipo de ontología que rescatara y diera cuenta de la unidad y persistencia del ser humano, tanto biológica como psicológicamente hablando.

John Locke, representante del modelo epistemológico empirista en el siglo XVII, adopta una postura reductivo-naturalista respecto a la persona humana. El hombre es un organismo vivo, similar al organismo animal, en el sentido que es un cuerpo viviente organizado que cumple determinadas funciones vitales de un modo más complejo que los animales. Esa complejidad implica el surgimiento de estados de experiencia consciente y auto-consciente, lo cual, para Locke, van íntimamente unidos (tal como el mismo Aristóteles afirmaba en *De Anima*); y ese surgimiento es desde el cuerpo viviente organizado y no es extrínseco al él.

La persona se configura en y desde el organismo humano; lo que define a la persona es la capacidad de ese organismo de tener experiencia subjetiva, tener conciencia.

“Pienso que ésta [la persona] es un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una

misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento”.¹⁰²

El problema de la identidad, desde esta perspectiva, se sitúa en la distinción de la identidad substancial y la identidad personal.

Respecto a la identidad de substancia, Locke, previamente, realiza una distinción entre cosas (*things*): un cuerpo en sí, y un cuerpo viviente. Un cuerpo *a* en cierto tiempo y lugar es el mismo (diacrónicamente idéntico) que otro cuerpo *b* en otro tiempo y lugar, sí y solo sí, todas y cada una de las partes constituyentes del primer cuerpo *a* son idénticas a las partes del cuerpo *b*. Aquí, Locke se adhiere al enfoque mereológico, propio de la tradición científica y de la tradición escolástica del siglo XIV que defiende un atomismo naturalista. La misma respuesta se puede establecer para dar cuenta de la identidad sincrónica de una cosa: si una cosa *a* en *t* está totalmente constituida por las mismas partes que una cosa *b* en *t*, entonces *a* y *b* son idénticas.

El enfoque mereológico sostiene que una cosa (p.e. un cuerpo, y concretamente, una mesa) es un todo constituido por partes componentes (átomos), y que el conjunto de esos átomos (su agregación y combinación) es lo que es una silla; de esta forma, *ese* agregado de átomos es *esa* silla: el todo es idéntico a sus partes. Por lo tanto, una sustancia compuesta (un cuerpo) no mantiene su identidad a través del tiempo, a no ser que continúe teniendo todas y cada una de las mismas partes.¹⁰³

Locke admite que para los cuerpos compuestos es dable aplicar la noción de identidad en sentido estricto (aplicando la lectura mereológica de forma fuerte), y, por lo tanto, una cosa persiste idéntica siempre y cuando sus partes también.¹⁰⁴

¹⁰² LOCKE (1999): XXVII, 11.

¹⁰³ PASNAU (2013): 30, 1: 712.

¹⁰⁴ Ibid. 37, 4. “... si dos átomos o más se unen en la misma masa, cada uno de estos átomos será el mismo, (...); y mientras existan unidos, la masa compuesta de esos mismos átomos debe ser la misma masa o el mismo cuerpo, cualquiera sea la manera en que se han unido sus partes. Pero si

Tal solución niega toda posible asunción de existencia de propiedades esenciales (y por lo tanto, sus contrarias, accidentales), ya que si una cosa posee propiedades esenciales, éstas persistirían a través del tiempo, más allá de los cambios experimentados. Como bien dice Pasnau,¹⁰⁵ la indistinción entre propiedades esenciales y accidentales, se puede leer de dos maneras: que todo en la cosa es esencial, o que nada es esencial. Cualesquiera de las dos interpretaciones implican dar cuenta en qué consiste la identidad de algo, cuáles son las condiciones de persistencia a través del tiempo, si bien su constitución se modifica.

Por otro lado, Locke hace referencia a los cuerpos vivientes (plantas, animales, humanos), y ve que lo que, aparentemente, no generaba problema en los meros cuerpos compuestos (incluidos los cuerpos vivientes) respecto a la identidad y la volátil permanencia de la sustancia; cuando tomamos en cuenta exclusivamente los cuerpos vivos nos encontramos con que no podemos explicar cierta permanencia de acciones, experiencias, conductas, que apreciamos como atribuibles al mismo ser vivo individual. En el “Ensayo del Entendimiento Humano” (XXVII, 4), nos dice que “en el estado de las criaturas vivientes, su identidad no depende de la masa compuesta de las mismas partículas, sino de alguna otra cosa”, y esa alguna otra cosa, que diferencia una masa de materia de una encina es que, en esta última, hay una participación organizada y cohesionada de las partes materiales en una vida común. De esta forma, la identidad diacrónica de un ser viviente se funda en la continuidad biológica en una vida común.

La identidad substancial del organismo vivo “consiste en (...) la participación de la misma vida continuada, partículas de materia constante, en una sucesión vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado.”¹⁰⁶ Así, un organismo sigue siendo el mismo si mantiene una continuidad vital básica. Ahora, es importante hacer notar que Locke habla de sucesión de cuerpos, y no de substancias. La substancia perdura, el cuerpo no; la sucesión es entre cuerpos; la

uno de esos átomos se quita o se añade otro, ya no será la misma masa o el mismo cuerpo.”

¹⁰⁵ Ibid. 93: 715-716.

¹⁰⁶ Ibid., 7.

ligazón –en el caso del hombre- es físico-funcional, y/o psicológica. Por eso la interpretación que hace Pasnau sobre el carácter de la substancia cuando se habla de la identidad diacrónica; debe entenderse en sentido nominal y no real.

El problema es que Locke asume la herencia ontológica de la realidad substancial, y la existencia de otras realidades inherentes a la substancia (propiedades, modos, relaciones); esta ontología de substancia y accidentes hace imprescindible explicar cómo es que se da esa continuidad vital en los seres vivos. Yo actualmente soy el mismo que Yo hace diez años atrás; ¿cómo sucede eso? Siendo que, desde el punto de vista meramente corpóreo soy una sustancia hoy, pero fui otra sustancia hace diez años, porque mis constituyentes han cambiado, total o parcialmente.

Se podría intentar responder aplicando la idea de entidades sucesivas: la identidad diacrónica de un cuerpo viviente es la sucesión de diferentes cuerpos que participan de una vida común. Tal sucesión, de cualquier forma, no debería ser entendida como sucesión a la manera de instantes (como sucede con el tiempo, o el movimiento), donde la existencia de uno es ya la cesación del mismo. En la sucesión de cuerpos, los mismos tienen un grado de permanencia temporal y espacial, hay un proceso continuo de cambio sobre la permanencia. La cosa persiste, sea por un período corto o largo, pero persiste. Por lo tanto, existen ciertas propiedades permanentes que subyacen a esos cambios. Estas propiedades, sean cuales sean, deben entenderse como propiedades esenciales, ya que son condiciones de identidad y persistencia de la cosa a través del tiempo. Para Buridan (y todavía para el siglo XIV), el alma es el aspecto esencial y principal en el ser humano, el alma entendida como substancia. Locke hace referencia a propiedades físicas subyacentes a los cambios cuando habla de la continuidad biológica en una unidad vital respecto a los organismos vivos (incluido el ser humano), y cuando, también, hace referencia a la continuidad psicológica en una unidad de conciencia respecto a la persona humana. Pero es clara la idea de que

no hay substancia viva que permanezca totalmente idéntica a través del tiempo¹⁰⁷, lo que hay es una sucesión continua de substancias conectadas (pertenecientes) a una misma vida, esa ligazón es funcional. En cuanto a la persona, estrictamente no hay una única persona a través del tiempo, ya que no hay una única y persistente actividad consciente en el individuo, sino una sucesión continua de momentos de consciencia y, especialmente, auto-consciencia, en una continuidad sustentada en la memoria consciente, esa ligazón es psicológica.

La vida y la conciencia son aspectos esenciales que definen la identidad del ser humano. La vida puede darse sin conciencia, pero no viceversa. ¿Es por esto que la persona no es una substancia en sí (en sentido real) y, tal vez, sea un modo de ser del ser humano? De lo contrario, ¿cómo es posible aceptar la idea de que dos substancias estén en el mismo tiempo y lugar en mí mismo? Yo soy un cuerpo, soy un animal, soy un humano, soy una persona. Estas distinciones pueden, quizás, ser meramente formales, o distinciones reales en mí mismo, ya que Yo asumo ser tales entidades al mismo tiempo. Habría tres formas de intentar resolver esta problemática:

- 1) Soy un individuo –un cuerpo compuesto. La única distinción real, si es que no sostengo la idea estricta (mereológica) de identidad, es que soy un cuerpo con vida y que estoy constituido por agregado de partes materiales. Ser, al mismo tiempo, animal, hombre, persona, implica formas concebir al mismo individuo. Tal sería una respuesta radicalmente nominalista.

- 2) Soy un individuo constituido por entidades diferentes – materiales e inmateriales. La coexistencia de entidades substanciales no contradice el *dictum* aristotélico de no

¹⁰⁷ “This suggests quite strongly that his criteria for the identity of animals and persons are not intended to secure literal numerical sameness. In these cases, there is no thing, or substance, that endures.” PASNAU (2013): 717.

coexistencia substancial si es que no hay dos substancias materiales a la vez. Tal postura es netamente dualista (dualismo de substancias).

- 3) Soy un individuo en el cual coexisten substancias que no son reales sino formales. No hay ruptura con el principio de no coexistencia substancial aplicado a la física, ya que las distintas formas substanciales conforman esto que soy (*hacceitas*). Tal postura es propia del formalismo escotista.

Cualquiera de estas posibles interpretaciones son afines con la lectura del capítulo 27 de “Ensayo sobre el Entendimiento Humano”, pero en el cual Locke no explicita cual sería la más pertinente. Hay una fuerte impronta del nominalismo en su especulación, así como una línea de continuidad con la postura escotista referente a la real unidad substancial del individuo, pero eso no permite indicar cabalmente cual es la dirección que finalmente adopta para defender la real identidad sincrónica del ser humano, y, asimismo, su identidad diacrónica.

La respuesta (2) no es posible dentro de su visión ontológica, ya que cuando hablamos de seres compuestos, hablamos de composición material, y no de composición de dos realidades incompatibles (material e inmaterial). Caer en esta suerte de dualismo, según Locke, llevaría a la imposibilidad de dar cuenta cabal de la unidad e identidad de la persona humana.¹⁰⁸

La respuesta nominalista en (1) no da cuenta de la real diferencia entre ser animal, ser humano, y ser persona, que, si bien se dan en el mismo individuo, no refieren a lo mismo. El problema de la referencialidad del término; persona es un

¹⁰⁸ También, es posible un enfoque en el cual la materialidad constitutiva en el hombre se dé bajo diferentes modos (p.e., corporeidad sensible, perceptible, aprehendida bajo impresiones que podríamos denominar “secundarias” en clave lockeana; y corporeidad no perceptible, extensa y formada, anímico-espiritual. Tal es la respuesta dada, muchos siglos antes, por Tertuliano al analizar los aspectos ligados a la identidad personal: la unidad constitutiva. Ver, en este trabajo, ítem 2.1.

mero término convencional que refiere a un modo de ser o estar siendo el individuo, o es un término natural (un concepto) el cual supone en una proposición por una entidad individual real, la persona. Tal es la disyuntiva nominalista: un nominalismo lingüístico (junto a la posible radicalización en un vocismo como el de Roscelino de Compiègne –siglo XII), o un nominalismo mental (más cercano a la propuesta ockhamista).

La respuesta (3) entiende la diversidad de formas substanciales que configuran la “esto-idad”, el ser esto individuo y no otra cosa, no fundado en naturalezas o esencias universales, sino en substancialidades esenciales de tipo formal; no hay constitución ni composición, sino configuración formal de la *hacceitas* del individuo (lo que es como individuo que es). Nuevamente, la persona siendo una de tantas formas configuradoras de la *hacceitas*, no es algo identificable por sí mismo: no soy una persona, soy un individuo que vive. ¿Qué hay, entonces, de la identidad personal? No es otra cosa que la identidad individual del ser viviente.

Sobre la identidad personal, Locke dice que si es que consiste en la persistencia actualizada de la capacidad ser consciente, entonces se entiende “de manera que la misma cosa pensante estuviera siempre presente de manera consciente, ... pero lo que parece provocar la dificultad es esto: que ese tener conciencia se ve constantemente interrumpido a causa del olvido, ... durante la mayor parte de nuestra vida, no reflexionamos sobre nuestros pasados mismos, ... y también ...porque cuando dormimos profundamente estamos desprovistos de cualquier pensamiento, o por lo menos de cualquiera que vaya acompañado de esa conciencia...”¹⁰⁹ La identidad personal se ve, según esta concepción, afectada por la discontinuidad, y por lo tanto, complica la atribución de identidad personal a un mismo organismo humano vivo que pasa por estados conscientes interrumpidos (Locke habla del momento en que dormimos, o cuando olvidamos, y podemos

¹⁰⁹ Ibid., 12.

incluir estados de interrupción de la conciencia producto de la amnesia o del estado de coma); hay brechas temporales en la identidad diacrónica personal.¹¹⁰

En consecuencia, ser persona es un estado distinguible del ser humano, pero no una propiedad esencial, y que, por lo tanto, sea condición de existencia y persistencia del organismo humano (el individuo). Se opera una reducción del ser persona a una suerte de epifenómeno de la constitución físico-orgánica del individuo; un estado del ser que puede instanciarse o no, sin generar efectos fundamentales sobre la continuidad substancial del individuo.

Tal perspectiva permite dar respuesta alternativa al problema de la relación mente-cuerpo, para lo cual el dualismo cartesiano había resuelto mantener un paralelismo ontológico respecto a la configuración del ser humano: no hay ni dependencia esencial, ni superveniencia relevante de los fenómenos mentales (conscientes) respecto a los fenómenos físicos (mecánicos). La teoría lockeana reduce la actividad mental consciente, identificatoria del ser persona, a un estado del ser humano y de su constitución orgánica: no hay substancia mental, no hay *res cogitans*, sino un *modus* o *status cogitans*. Asimismo, enfoca la identidad personal en el tener conciencia, y la persistencia personal radica en los diversos actos conscientes del individuo, conectados, únicamente, por la misma conciencia diacrónica (incluimos aquí, como elemento fundamental, la memoria).¹¹¹ Es clara la distinción lockeana entre substancia y persona. Puede persistir la substancia e interrumpirse o cesar o no haber comenzado la persona, pero no viceversa.

¹¹⁰ “A person (denoting diachronically) is not a thing, but a sequence of things. Given our faulty memories, it just is true that the self we conceive of is quite a thin and tenuous construction. (...) Given that persons are mere nominal substances –constructs of distinct entities, tied together by memories- there seems nothing worrisome about these results.” PASNAU (2013): 726. Robert Pasnau sostiene una interpretación nominalista en el sentido que, si la substancia debe persistir siendo la misma, cuando hablamos de identidad diacrónica de substancias, debemos especificar que no son substancias reales, sino nominales. Nombres que adjudicamos a cosas que se suceden temporalmente en una continuidad dada por la conectividad de ciertas propiedades o actividades o experiencias individuales.

¹¹¹ Ibid., 25.

Al llegar a este punto, es importante considerar algunos posibles problemas relativos a este enfoque: 1) la debilidad de la persistencia personal, lo cual resulta contra-intuitivo, ya que tenemos experiencia subjetiva de ser la misma persona en diferentes momentos vitales, pero pareciera que los mismos estados de sub-conciencia (como estar dormidos)¹¹² interrumpen esta continuidad; 2) la, implícita, irrelevancia ontológica de la persona, aunque Locke defienda la idea de que la persona humana forma parte esencial del hombre (en ese sentido, personal), pero no de la substancia viva –hombre; las interrupciones (*gaps*, brechas) en la continuidad personal, conllevan la presunción de esta irrelevancia ontológica (la realidad no cambia fundamentalmente si hay o no hay personas); 3) la dificultad para dar respuesta a la relación de superveniencia entre las actividades mentales y las físicas, y, por ende, entre mente y cuerpo; pareciera que, si bien, se intenta superar el dualismo substancial, se mantiene una forma de dualismo de propiedades.

¿Qué realidad tiene este modo o estado consciente del ser humano, el cual es referido¹¹³ mediante el término persona? Puede entenderse como una propiedad relativa al organismo, pero, en tal sentido, cabe preguntarse si esa propiedad del ser persona (propiedad personal) es de índole categórica o disposicional, y, además, si esa propiedad es una sola o una relación de propiedades, y también, si tal propiedad mental, fenoménica, se identifica –se resuelve constitutivamente- en lo físico o superviene (y en qué sentido) respecto a lo físico. Estas interrogantes comenzaron a plantearse en los comienzos de reflexión filosófica contemporánea sobre el problema mente-cuerpo (mediados del siglo XX), incentivada por los grandes avances científicos en el campo de la neurobiología.

¹¹² “... por lo que si Sócrates, y el actual alcalde de Queindorouth, coinciden en esa misma identidad, son la misma persona; pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa de la misma conciencia, Sócrates despierto y dormido no son la misma persona.” (Ibid., XXVII, 21).

¹¹³ Locke, en esta misma obra (XXVII, 30) hace mención de las dificultades que surgen de la incorrecta aplicación y mal uso de los nombres, lo cual viene referido al empleo de términos como alma, persona, etc.

TERCERA PARTE

**PROBLEMÁTICA Y PERSPECTIVAS
CONTEMPORÁNEAS EN TORNO A LA IDEA
DE PERSONA**

CAPÍTULO V

Definiciones actuales: desde el animalismo hasta el constitucionalismo, pasando por el dualismo

La idea de persona desde el punto de vista ontológico tiende a presentarse como problemática a la hora de ser definida y de ser explicitadas las condiciones de su existencia y persistencia.

Tradicionalmente han circulado distintas tendencias teóricas ligadas a este problema, dependientes de postulaciones metafísicas generales que llevan a visualizar configuraciones de la persona absolutamente diversas. Así, podemos rescatar en muchos autores a través de la historia, una posición centrada en reducir la identidad personal con la identidad material u orgánica (reduccionismo), o definir a la persona humana en términos de animal humano –en términos biologicistas (animalismo), o distinguir el aspecto biológico del aspecto no biológico –espiritual, inmaterial- para definir a la persona (dualismos), o intentar definir a la persona como una unidad en la cual su identidad personal no coincide necesariamente con su aspecto constitutivo material (constitucionalismo).

(1) Animalismo.

Las posturas animalistas sobre la persona humana identifican a este tipo de persona con el animal. ¿Qué significa identificarnos con el animal? La idea común de sus defensores, -p.e., Eric Olson¹¹⁴o Peter van Inwagen¹¹⁵- es que la idea de persona humana puede explicarse mediante definiciones provenientes del campo de la Biología, e inclusive, de la Química y la Física (en estos casos, nos acercáramos más a posiciones reductivistas y/o eliminativistas). El ser humano

¹¹⁴ OLSON (mar/1999): 164-165; (2003): 1-4; (mar/1997): 11-14.

¹¹⁵ VAN INWAGEN (1997): 310; (2007); (1994): 216, 218.

como persona no es otra cosa que un organismo humano, o sea, un organismo biológico con ciertas propiedades específicas que le permiten ejecutar funciones propias de lo que denominamos, persona. Pero esta distinción organismo-persona no es más que una distinción conceptual y nominativa, pero no ontológica.

El animalista dirá: ¿para qué distinguir entre realidades que no son empíricamente distinguibles? Sería duplicar los problemas en base a una disquisición meramente denominativa. Claro que esa base empírica, nos dice Baker, no es la de la vida ordinaria (la del sentido común), sino la de la ciencia física, con todo su repertorio de realidades fundamentales pero de las que no tenemos noticia ni hacemos uso en la vida ordinaria o cotidiana.¹¹⁶

De acuerdo a esta posición, la persona es un tipo de fase o estado de corte evolutivo. Esta fase del organismo humano, el cual también sería una fase del organismo viviente en general, es contingente. Quiere decir con esto, cambiante, modificable, no necesaria para la existencia e identidad del individuo humano. La gran paradoja que plantea Olson¹¹⁷ es que si aceptamos la necesidad del ser persona para la identidad individual, entonces, ¿qué sucede con el feto humano?, es persona o no: si es, no encaja con las definiciones tradicionales y aceptadas de persona; si no es, ¿qué conexión hay entre el feto y yo? ¿He sido, alguna vez, un feto?, pregunta Olson.

Primero, partamos de la definición tradicional de persona como una entidad,- o según los animalistas, una fase del organismo humano- que posee ciertas propiedades psicológicas que le permiten cumplir funciones que sólo las personas pueden efectuar. La problemática sobre qué tipo de propiedades psicológicas son las necesarias para definir a la persona (sea como entidad o como fase), nos lleva, en principio (sin asumir ninguna posición en particular, como la constitucionalista) a tomar la definición tradicional de Locke: la persona humana

¹¹⁶ BAKER (2007): 3-4, 29-31.

¹¹⁷ OLSON (mar/1997): 1.

es quien puede ser consciente de sí misma; quien posee la propiedad psicológica de ser autoconsciente; quien puede generar una autoconcepción del yo.

Pero el animalista no acepta la idea de que exista en algún momento una nueva entidad que coexista con la entidad con existencia previa, pero eso pasaría si se entiende persona como entidad, o sucedería que, para que la persona exista, deba dejar de existir la no-persona en su lugar, o sea el organismo: ambas posibilidades absurdas. La segunda implicaría, (1) la discontinuidad entre mi cuerpo orgánico –el ser viviente, y el yo –el ser auto-cognoscente; y (2) abriría la puerta a la asunción de que cierta entidad inmaterial podría existir. La primera, implicaría la existencia de dos entidades diferentes en el mismo lugar y tiempo; cosa imposible.

Parece ser que para Olson, la solución a estas contradicciones, para quien quiera mantener la idea de persona como entidad, es caer en una suerte de dualismo solapado. Así, Eric Olson nos dice: “Igualmente, un ser humano típicamente adulto es una persona, pero en el sentido de que la constituye. Esto es análogo a la afirmación cartesiana de que, a pesar que en sentido estricto digo que Yo soy enteramente inmaterial, sin embargo Yo soy un ser humano, peso 150 libras, etc., en el sentido que tengo un cuerpo humano que pesa 150 libras.”¹¹⁸

La respuesta a estas aparentemente ineludibles aporías es el animalismo. En la realidad, no hay más que organismos y no organismos. Los organismos son entidades vivientes, conocidas mediante la investigación científica, y la persona no es más que una fase evolutiva del organismo vivo individual llamado ser humano. Así, esta fase evolutiva puede efectivizarse o no, pero ello no incide en la persistencia del organismo vivo llamado hombre como un ser con identidad diacrónica. En otras palabras, que un ser humano deje de tener –momentánea o

¹¹⁸ OLSON (1999): 163. “Likewise, a typical adult human being is a person, not in the sense of being identical with a person, but in the sense of constituting one. This is analogous to the Cartesian claim that, although strictly speaking I am wholly immaterial, nevertheless I am a human being, do weigh 150 pounds, etc., in the sense of having a 150 pound, human body.”

definitivamente- la capacidad autocognitiva no implica que deje persistir como individuo –como entidad; hay interrupción de ciertas funciones que hacen a su fase de persona, pero el ser humano sigue siendo el mismo.

Tal postura animalista acerca de la naturaleza de la persona humana, puede ser incluida dentro del marco ontológico propio de las ciencias naturales, y, especialmente, la ciencia física: el naturalismo científico.

Explicar qué tipo de entidades son comprendidas en este marco ontológico naturalista científico, puede llegar a derivar en una explicación de corte reduccionista. Las entidades comprendidas en la ontología naturalista científica son las entidades estudiadas e investigadas por las ciencias naturales, y estas ciencias despliegan un esquema epistemológico naturalista porque investigan las entidades que pueden ser analizadas empíricamente mediante recursos cognitivos asociados a la misma investigación empírica.¹¹⁹

Este reduccionismo puede presentarse como más o menos radical. En este caso, la radicalidad refiere a la amplitud del campo de demarcación en cuanto al criterio de análisis último de la realidad investigable. Un reduccionismo radical afirma que el criterio de análisis último de la realidad investigable es el de la ciencia física y sus aportes actuales en el campo de la microfísica, lo cual permite afirmar que toda la realidad investigable debe reducirse, explicativamente y ontológicamente, a la realidad última de las micropartículas y sus relaciones.

Baker –tomando como referencia, en este tema, a Jaegwon Kim y a Thomas Nagel- plantea que el reduccionismo naturalista, tanto el radical o el moderado, presenta una tendencia constante hacia la explicación propia de la ciencia física. Esa aproximación se puede dar en un nivel más o menos cercano, pero siempre existe. Por lo tanto, en términos generales, es posible identificar dos aspectos propios del reduccionismo: 1) la localización de las micro-propiedades

¹¹⁹ BAKER (2013): 3.

de un objeto como realidad intrínseca al mismo objeto; 2) la identificación de esas micro-propiedades de un objeto como constituyentes esenciales del nivel macrofísico de ese objeto, hay una relación de fuerte dependencia existencial entre el nivel macrofísico con respecto al nivel microfísico. Esta dependencia, inclusive, debe ser llevada al plano explicativo de las realidades mentales, cuya existencia sobreviene a partir de relaciones de propiedades físicas (neuronales, microfísicas, etc.).¹²⁰

El problema que surge de este marco explicativo es que la realidad, en un plano ontológico, queda reducida a micro-partículas físicas y sus relaciones. Por lo tanto, si bien un físico, frente a la pregunta ¿entonces, los entes que percibimos no existen realmente?, él dirá que sí existen, pero que realmente son producto de agregados de micro-partículas. Este ideal, según Baker, de alcanzar el último principio constitutivo de la realidad que percibimos, no hace más que eso: darnos un marco explicativo de la constitución de los entes, pero no en cuanto a su identidad entitativa.

Además, no solo reducimos la identidad a la constitución, sino que perdemos toda referencia lingüística y conceptual con valor veritativo acerca de los entes que nos rodean en el día a día, los cuales son la fuente motivadora del desarrollo explicativo de las ciencias naturales. Baker dice: “Si el reduccionismo es verdadero, la diferencia entre ser una silla y ser un agregado de partículas se basa en una diferencia descriptiva: <silla> versus <agregado de partículas>.”¹²¹ La diferencia entre ambas realidades sería solo una distinción formal y descriptiva, según si refiero o bien, a aspectos macro o, a la constitución última de algo; pero ontológicamente no hay diferencia, ya que el macro-ente (o, *medium-size object*) no es más que agregado circunstancial de partículas constitutivamente esenciales.

¹²⁰ “Say that a property P is reduced if and only if there are properties Q1, Q2, ..., Qn mentioned in a successful theory of microphysics, such that Q1, Q2, ..., Qn (1) are local and (2) P strongly supervenes on Q1, Q2, ..., Qn.” BAKER (2013): 8.

¹²¹ Ibid.: 10. “If reductivism is true, the difference between a being chair and being an aggregate of particles amounts to a difference in the description: <chair> versus <aggregate of particles>.”

En lo concerniente al animalismo no reductivista, -es decir, tal perspectiva en la cual no es posible reducir las realidades macro-físicas a sus últimos componentes micro-físicos- se pretende mantener tres postulados fundamentales: 1) toda realidad es individual y substancial; 2) toda substancia es material; 3) lo que comúnmente se denomina realidad inmaterial, no son substancias, sino relaciones entre proposiciones, propiedades, o relaciones propias.¹²²

Por lo tanto, las propiedades o atributos no son realidades concretas y no son substancias. “Las propiedades son cosas que pueden ser dichas de o sobre algo (sean verdaderas o falsas)” es lo que sostiene Van Inwagen¹²³, y, además, *ser persona* es una propiedad del organismo humano en una etapa de su desarrollo.

Asociado a la idea de persona está la idea de yo o sí mismo. La solución para no decantar en una posición dualista y sus implicancias es, según el animalismo, es subsumir el yo –la persona- con la substancia individual concreta, aplicando la categoría de propiedad a eso que, tradicionalmente, se lo asocia con una entidad inmaterial. Van Inwagen rechaza, tanto la tendencia reduccionista radical, como la perspectiva dualista.¹²⁴

Primera respuesta al animalismo.

En suma, más allá de las críticas específicas y su lejanía teórica, Baker rescataría ciertos puntos propuestos por el animalismo, y su correspondiente reduccionismo naturalista, con respecto a la persona humana:

¹²² Peter van Inwagen: “A Materialist Ontology of the Human Person”, en VAN INWAGEN y ZIMMERMAN (2007, 200).

¹²³ Ibid.: 201. “Properties are things that can be said of or about something (whether truly or falsely)”

¹²⁴ Ibid.: 204. “Modern neurobiology has obviously not shown that there are no such things as you and I” (...) “Grave difficulties confront the philosophers who proposes to define <material> and <inmaterial>”.

- 1) La persona humana funda sus condiciones existenciales en el aspecto orgánico-constitutivo. Los niveles de desarrollo de la persona están íntimamente asociados con el aspecto orgánico.
- 2) No hay dos entidades diferentes en cada persona humano, o sea, una entidad orgánica y material, y una entidad inmaterial.
- 3) La persona humana es cognoscible mediante la metodología propia de las ciencias naturales.
- 4) El marco metafísico necesario para comprender qué es la persona humana debe tener en cuenta los avances científicos sobre la naturaleza y dar cuenta de un cierto naturalismo.

Sin embargo, Baker admite que hay más discrepancias que acuerdos entre su perspectiva y la del animalismo. Con respecto a 1), el aspecto esencial y determinante de la persona no es reducible a su constitución orgánica. Sí es cierto que el proceso de formación y despliegue de la persona se da en el organismo humano y que las condiciones de generación son producto de la maduración de las funciones orgánicas asociadas (nerviosas, cerebrales, etc.), pero, aun así, no es posible reducir las condiciones de persistencia e identidad de la persona al plano constitutivo del organismo. Con respecto a 2), Baker sostiene que la persona humana es una unidad individuada; no hay duplicidad –ni material, ni inmaterial, ni de ambos tipos-, lo cual traería como consecuencia nuevas cuestiones de difícil solución (cómo es posible que dos entidades ocupen un mismo espacio al mismo tiempo; o, cómo es posible que se establezca una conexión necesaria para mantener las condiciones de persistencia del individuo). Acerca de 3) y 4), la autora reconoce el aporte relevante de las ciencias en el estudio de la naturaleza, y nosotros somos integrantes de la naturaleza, somos organismos; por lo tanto, la ciencia da un marco explicativo adecuado para saber qué somos. Pero, no somos solamente organismos, somos seres naturales, pero hay algo que nos hace ser

especialmente humanos y que nos distingue de otros organismos semejantes a nosotros (perros, simios, monos, etc.).

Baker acepta que el marco metafísico para comprender qué es la persona humana debe ser naturalista, pero, asimismo, un naturalismo no reduccionista. En sus palabras, un naturalismo pragmático o cuasi-naturalismo.¹²⁵

Este cuasi-naturalismo intenta cumplir con dos postulados fundamentales de la perspectiva constitucionalista referente a la persona: a) “Las personas humanas son, en su totalidad, parte del mundo natural, producido y gobernado por procesos naturales”, y b) “Las personas humanas son, ontológicamente, únicas”.

¹²⁶ Lo primero recae sobre la indisoluble pertenencia de la persona humana al ámbito natural; no hay entidades inmateriales en el mundo. Lo segundo, refiere a la distinción entitativa de un organismo no-persona y un organismo persona; no hay dos entidades simultáneas, ni la persona suplanta ni sucede al organismo, sino que el mismo organismo humano, en su proceso de desarrollo natural y social, pasa de ser una entidad no-persona a una entidad persona. Esto último es fundamental para Baker; si bien, hablamos del mismo organismo en su proceso evolutivo individual, lo que surge, cuando surge la persona humana, es una nueva entidad; algo así como una “metamorfosis”, en la cual lo que distingue a esta entidad de la anterior es una propiedad esencial, y no un mero modo o manifestación de la misma entidad. Al decir de la autora, el animalismo no acepta que la persona sea ontológicamente única, es una propiedad genuina de una fase o estadio de desarrollo del organismo individual, y el problema, según ella, redundaría en naturalizar en exceso a la persona humana, reduciéndola al orden físico-orgánico, y, por lo tanto, no dar respuesta a qué es lo que hace que seamos personas y que no lo sean otros mamíferos superiores.¹²⁷

¹²⁵ Baker (2007): 67, 87.

¹²⁶ Ibid.: 87. “Human persons are wholly part of the natural world, produced and governed by natural processes”. “Human persons are ontologically unique”.

¹²⁷ Ibid.: 91: “According to Animalists, person is a phase sortal. Being a person, like being a student, is a contingent property that some animals have some of the time.”

Es posible interpretar que Baker en su intento de dar un vuelco a la tendencia positivista -cada vez más abusiva-, hace uso metodológico inverso a la “navaja de Ockham”. A veces, es necesario incluir nuevas entidades en la ontología cotidiana, y ese es el caso de la entidad denominada persona humana.¹²⁸ Lo que identifica a una entidad son ciertas propiedades que son necesarias y suficientes para que esa entidad persista en su identidad a través del tiempo, y estas propiedades esenciales no son propiedades ligadas a la persistencia del organismo como constituyente, sino propiedades esenciales a esa nueva entidad: la persona.

2) Dualismo.

Las concepciones dualistas, que pretenden dar cuenta de la persona humana, afirman la existencia de dos realidades substanciales que conviven, ya sea armónicamente o en tensión, y que configuran una entidad individual.

Estas realidades pueden variar en cuanto al status que se les asigna según el tipo de dualismo del que estemos hablando (p.e., no es igual el dualismo platónico que el dualismo cartesiano). Una de estas realidades hace referencia a la dimensión material y corpórea del ser humano; ésta es cambiante, mudable, compuesta, finita, y perceptible. La otra realidad que nos configura, generalmente se la asocia con una dimensión que posee propiedades contrarias al cuerpo orgánico: permanencia, inmutabilidad, infinitud, simplicidad, e inteligibilidad.

Justamente, es el status asignado a esta segunda dimensión del ser humano lo que ha generado cuestiones difíciles de resolver. Si se asume la dualidad

¹²⁸ Baker resalta la necesidad de tomar en consideración ambos aspectos de la persona humana: su constitución y su identidad; distintos formal y ontológicamente hablando, pero configurando una unidad entitativa (la cual no está compuesta de dos entidades, sino de dos aspectos expresados en distintas propiedades. “The Constitution View is a materialist view that explains the sense in which we are animals –that is, biological beings, part of the seamless animal kingdom. At the same time, the Constitution View explains the sense in which we are different from other animals in a way that makes us ontologically unique”. BAKER (set/2002): 288.

ontológica, ninguna de las dimensiones puede ser reducida a la otra; cada una es irreducible con respecto a la otra. El cuerpo en sí, es reducible a sus mínimos y simples componentes materiales constituyentes. ¿Qué sucede con esa otra dimensión? ¿Qué relación tiene con el cuerpo?

El problema de la brecha entre lo material y lo inmaterial es antiguo. Como ya se vio, sucesivos intentos de unificar, *per reductionem*, estas dimensiones contrarias han provocado más cuestiones que soluciones. Si bien, dan respuestas esperanzadoras con respecto a la anhelada unidad del ser, nuestro sentido común y vivencial también nos muestra que además del aspecto orgánico que nos constituye, existe “algo” en nuestro ser que trasciende toda explicación de corte científico-empiricista.

La denominación de esta realidad inmaterial depende del status asignado. Si es substancia, si es forma causal, si es propiedad efectiva, si es propiedad disposicional; si es inmortal o no. Las implicancias de estas atribuciones hacen a las cuestiones que puedan surgir: si hablamos de una substancia que oficia de sujeto de ciertas propiedades, debemos dar cuenta de la relación entre dos sujetos que conviven en una simultaneidad temporal y espacial; si tendemos a des-substancializar esta realidad y categorizarla como una propiedad, sea actual o disposicional, debemos relacionarla con un sujeto que las contenga, propiciando una línea demarcatoria, tal vez, difusa entre cierta forma de dualismo y algún tipo de reductivismo monista.

Tomás de Aquino (1224-1274), teólogo escolástico y maestro en la Universidad de París, desarrolló una perspectiva acerca de la persona humana con fuerte influencia del aristotelismo peripatético de los pensadores judíos y musulmanes. Asimismo, este marco teórico peripatético fue asimilado –en grado de subordinación– con los principios fundamentales de la doctrina católica. En su concepción, la persona humana se identificaba con el individuo de naturaleza racional, donde el principio de individuación se da en la materia formalmente

determinada (*materia signata*), lo cual habilita a que tal ente corpóreo se perfeccione por su propia naturaleza específica: la racionalidad. La racionalidad – como propiedad esencial del individuo humano- se da en el alma humana, ejemplificándose individualmente.

Tal fue la lucha que sostuvo Tomás contra los defensores de la unidad del intelecto humano¹²⁹, aplicando radicalmente la tesis aristotélica de la inexistencia substancial de lo universal, y la identificación del ente creado con la substancia primera. Sin embargo, en la persona humana –individuo compuesto racional, por un lado, y creatura hecha a imagen y semejanza de su creador, por otro lado- se expresa la tensión propia de una concepción ecléctica fundada en principios naturales y sobrenaturales. La creencia en la resurrección del cuerpo, del individuo corpóreo, abona la idea, dentro de esta línea aristotélica, que el alma es inmortal y que puede existir separada del cuerpo manteniendo su individualidad, por lo menos en el “período” entre la muerte y la resurrección. “Es evidente que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y, sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual conserva su ser. Por lo tanto, también la multiplicidad de almas se da según la multiplicidad de cuerpos, y, sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen multiplicadas en su propio ser.”¹³⁰ Tal afirmación lleva a Tomás a definir al alma como una substancia incompleta, reservando su dependencia respecto al cuerpo en cuanto a su funcionalidad propia, y no en cuanto a la mera existencia.

Esta concepción en la cual existe una cierta dualidad de propiedades aunque inteconectadas perdurará a través de la filosofía moderna, y adoptará otros matices particulares, pero manteniendo la idea de una conformación dual de la persona humana. En términos propuestos por David Chalmers, podemos hablar de propiedades físicas relativas al cuerpo y de propiedades fenoménicas relativas al alma, aunque para el autor lo psicológico queda circunscripto a lo físico por ser

¹²⁹ Por ejemplo, en “*De Unitate Intellecto contra averroístas*”, o en “*Summa Theologica*”, I, 76.

¹³⁰ *Summa Theologica*, I, q.76, a.2, ad.2.

explicable en término de leyes y propiedades físicas¹³¹; no así para el impulsor del dualismo substancial moderno, Renato Descartes: lo anímico y lo psicológico se identifican.

¹³¹ CHALMERS (2009): 34-36.

CAPÍTULO VI

La perspectiva de Lynne Baker

La perspectiva de Baker acerca de la persona humana se inscribe dentro de lo que ella denomina un cuasi-naturalismo¹³², un realismo pragmático¹³³, y un enfoque “simple, pero no tan simple”¹³⁴. Estas categorías empleadas por Baker, pretenden hacer justicia acerca del fin que persigue: dar cuenta de una realidad ordinaria que, desde el modelo tradicional de concebir la realidad, está dissociada del marco explicativo alcanzado por los notables avances de la ciencia natural, particularmente, la física. Nuestro lenguaje refiere a cosas que la ciencias físicas y sus leyes fundamentales no pueden incluir en su ontología; por otra parte, las ciencias naturales, entre ellas la física, además de la química, la biología, y la psicología experimental, dan cuenta de un aspecto del ser humano, el orgánico constitutivo, pero nada de la dimensión personal, y lo que hace que permanezcamos los mismos a través del tiempo.

Cuasi-naturalismo.

Una postura cuasi-naturalista (*near-naturalism*) es aquella que no abraza el naturalismo reductivista, ni el eliminativista, ni tampoco el naturalismo ontológico. Respecto a los dos primeros ya se ha hablado y planteado por qué Baker cuestiona estos enfoques; en cuanto al naturalismo ontológico, promulga que la ontología es, exhaustivamente, el conjunto de entidades y propiedades invocadas por las teorías científicas.¹³⁵ Es así que el plano de lo ontológico, para la ciencia naturalista, en este modelo, está cerrado; todo lo que explica y es explicable por las teorías científicas (particularmente, teorías de la física) es lo que

¹³² BAKER (2013): 207-208.

¹³³ BAKER (2007): 15.

¹³⁴ Ibid. 70: 151.

¹³⁵ Ibid., 5.

concierno a lo ontológico. Tal perspectiva es cerrada, ya sea desde la posibilidad natural, como lógica, hacer lo contrario sería hablar de cosas improbables, y, por lo tanto, fantásticas.¹³⁶

Hay algunas miradas dentro del naturalismo ontológico que se inclinan por una lectura más débil y abierta, por ejemplo, el denominado naturalismo liberal (según Mario de Caro y Alberto Voltolini, en *Is Liberal Naturalism Possible?*, 2010). Estos investigadores emplean este término para referirse a un tipo de naturalismo que no implique cerrar lo ontológico a lo explicable por las teorías científicas, proponiendo un naturalismo abierto a posibles explicaciones sobre realidades que no se justifican en teorías científicas. ¿Esto quiere decir que se concibe la posibilidad de dar cuenta de realidades metafísicas inmateriales, y, más aún, sobrenaturales? Lo sobrenatural sería excluido si no es abarcado por esta nueva visión del naturalismo, pero lo inmaterial puede tener cabida. Aprovechando esta mirada y aplicándolo a lo que interesa en este trabajo, de alguna debe ser posible explicar cómo y por qué surgen fenómenos mentales, experiencias subjetivas, propiedades y relaciones que incluyen hechos físicos y hechos fenoménicos. Por esto es necesario abrir nuestra idea de naturalismo y de naturaleza para poder incluir estos hechos y relaciones de hechos, siempre y cuando, al ser incluidos, no contradigan las leyes de la naturaleza.

Baker, acerca del planteo de De Caro y Voltolini, dice:

“Los naturalistas liberales intentan superar el dilema mostrando, con legitimidad filosófica, que puede haber entidades irreductibles e ineliminables, sin necesidad de que sean sobrenaturales. (Para esta discusión, “sobrenatural” se aplica no solo a seres divinos o entidades

¹³⁶ Los conceptos que surgen como forma de explicar ciertas realidades que se asumen como irreductibles, pero que luego la ciencia las refuta, o las reduce a realidades contrastables, son conceptos vacíos de contenido significativo, entre ellos, dirá Patricia Churchland en “Neurophilosophy” (1988: 309), los relativos a entidades mentales: “...just as it turned out that there was no such thing as *ímpetus*, there may be no such thing as *awareness*.” BAKER (2013): 63.

presumiblemente conocidas por revelación, sino también a <todo modelo especial de explicación que sea irreconciliable con formas racionales de comprensión>.”¹³⁷

El naturalismo liberal, de cualquier modo, va dirigido a entidades más clásicas del campo de las ciencias duras y formales, entidades tomadas como irreductibles e ineliminables, p.e. los números (según los autores).

El problema que visualiza Baker ante este tipo de naturalismo, o por lo menos el problema que surge en la argumentación que proponen De Caro y Voltolini, es que:

- 1) Se fundamenta la apertura ontológica del naturalismo en base a una apertura metodológica de las ciencias naturales, la cual incluye tres modalidades fundamentales: el análisis conceptual, la especulación imaginativa, y la introspección. Baker dice que las dos primeras ya son parte de la metodología del naturalismo científico, poniendo como ejemplo de la segunda el uso de experimentos mentales o de pensamiento; y la tercera, por lo contrario, es irreconciliable con la explicación científica, viola los postulados constitutivos del naturalismo.¹³⁸
- 2) El ejemplo específico que proponen como entidad ontológicamente legítima, e irreductible a otras entidades explicadas por las teorías científicas, es el de los números. Por lo cual, dice Baker, que no es un buen fundamento para la apertura naturalista, ya que los mismos son generalmente admitidos como entidades legítimas por parte de los científicos.

¹³⁷ Ibid.: 12-13. “Liberal naturalists try to thread the horns of the dilemma by showing that there can be philosophically legitimate entities that are irreducible and ineliminable, without being supernatural. (Throughout this discussion, “supernatural” applies not just to divine beings or to entities presumably known by revelation but to <any special modes of understanding that would be irreconcilable with rational forms of understanding>.”

¹³⁸ Ibid.: 19.

La cuestión sobre qué entendemos cuando hablamos de naturaleza y de naturalismo es muy importante para poder dar cuenta de las entidades que nos rodean, que forman parte de la vida ordinaria, y, asimismo, de entidades que son comprendidas en las teorías científicas, y se asumen como fundamentales en las mismas, pero que no son científicamente analizables. Por esto, tomaré como ejemplo la problemática planteada por los científicos Labarca y Lombardi acerca de las entidades en el campo de la química.

Estos científicos se preguntan: ¿qué valor se podría dar a nuevas realidades que comienzan a formar parte de explicaciones centrales en algunas disciplinas?; átomos, electrones, orbitales atómicos, etc. Los átomos, por un tiempo, no pudieron ser observados, y para ello fue necesario el desarrollo tecnológico apropiado. Pero, en cuanto a los electrones y su transformación en data positiva, observable y medible, el problema es más complejo.

La comprensión del ente particular como una unidad, la cual debe ocupar un determinado lugar en el espacio, y transcurrir en un movimiento regular, obliga al científico a observar y medir a lo real concreto como algo espacio-temporalmente ubicable y definible. Las mismas categorías lógicas aristotélicas, que habían sido más comentadas y estudiadas por los filósofos medievales -sustancia, cualidad, cantidad, espacio, tiempo, relación-, pueden tomarse como base de discusión de la problemática de la ontología positivista para tratar “nuevas realidades”. Cuando tomamos por caso, la existencia de los orbitales atómicos y la posibilidad de atribuirles realidad ontológica, debemos deshacernos de fijaciones categoriales simplistas, y poner de relieve, por ejemplo, más allá de la categoría unitaria y fija de sustancia, la categoría más dinámica y flexible de relación aplicada al espacio y tiempo.

De esta forma, cuando se habla, por ejemplo, de orbitales atómicos, los cuales no son observables y medibles si los entendemos como una entidad

sustancial, sí pueden ser medibles si se los define como “región en el espacio donde es más probable que se encuentre el electrón en torno al núcleo”¹³⁹, siendo esto, no una entidad sustancial, pero sí una entidad física definible y medible. De otro modo, la solución contraria a la expuesta, la cual surge del campo de la química, sería la configurada por la física cuántica que define al orbital como una función de onda. Esta solución, lo que conlleva es la formalización de significaciones explicativas centrales, despojándolas de toda referencia extramental. Tal posibilidad, simplifica el trabajo científico, pero no hace sino ocultar una aporía que sale a la luz ni bien haya que responder a hechos de la misma realidad física.

De acuerdo a esta afirmación, es ineludible una resignificación de conceptos ya acuñados por la ciencia, para así dar cuenta, p.e. de hechos físicos y químicos que debemos asumir existen como referentes de tales significaciones, pero no desde el punto de vista clásico, o por lo menos no desde un único punto de vista. Así, para la química es esencial dar cuenta de la posición de los electrones en torno al núcleo atómico para determinar, mensurablemente, la densidad y carga atómica, y a su vez, el tipo de enlace. Como plantea Peter Mulder¹⁴⁰, la definición de orbital esgrimida, p.e. por Labarca & Lombardi, sólo refiere a una entidad observable (medible) si se aplica a orbitales de más de un electrón, porque tal entidad consiste en una región cargada con una menor o mayor densidad de electrones, lo que se entiende como menor o mayor posibilidad de determinar la posición electrónica en esa región.

Por otra parte, esta ontología corpuscular, trae aparejada, como veíamos, la sobrevaloración de la relación (entre átomos, electrones, orbitales, moléculas, etc.), la cual es deber, asimismo, definirla. Si la relación como tal es objetiva, ¿es externa o interna a las entidades en cuestión?

¹³⁹ En LABARCA, M. y LOMBARDI, O.: *Acerca del status ontológico de las entidades químicas: el caso de los orbitales atómicos*. Principia, vol 14 (2010), n°3, 322.

¹⁴⁰ En *Are Orbitals Observable?*. Hyle, International Journal for Philosophy of Chemistry, vol 17 (2011), n°1, 31-32.

Primeramente, si se entiende la relación como externa a los entes, o sea, la relación no es una propiedad interna del ente mismo, tal como son los aspectos cualitativos y cuantitativos, se puede asumir a la relación como una entidad más, independiente y previa a las entidades que conecta. Esto, supondría dos problemas conectados entre sí: 1) la multiplicación innecesaria de entidades; 2) la procesión infinita de lo ontológico, ya que al ser la relación una comparación, siempre debemos asumir un modelo externo a esa relación para comparar y medir, y a su vez un modelo externo al conjunto de relaciones que relacionan, y así sucesivamente. Problema ya esgrimido, en otras circunstancias teóricas, por Aristóteles en su argumento del “tercer hombre”.

Si tratamos de relaciones como internas a los entes mismos, posibilita que otras propiedades (cualidades, cantidades) no cumplan ningún rol en la determinación de la relación, pero sí, que las relaciones permitan construir sus propias cualidades. El estudio de las relaciones, entendidas de esta forma, da cuenta de las entidades involucradas, desde una perspectiva más rica y compleja. Ahora, las relaciones entre entes no son entidades en sí, pero conforman un tipo de entidades físicas, p.e. los orbitales analizados anteriormente.

Volviendo al tema central que es la postura de Baker, esta digresión puede haber servido para ver que muchas veces la ontologización o no de ciertas realidades depende de los criterios que se asuman, en la ciencia misma, para definir “lo natural”. Tradicionalmente, tal criterio se sustentaba en la idea de substancia; actualmente, dice Baker, se sustenta, en la idea de que una entidad forma parte del orden natural sí y solo sí tiene poder causal, puede provocar efectos..

Ahora, De Caro y Voltolini, con el ejemplo de los números lo que hacen es decir que hay entidades que no poseen poderes causales, pero que al no tenerlos, no hay nada que lleve a que puedan contradecir las leyes de la naturaleza, las

cuales son leyes causales. Pero, para Baker, esta no es la mejor respuesta; es necesario dar cuenta de realidades que tradicionalmente son excluidas del campo de las ciencias naturales, y defender asimismo el poder causal de las mismas, p.e., las propiedades mentales (memoria, conciencia, autoconciencia, etc.).

Un naturalismo de este tipo sería un cuasi-naturalismo: se ajusta a los postulados del naturalismo científico, y busca expandir el campo de lo natural. El aporte del mismo es especialmente relevante para dar cuenta por vía naturalista de la propiedad de tener perspectiva de primera persona que se instancia ejemplificándose en cada individuo según ciertas circunstancias favorables (circunstancias orgánicas, primero que nada, y también socio-lingüísticas) la cual es, para Baker, una propiedad con poder causal, que permite generar formas de conciencia auto-referencial, y asimismo, expresarla mediante un lenguaje complejo desarrollado, y es condición de existencia y permanencia a través del tiempo de la persona humana, la cual es una entidad que posee poder causal.

Realismo pragmático.

El realismo científico clásico (podríamos decir, el pre-quineano) aboga por una concepción de la realidad reducible a sus componentes físicos últimos, es decir, los átomos y partículas sub-atómicas, y las relaciones entre ellas. Este realismo es de corte reductivista. Pero, ¿qué sucede con los objetos, cosas, y seres que conviven con nosotros día a día?, se pregunta Baker; ¿son entidades reales y en cierto grado, irreductibles, o son modos de concebir y denominar la realidad compleja que no es otra cosa que agregación de entidades reales fundamentales?

Baker distingue tres niveles de conocimiento empírico, los cuales, de alguna manera, tienen correlación con niveles ontológicos:

- 1) El nivel empírico ordinario, el de la observación simple en la vida cotidiana.

- 2) El nivel empírico experimental, el de la contrastación, la comparación, y la aplicación de test de pruebas.
- 3) El nivel empírico científico, asociado a la ciencia física, en la cual las observaciones y pruebas se integran en teorías de las ciencias físicas.

Nuestra forma cotidiana de conocer y expresarnos está guiada por el primer nivel, y en él reconocemos entidades que en nuestra vida cotidiana no son reducibles a otras entidades fundamentales inobservables (para este primer nivel de conocimiento), por ejemplo, autos, casas, monedas, carteles, semáforos, perros, bizcochos, etc., y además, personas.

El realismo pragmático que defiende Baker, busca tomar en cuenta este primer nivel de lo ontológico que se corresponde, en principio y en forma suficiente, con el primer nivel de conocimiento empírico, para así llevar el conocimiento, solo si es necesario, a un plano superior de conocimiento (2do y 3er nivel) a los objetos de tamaño medio (*medium-sized objects*) y los hechos generados por los mismos, denominados hechos de alto nivel.

De esta forma se entiende que en el realismo pragmático, los hechos no tienen que, necesariamente, ser explicados por la ciencia física, pero sí por una ciencia naturalista demarcada por los criterios del cuasi-naturalismo, incluyendo el conocimiento empírico de primer y segundo nivel.

“Desde este enfoque, la metafísica no debería oscilar libremente respecto del resto de la investigación humana. La metafísica debería ser sensible a reflexiones obtenidas desde prácticas cognitivas exitosas, sean científicas o no científicas. En particular, no hay necesidad que todo el conocimiento sea justificado por la ciencia.”¹⁴¹

¹⁴¹ BAKER (2007): 15. “On this approach, metaphysics should not swing free of the rest of human inquiry. Metaphysics should be responsive to reflection on successful cognitive practices,

Este tipo de realismo pretende reivindicar el status ontológico (no reducible) de los objetos cotidianos con los cuales nos manejamos día a día. Estos objetos, si bien son, constitutivamente, físicos, son entidades generadas o causadas no sólo por fenómenos físicos, sino también, en la mayoría de los casos, por fenómenos mentales, subjetivos, intencionales. Por esta razón, principalmente, los objetos de tamaño medio que forman parte de nuestra vida diaria son objetos intencional-dependientes (*ID-Object: Intention-Dependent Object*)¹⁴², los cuales poseen *ID-properties*, y causan *ID-phenomena* (eventos, acciones, disposiciones, actividades; desde nuevos objetos, pasando por eventos sociales y económicos, hasta el mismo lenguaje). Entre estos Objetos-ID encontramos, como novedad ontológica insustituible e irreductible, a la persona humana.

Un realismo acotado a los fenómenos físicos, es un realismo recortado y, explicativamente, restringido, lo cual no puede dar cuenta de la realidad en su total dimensión. No poder explicar cómo son causados los objetos de nuestra realidad, especialmente, los causados intencionalmente, supone tener una mirada distanciada de la realidad que nos rodea. A mi alrededor hay cosas que quiero hacer, hay objetivos, hay intenciones que se llevan o no a cabo, hay objetos que son a partir de un fin o una meta. ¿Cómo interactúa la intención con la causalidad físico-mecánica, físico-cuántica, o cualquier otro tipo de causalidad física? Es posible responder al problema de la conexión causal entre los fenómenos subjetivos y los fenómenos físicos?

Comenzar por aceptar que el ser humano, poseedor de la intencionalidad más compleja, es un organismo, pero además una persona como entidad natural con poderes causales, permite asumir el carácter complejo y heterogéneo de nuestro accionar, y rescatar el papel primordial de la consciencia de sí mismo –la

scientific and nonscientific. In particular, there is no requirement that all knowledge be vindicated by science.”

¹⁴² Ibid.: 11-13.

perspectiva de primera persona- en el tipo de intencionalidad causal que nos identifica a los seres humanos, y nos distingue de los demás animales superiores.

Aceptar que la persona tiene poderes causales independientes de los poderes causales de sus constituyentes (físicos) implica adoptar el denominado Principio de Independencia de Eficacia Causal¹⁴³, principio que sustenta el estricto status ontológico de la persona humana.

Baker utiliza un ejemplo, de tantos posibles, para mostrar en forma argumental lo que afirma este principio fundamental. El centro del ejemplo es un evento claramente intencional, y, a la vez, cotidiano:

“Iniciemos con: V es Jone pagando su factura de electricidad en t.

P son los dedos de Jone moviéndose de cierta manera en t.

V* es el alivio de Jone al finalizar en t’.

P* es el estado neural de Jone en t’.

C son las circunstancias logradas de haber pagado la factura en t.

Supongamos que V está constituido por P en t, y que V* está constituido por P* en t’. Sabemos que V causalmente eficiente; entonces supongamos que V causa V*. Asimismo, sabemos que P es causalmente eficiente (puede causar dolor de artritis). También sabemos que P no es suficiente para lograr V, ya que, en una ejecución de piano, P no constituiría a V. V no ocurriría en ausencia de las circunstancias que rodean al pagar facturas de electricidad, pero P podría ocurrir en cualquier circunstancia, incluyendo algunas en las que P no constituiría nada. V consistiría en mantener la calificación crediticia de Jone, sin importar lo que la constituya. Por lo tanto, el poder causal de V no puede ser reducido a aquel propio de P. Entonces, las propiedades irreductibles de alto nivel no

¹⁴³ BAKER (2013): 216.

sólo tienen poder causal, sino que tienen poder causal que no puede ser asimilado por el poder causal de sus constituyentes.”¹⁴⁴

La independencia del poder causal de un acto, tal como pagar una factura, lleva a la necesaria afirmación de la irreductibilidad del objeto u objetos en cuestión que participan de este hecho a la vez irreductible. Los objetos participantes son varios: el billete electrónico, el cajero electrónico, etc., pero, por sobre todo, quien tiene la intención de realizar este evento: la persona. La persona es una entidad con intencionalidad, la cual surge del desarrollo de la capacidad de tener perspectiva de primera persona. Jones realiza la acción intencional, tal es una descripción de tercera persona; el mismo Jones puede llevarla a cabo, pero, para que sea plenamente consciente de que él es quien realiza la acción, debe tener perspectiva de primera persona: no es él “mirándose a un espejo”, sino él reconociéndose, no como eso, sino como él mismo, como un Yo. Ese ser que asume como un Yo a través del tiempo, es una Persona.

Algún defensor del no-reduccionismo (Baker pone como ejemplos a Hilary Kornblith y a Derk Pereboom) podría decir que la persona en sí no tiene poder causal eficaz independiente del poder causal de su constituyente físico, o sea, el poder causal del organismo biológico, ya que la complejidad y heterogeneidad de la constitución orgánica hace que parezca que hay ciertos fenómenos que no son explicables por esta vía reductiva. Pero, realmente, lo que

¹⁴⁴“Let: V be Jone’s paying his electric bill at t. P be Jone’s fingers moving in a certain way at t. V* be Jone’s relief as he finishes at t’. P* be Jone’s neural state at t’. C be circumstances that obtain for paying bills at t.

Suppose that V is constituted by P at t and that V* is constituted by P* at t’. We already know that V is causally efficacious; so suppose that V causes V*. We also already know that P is causally efficacious (it can cause arthritis pain). We also know that P is not sufficient for V since in piano-playing circumstances, P would not constitute V. V could not occur in the absence of the circumstances surrounding paying electric bills, but P could occur in all manner of circumstances, including many in which P would not constitute anything. V would result in preserving Jone’s credit rating no matter what constituted it. So, the causal powers of V cannot be reduced to those of P. Therefore, not only do irreducible higher-level properties have causal powers, but also they have causal powers that cannot be accounted for by the causal powers of their constituters.” Ibid.: 213-214.

sucede es que hay una propiedad común a todos los elementos constituyentes la cual permite que se produzca eficazmente tal evento.

Baker admite la complejidad del constituyente y la no-reductibilidad de la persona, pero acerca de esa propiedad común ligada al constituyente, si bien no presupone una reducción a propiedades físicas fundamentales, igualmente, reduce –en un nivel superior- lo intencional a lo físico. Además, cuál sería esa propiedad común. Admitirla, según Baker, sería caer en una forma de tautología (“E es causado por el evento que causa a E”¹⁴⁵).

Como respuesta, Baker despliega este realismo pragmático que se funda sobre el principio de independencia de eficacia causal, opuesto al principio de clausura causal defendido, entre otros por Jaegwon Kim.¹⁴⁶

Un enfoque “simple, pero no tan simple” (simple *not-so-simple view*).

Los enfoques tendientes a dar cuenta de la identidad personal, según Baker, se reducen a dos tipos: el simple y el complejo.

Un enfoque simple¹⁴⁷ acerca de la identidad personal presupone el carácter fundamental e inanalizable de la misma; independiente y distinto de fenómenos físico, observables y experimentables. Además, la identidad personal no estaría ligada a cierto tipo de continuidad físico-biológica, o psicológica. Así, este enfoque simple, si bien no anula, necesariamente, la correlación de lo personal con lo orgánico, afirma que la identidad de la persona va más allá de esta correlación; se funda en una realidad que trasciende a la experiencia empírica. Por eso, generalmente, este enfoque afirma la existencia de una realidad inmaterial, simple y fundamental: el alma, el espíritu, la mente, la consciencia, etc. Esta realidad es, existencialmente, independiente de todo cuerpo.

¹⁴⁵ Ibid.: 215

¹⁴⁶ Referencia en BAKER (2007): 106-110; (2013):216-233.

¹⁴⁷ Defendido por John Foster, Roderick Chisholm, y Richard Swinburne, entre otros.

El enfoque simple sostiene que la identidad personal, al ser inanalizable, se funda en condiciones de existencia y persistencia diacrónica –suficientes y necesarias- que son no-informativas y no-circulares, por no ser explicativamente reductibles a nada.

El enfoque complejo¹⁴⁸ sostiene la existencia de condiciones, suficientes y necesarias, de identidad personal que son informativas, tal como la persistencia del cuerpo, la persistencia del cerebro, la continuidad psicológica, etc. En este modelo podemos incluir posturas tan distintas como la concepción aristotélica y la concepción lockeana sobre la identidad personal.

Acerca de las condiciones de persistencia e identidad personal, Baker esquematiza los dos modelos de la siguiente forma:

“Una perspectiva sobre la identidad personal es simple, sí y solo sí, ésta ofrece condiciones no-informativas necesarias y suficientes para que una persona identificada en cierto momento sea la misma persona que una identificada en otro momento.

Una perspectiva sobre la identidad personal es compleja, sí y solo sí, ésta ofrece condiciones informativas necesarias y suficientes para que una persona identificada en cierto momento sea la misma persona que una identificada en otro momento”.¹⁴⁹

La perspectiva simple alude a condiciones de identidad –que son expresadas como proposiciones fundamentales- que no son informativas. Esto significa que tales condiciones no contienen descripción cualitativa que trascienda

¹⁴⁸ Defendido por Derek Parfit, David Lewis y Sydney Shoemaker, entre otros.

¹⁴⁹ “An account of personal identity is a Simple View if and only if the account offers no informative necessary and sufficient conditions for a person identified at one time to be the same person as a person identified at another time. An account of personal identity is a Complex View if and only if the account does offer informative necessary and sufficient conditions for a person identified at one time to be the same person as a person identified at another time.” BAKER (2013): 146.

la mera descripción explícita; en otras palabras, las condiciones de identidad de la persona no pueden ser comprendidas en términos supra-personales, sub-personales, ni impersonales. Se resuelve en sí misma, no hay circularidad descriptiva.

La perspectiva compleja tiende a explicar a la persona y a sus condiciones de identidad en términos sub-personales o impersonales (por ejemplo, conexiones neuronales, actividades cerebrales, etc.). La información que contiene refiere a otra descripción, y a su vez a otra, hasta llegar a realidades que sean fundamentales e inanalizables (frecuentemente, físicas).

Baker toma en cuenta aspectos de ambos enfoques: 1) el simple ofrece la posibilidad de no caer en un reduccionismo fisicalista o materialista; permite explicar la persona en términos personales (propios, esenciales, no reducibles); 2) el complejo pretende dar cuenta de la conexión entre los aspectos personales (subjetivos), psicológicos (conductuales), y físicos, aunque tal conexión se reduce a una relación de dependencia reductiva (en términos de constitución, o de superveniencia).

Por otra parte, si bien Baker es más afín al enfoque simple, ya que aporta la no-circularidad de las condiciones de identidad (si y solo si no sean informativas¹⁵⁰), al mismo tiempo, cuestiona las respuestas que han dado sus defensores a la hora de instanciar estas condiciones, y adjudicarlas a realidades inmateriales (no-naturales) disociadas de la realidad natural que nos constituye como personas: nos somos un alma caída en un cuerpo, o una mente escondida en la maquinaria corpórea, sino una persona que es una entidad perteneciente a la realidad natural; la persona humana es encarnada, *es* en un cuerpo, y no *está* en un cuerpo.

¹⁵⁰ “I do not believe that there are non circular informative necessary and sufficient conditions for a person identified at one time to be the same person as a person identified at a different time.”
BAKER (2013): 147.

De ahí que opte por una perspectiva simple, pero no tan simple, en la cual lo que identifica a la persona no sea una realidad inmaterial de carácter substancial. Mantiene la simplicidad en cuanto a la no circularidad y no información de las condiciones de identidad, pero las somete al reino de lo natural, no hay des-naturalización de la persona, aunque tampoco hay fisicalización de la misma.

Los conceptos trabajados en este apartado –realismo pragmático, enfoque no tan simple, cuasi-naturalismo- son centrales a la hora de analizar el modelo epistemológico bajo el cual reflexiona Baker. Este marco teórico general pretende separarse de las perspectivas científicas y no científicas que, según ella, caen en ciertos radicalismos epistémicos y en miradas miopes sobre la realidad natural, y, especialmente, sobre la persona humana.

A. La crítica a la visión científicista radical y reduccionista.

El enfoque científico naturalista, desde mediados del siglo XIX, se ha desarrollado en línea hegemónica de corte reduccionista. Este reduccionismo se manifiesta, en algunos investigadores y epistemólogos, de forma más débil o laxa, y en otros casos de una forma fuerte y radical; asimismo, hay algunos que mantienen –o, por lo menos, intentan mantener una postura lo más equilibrada posible respecto a miradas radicales.

Qué es el reduccionismo científico-naturalista es una pregunta que incluye tres conceptos sumamente complejos de definir sin entrar en cierta polémica: reduccionismo, ciencia, naturaleza.

Patricia Churchland –neurocientífica contemporánea- nos dice lo siguiente respecto a las ciencias físicas, y su poder y alcance explicativo ante el problema del origen y superveniencia de las actividades psicológicas. Debemos ver que el

lenguaje mismo que utiliza revela un fuerte reduccionismo conceptual de la dimensión mental y conciente al campo físico-cognitivo: no habla de fenómenos, propiedades o estados mentales o espirituales, sino de funciones psicológicas.

“Asumiendo que la neurociencia puede dar respuesta de los mecanismos físicos favorables a las funciones psicológicas, asumo que, en efecto, el cerebro ejecuta estas funciones –las capacidades de la mente humana son, de hecho, capacidades del cerebro humano. Esta asunción, y sus objeciones concomitantes acerca de las almas (o espíritus o “cosas raras”) cartesianas que existen separadas del cerebro, no es un mero capricho. Por lo contrario, es una hipótesis altamente probable, basada en la evidencia, actualmente disponible desde la Física, Química, Neurociencia y la Biología evolucionista. Al decir que el fisicalismo es una hipótesis, pretendo enfatizar su naturaleza empírica. Por eso, no asumo que esto sea un problema de análisis conceptual, o una percepción a priori, o fe religiosa, (...). Estoy convencida que la estrategia correcta para poder entender las capacidades psicológicas debe ser esencialmente reduccionista.”¹⁵¹

Partiendo de la misma perspectiva naturalista, sin embargo, Willard Quine sostuvo en la segunda mitad del siglo XX un enfoque más abarcativo (sin

¹⁵¹ “In assuming that neuroscience can reveal the physical mechanisms subserving psychological functions, I am assuming that it is indeed the brain that performs those functions –that capacities of the humans mind are in fact capacities of the human brain. This assumption and its concomitant rejection of Cartesian souls or spirits or “spuky stuff” existing separately from the brain is no whimsy. On the contrary, it is a highly probable hypothesis, based on evidence currently available from physics, chemistry, neuroscience and evolutionary biology. In saying that physicalism is an hypothesis, I mean to emphasize its status as an empirical matter. I do not assume that it is a question of conceptual analysis, a priori insight, or religious faith, (...) I am convinced that the right strategy for understanding psychological capacities is essentially reductionist.” CHURCHLAND, P. S. (jan/1994): 23. Las afirmaciones de Churchland, así como la de otros investigadores en el campo de la neurobiología (Daniel Dennett, Paul Churchland, Francis Crick, Christof Koch, Jerry Fodor, Frank Jackson, etc.) son herederas del marco positivista lógico, ya sea dirigidas a lecturas behavioristas, materialistas, o funcionalistas: los enunciados o conjunto de enunciados explicativos de la realidad (en este caso, la mental o psicológica) deben derivar, directa o indirectamente, de enunciados observacionales objetivos y empíricamente contrastables (enunciados sobre fenómenos físicos). La misma justificación de la afirmación reduccionista se sostiene sobre este criterio verificacionista, entendiendo a ésta como una hipótesis científica altamente probable y pasible de ser sometida a pruebas empírico-lógicas.

entenderse esto como más débil) del concepto de ciencia y naturaleza. Creo que el punto va más sobre el segundo concepto y de ahí concluye sobre el primero. Si hablamos en tal sentido de ciencia natural, debemos tener una cierta mirada sobre qué es naturaleza. Para Quine, la naturaleza no se restringe a lo empíricamente contrastable, no se reduce a lo físico, aunque esto no signifique la presunción de la existencia de realidades inmateriales, pero sí no físicas o incorpóreas.

En *Mind and Verbal Dispositions* somete a crítica las lecturas propias del behaviorismo cognitivo, que reducen la comprensión del proceso de aprendizaje al análisis del mismo a partir de observaciones ligadas a *fixed points* (la palabra y los estímulos). Hay una explicación fructífera de los procesos observables del aprendizaje (por ej., en un niño respecto de las palabras significativas que le enseña un adulto), pero no se da noticia del aspecto subjetivo de la experiencia de aprendizaje, y más aún, no da noticia ni explicación sobre la diversidad de apropiación significativa que hace, en este caso, el niño respecto de las palabras enseñadas por el adulto: “¿Somos nosotros quienes provocamos que el niño asocie la palabra con la misma idea que la asociamos nosotros? ¿Todos los adultos asociamos la palabra con la misma idea al referirnos a la misma materia?”¹⁵² Hay, en lo anterior, una valoración ontológica de la dimensión interior (o mental), presuponiendo que existen relaciones causales e interacciones que son necesarias explicar científicamente. ¿Cómo se forma la idea en la mente? ¿qué causalidad existe –si es que hay- entre la actividad física (cerebral) y la mental?. El enfoque de Quine se sostiene en una perspectiva no reductiva de lo natural y de la ciencia naturalista.

Este es el punto de partida que asume Baker al intentar dar respuesta a la pregunta sobre la persona humana, ¿qué significa ser persona?, ¿qué hace que uno sea una persona?. Para ella, es necesario determinar el sentido de lo que se entiende por “reduccionismo”, para así analizar si tal término puede o no ser

¹⁵² “But are we causing him to associate the word with the same idea that we adults associate it with? Do we adults all associate it with the same idea ourselves, for that matter?”. QUINE (1975): 84.

aplicado al estudio de la persona. En este sentido, Baker dirá que no es posible reducir la persona a elementos no-personales, y, por lo tanto, defiende la irreductibilidad de la dimensión personal respecto a propiedades y fenómenos físicos, y del estudio naturalista de la persona respecto a principios y leyes físicas.

Ahora, igualmente, se debe determinar que se entiende por “reducir”, para poder confrontar tal idea. Ernst Nagel lo entiende como una “derivación de teorías de nivel superior provenientes de la física, junto a leyes conectoras de propiedades mencionadas en la física con propiedades mencionadas en la teoría reducida”; Jaegwon Kim habla de “dependencia de tal propiedad construida en términos de relaciones nómico-causales con otras propiedades”; David Chalmers habla de “determinación de hechos de alto nivel [ontológico] respecto de hechos de bajo nivel”.¹⁵³ Estas definiciones son, para Baker, problemáticas, tal como lo es asumir la realidad fundamental en un solo nivel ontológico: para el reduccionismo es el nivel de la realidad microfísica, donde suceden hechos de bajo nivel (como dice Chalmers).

A diferencia de otros científicos materialistas, Chalmers parece abonar la idea de distinción de niveles ontológicos, elemento que abre el camino hacia la asunción de una mirada no reductiva, o por lo menos, no eliminativista. Los hechos de alto nivel (macro-físicos) son reducibles a los hechos de bajo nivel (micro-físicos) porque los primeros supervienen en los últimos. Al incluir este concepto de superveniencia, se hace necesario explicar en qué consiste esta relación, ya que nos es simplemente eliminar la realidad de lo macro, y reducir a una mera distinción lingüística cuando denominamos “perro” al todo perceptible, o al agregado de partículas atómicas que forman ese todo que denominamos “perro”.

¹⁵³ Referencia de BAKER (2013): 7 a E. Nagel en *The Structure of Science* (1961); Jaegwon Kim en *Mind in a Physical World* (2000: 24-27); y David Chalmers en *The Conscious Mind* (1996: 107) o “La Mente Consciente” (1999: 71).

Las formas de relación entre hechos de alto y de bajo nivel pueden ser variadas, aunque es común la idea de una relación de dependencia de los hechos macrofísicos respecto de los microfísicos. Pero esa idea de dependencia, en la mayoría de los casos, no es del todo clara.

David Chalmers, en su intento de explicar la relación entre fenómenos mentales y fenómenos físicos, no como simple correlación, sino como relación causal, nos habla de superveniencia. La define como una forma de determinación, pero bajo la cual no hay reductibilidad de lo determinado frente a lo determinante. ¿Cómo es y cómo opera esa determinación?

La superveniencia, en general, es entre grupo de propiedades, y no de una propiedad aislada a otra. Según Chalmers, “la plantilla para la definición de la superveniencia es la siguiente: Las propiedades B supervienen a las propiedades A si ningún par de situaciones posibles es idéntico respecto de sus propiedades A pero difiere en sus propiedades B.”¹⁵⁴ Es decir, si las propiedades mentales supervienen a las físicas, entonces, dos situaciones posibles físicamente idénticas, son también mentalmente idénticas. Explica el autor, que si esta superveniencia se aplica sólo a un individuo hablamos de superveniencia local, y si se aplica al mundo entero (o a mundos posibles enteros), hablamos de superveniencia global; asimismo, el enfoque sobre la posibilidad de las situaciones hace que hablemos de superveniencia lógica, o natural.

A la hora de argumentar y de plantear experimentos mentales con el fin de justificar una postura u otra, es común hacer uso de la superveniencia lógica, la cual nos permite establecer analogías con mundos posibles (en sentido lógico).

Lynne Baker en su obra hace mención de esta relación, pero la adjudica a enfoques de corte reduccionista, ya que la superveniencia, según ella, implica determinación y, por lo tanto, reducción de lo superveniente; explicativamente, los

¹⁵⁴ CHALMERS (2014): 60.

hechos mentales, y, específicamente, lo relacionado con el ser persona, deben ser reducidos a propiedades elementales (físicas). En el reduccionismo, sea internalista o externalista, la relación entre propiedades es de este tipo: “La propiedad P es naturalizada mediante reducción, sí y solo sí, P fuertemente sobreviene en propiedades microfísicas”.¹⁵⁵ La relación reductiva implica una superveniencia en sentido fuerte (estricto).

Por lo tanto, Baker que no se asocia con el reduccionismo, aboga por otro tipo de relación causal entre lo personal y lo constitutivo orgánico en el individuo humano. En *Naturalism and the First-Person Perspective* trata de la relación causal que se da, según ella, entre el aspecto constitutivo orgánico y las condiciones de identidad y persistencia a través del tiempo de la persona; esta relación es la de emergencia. Baker dice: “Según mi parecer, las personas humanas son emergentes –como lo son los organismos y otras cosas constituidas”¹⁵⁶. La emergencia de la persona se entiende como un generarse a partir de x, pero no reducirse a x (ni ontológica, ni explicativamente); “Entiendo a la persona como una cosa (o entidad) primaria”¹⁵⁷, recordando que *primary kind* es una cosa que no es reductible a otra, que es natural (forma parte de la naturaleza y es analizable por las ciencias naturales –en sentido amplio), y que es en el caso de la persona humana, ontológicamente, única.

Es importante recalcar que Baker adopta este concepto, pero al mismo tiempo opta por uno de los sentidos atribuidos al mismo en la literatura científica, ya que hay un sentido asociado con el reduccionismo que habla del producto de la emergencia, el emergente, como un tipo de propiedad de red (comunicativa) que consiste en una estructura organizacional específica de los componentes del sustrato (físico), y esta definición es utilizada por la gran mayoría de los

¹⁵⁵ “Property P is naturalized by reduction if and only if property P strongly supervenes on appropriate microphysical properties.” BAKER (2013): 29.

¹⁵⁶ Ibid.: 149.

¹⁵⁷ Ibid.: 147.

científicos. El otro sentido, que es el que utiliza Baker, es que el emergente es una propiedad novedosa que es irreductible a otras propiedades.¹⁵⁸

El por qué los científicos, en general, hacen uso de la primera definición tiene que ver con la idea de que desde y a partir del organismo y de sus propiedades fundamentales no hay nada que puede generarse (aunque se utilice el término emergencia) que sea a tal punto novedosa que su/s propiedad/es fundamental/es sean irreductibles a su constitutivo. Si bien, como dice Jaegwon Kim¹⁵⁹, hay una cierta trascendencia de algunas propiedades mentales respecto a lo orgánico, y, hasta cierto punto, no pueden ser predichas en base a leyes físicas fundamentales, eso no implica la novedad absoluta que postula Baker en referencia a la persona. Pero esto no responde a por qué hay ciertas experiencias subjetivas –como la actividad auto-consciente y auto-referencial- que nos llevan a distinguir un animal de un ser humano. El ser humano es un animal, y no hay duda, somos productos de la evolución biológica, pero esa misma evolución lleva a que se genere una organización funcional compleja, desde la vida fetal hasta los primeros dos años de vida, la cual permite que seamos conscientes de nuestras experiencias como propias, o sea, que seamos conscientes de que nosotros mismos somos quienes experimentamos en este momento, y que somos los mismos a través del tiempo. Yo soy Yo ahora en tiempo t1, antes en tiempo t0, posteriormente, en tiempo t2, t3, t4, ...tn; desde el nacimiento hasta la muerte.

De esta forma, según la noción asumida por Baker, la emergencia no es superveniencia, ni simple constitución, ni tampoco una suerte de emanación metafísica, pero tampoco es un salto abrupto esencial; justamente, es un proceso, y, como tal, implica estadios, cambios graduales con continuidad. Este es un punto importante, el esquema evolutivo aplicado a su modelo teórico; ser persona es un producto evolutivo –de la especie humana, y del individuo. Con el

¹⁵⁸ BAKER (2007): 237. “The term emergent property is used in each of two ways in the literature: 1) as a (reducible) network property that consist in some organizational feature of the elements of the bearer’s substrate; and 2) as a novel property that is irreducible to other properties.”

¹⁵⁹ Ibid.: 238.

individuo, pasamos al segundo punto importante: la emergencia constitutiva, dice Baker, permite que surja la perspectiva de primera persona –primero, en forma rudimentaria, y luego, robusta, pero, esa emergencia de tal tipo de propiedad disposicional necesaria (no derivable) que hace a la persona, se da en el individuo –se ejemplifica en el individuo.

La ejemplificación es lo que asegura la individualidad de la persona, su carácter único e incomunicable (es decir, irrepetible, y no duplicable). En mí se ejemplifica de tal modo la propiedad de tener perspectiva de primera persona; esto hace que Yo sea Yo, y no otro. “Tu perspectiva de primera persona es una ejemplificación de la propiedad de perspectiva de primera persona, una propiedad cuyas instancias no pueden ser divididas o duplicadas”¹⁶⁰.

Como se puede ver, la idea constitucionalista de Baker no es reductivista, pero sigue siendo naturalista. Hay que recordar los dos principios o postulados básicos de su teoría: la naturalización de la persona humana, y la unicidad ontológica de la misma. Ahora, junto a la noción de emergencia, y la de ejemplificación, se fortalece esa idea. La persona humana es producto de la evolución biológica, es producto de procesos orgánicos de maduración del organismo humano, hasta alcanzar emerger ciertas propiedades novedosas, expresadas individualmente, que permiten confirmar la novedad ontológica de la persona: la persona es algo nuevo, es algo ontológicamente nuevo e importante, pero que no se separa de su constituyente: “Estamos necesariamente encarnados, pero no tenemos necesariamente los cuerpos que tenemos. (Es por esto que es importante que las condiciones de persistencia de la persona humana no son biológicas)”¹⁶¹.

En el fragmento anterior, se nota la clara distinción entre estar necesariamente unido al cuerpo –más que unido, incorporado (y esto quiere decir que no hay aspectos inmateriales aislables en el individuo, no hay almas o

¹⁶⁰ BAKER (2013): 149.

¹⁶¹ Ibid.

espíritus), y el carácter contingente del cuerpo individuo que genera tal propiedad esencial a la persona. No hay dependencia estricta de lo emergente respecto a lo constituido orgánico (interesante consecuencia para el problema de la resurrección del cuerpo en la teología cristiana).

Resumiendo lo expresado hasta el momento sobre la postura de Baker, como forma de responder a los diferentes modelos naturalistas: 1) niega todo tipo de relación causal de corte generativo que no implique una suerte de producción novedosa respecto a lo anterior, y que como tal, no sea reducible a los principios generadores; 2) la superveniencia implica una forma de reducción, a la vez, que se instancia entre grupo de propiedades; 3) la propiedad disposicional de tener perspectiva de primera persona es la propiedad que garantiza necesariamente que tal organismo sea una persona, y esta propiedad es particular (no es un grupo de ellas), y se ejemplifica distintamente en cada individuo; 4) el proceso de generación de la persona es de emergencia, donde lo generado es nuevo y no reducible; 5) la persona humana es un organismo que posee una propiedad esencial que identifica a la persona, y que es condición de persistencia de la misma, y, al ser un organismo que se modifica sustancialmente, decimos que la persona está incorporada.

Sobre esto último, es relevante dejar claro que la idea de estar incorporada, no es lo mismo que la idea de estar en un cuerpo. La segunda opción permite suponer una separabilidad posible -lógica y naturalmente hablando. Cuando Baker usa el término *embodied*, este es más claramente comprensible en nuestro lenguaje como “encarnado”.

B. Perspectiva de Primera Persona: rudimentaria y robusta. La impronta evolucionista aplicada a la identidad personal.

Según Baker, lo que hace a la unicidad de la persona es el tener capacidad de perspectiva de primera persona, retomando, de esta manera, el espíritu de la

definición lockeana sobre persona. Sin embargo, la perspectiva de Locke conlleva la dependencia ontológica de la persona respecto a la substancia individual, ya que el tener conciencia de sí mismo es una propiedad que se actualiza en diferentes momentos y no continuamente. En el centro de este tema está el de la identidad diacrónica y el problema de la “brecha” existencial. ¿Soy y no soy persona en distintos momentos? ¿Ser persona es un mero accidente?

Baker, como decía, vuelve sobre la idea de conciencia, pero como capacidad que va evolucionando en el organismo humano desde la conciencia del exterior (propio de los animales), pasando por la conciencia de sí como algo que siente, que percibe, que emite sonido (propio de animales superiores y de los humanos en sus primeros dos años), hasta la maduración de la capacidad de percibirse a sí mismo como sujeto que experimenta algo sobre otra cosa, auto-atribuyéndose tal experiencia, y que, además, ese sujeto es el mismo en diferentes tiempos (tal capacidad se da sólo en los humanos, y es propiedad no derivable y esencial de la persona humana). “Yo siento que Yo* quiero x”.

Esta evolución se entiende como un proceso de emergencia a partir de lo constituyente orgánico, es decir hay una predisposición orgánico-natural para que surja en determinado momento de desarrollo del organismo una cierta capacidad fundamental que hace que comience a existir un tipo de entidad totalmente nueva, la persona. Sin embargo, esta predisposición orgánica no se actualiza sola, sino que para Baker es fundamentalmente necesario el aspecto inter-relacional de los individuos (el aspecto social) y, particularmente, la capacidad de generar y aprender un lenguaje complejo mediante el cual poder comunicar tal capacidad de perspectiva de primera persona: un lenguaje con el cual se pueda expresar pensamientos que incluyan conceptos empíricos (de orden cualitativo) asociados a un concepto de sí mismo (de orden formal). Es la capacidad madura de atribuirse a sí mismo situaciones referidas a cosas de la realidad.

Sin el concepto formal de sí mismo (y su posibilidad de expresión), el individuo no puede auto-atribuirse emociones, acciones, pensamientos, etc. Sin los conceptos empírico-cualitativos, el individuo se hunde en un solipsismo imposible de sostener.

Esta capacidad que madura en nuestro organismo, permite llegar a una instancia en la cual el organismo humano es ya una persona humana (o un ser humano), y esta instancia no sería más que un período oscilante en nuestros primeros años de vida (alrededor de los 2 años de edad). Este es un proceso transformación de la capacidad de perspectiva rudimentaria de primera persona a una perspectiva robusta y definida.

En este sentido, el aprendizaje de los conceptos empíricos se va dando desde que nacemos, mediante el empleo de palabras, gestos, señales, etc., que nos proveen quienes nos rodean; es decir, conceptualizar la realidad va de la mano con poder interpretar y expresar lo que nos comunican otros. Asimismo, el acceso a un concepto de sí mismo –puramente formal- es producto, por un lado de la conceptualización de la realidad y del aprendizaje de un lenguaje acorde a esta conceptualización, y, por otro lado, una maduración orgánico-funcional que habilita a que uno pueda concebirse como uno mismo.

Al respecto, Baker, en *Naturalism and the First Person Perspective*¹⁶² introduce un argumento modal para concluir el carácter social de la capacidad de perspectiva robusta de primera persona:

- a) Necesariamente, alguien tiene perspectiva robusta de primera persona, si posee un concepto de sí mismo.
- b) Necesariamente, alguien posee un concepto de sí mismo, si adquiere una batería de conceptos empíricos.

¹⁶² BAKER (2013): II, 6.

- c) Necesariamente, alguien adquiere una batería de conceptos empíricos, si posee un lenguaje público.
- d) Necesariamente, alguien posee un lenguaje público, si tiene relaciones sociales y lingüísticas.
- e) Necesariamente, alguien tiene perspectiva robusta de primera persona, si tiene relaciones sociales y lingüísticas.

Volviendo a la idea central de Baker, entonces, ser persona implica, necesariamente (en sentido ontológico), tener capacidad de perspectiva de primera persona (en su modo robusto). Esta capacidad es poder auto-concebirse conceptualmente como sujeto de deseos, necesidades, expresiones, experiencias, y proyecciones sobre algo. Un sujeto que se concibe en primera persona, y no en tercera persona (identificado con un nombre, status social, profesión, etc.); posee tal propiedad esencial que es el fundamento primero de toda posibilidad de elección y de responsabilidad moral. Baker dice en *Persons and the Natural Order*:

“La evidencia de distinción ontológica entre personas y animales no-humanos descansa en las habilidades significativamente diferentes de las personas respecto a otros seres. Los rasgos únicos de las personas dependen de perspectivas de primera persona que subyacen a la auto-consciencia. Las perspectivas de primera persona contribuyen a configurar lo distintivo de la vida humana.”¹⁶³

Por ejemplo, el lenguaje natural, logros culturales, la acción moral, el control sobre la naturaleza, la auto-comprensión, la espiritualidad, etc.

¹⁶³ BAKER (2011): 1, 267.

La perspectiva de primera persona, por lo tanto, es una propiedad disposicional de carácter esencial que permite configurar e identificar a la persona humana. Y tal propiedad surge o emerge del constitutivo orgánico que hace al individuo, y de la interacción social y lingüística del mismo.

Capacidad de auto-conciencia y capacidad auto-referencial están íntimamente ligadas, una no se puede dar sin la otra. La auto-conciencia –el tener conciencia de mí mismo- es posible por tener perspectiva de primera persona (la cual es la propiedades esencial del ser persona), y a su vez, esta auto-conciencia debe ser expresada de una manera acorde a la auto-referencialidad. Según Baker, no es sólo una cuestión de expresión, sino de necesidad ontológica: el Yo no es el Yo cartesiano, privado, y cerrado sobre sí mismo; este es un Yo que se conoce a sí mismo desde y hacia el afuera.

Para entender mejor lo anterior, Baker toma en cuenta una expresión acuñada por Héctor-Neri Castañeda (1975), *practitions*.¹⁶⁴ A diferencia de las proposiciones, las “practiciones” son contenidos de pensamiento de aspecto práctico, están ligadas a las intenciones prácticas que nos hacen actuar en la vida. Estas *practitions*, además, tienen poder causal, ya que provocan la acción o la inacción; las proposiciones lógico-lingüísticas no lo tienen.

He aquí algo importante, las *practitions* de Castañeda parecen ser como el contenido mental que, sólo, una persona –con capacidad de perspectiva de primera persona- puede producir. Este contenido mental (*thought-content*), como ya he dicho, estaría formado por contenidos cualitativos-descriptivos, los cuales vamos aprendiendo desde que nacemos, y el concepto formal de mí mismo (Yo*).

Cada uno de nosotros, como organismos humanos individuales, vamos manifestando internamente ciertos cambios entre el nacimiento y los 2 años

¹⁶⁴ BAKER (apr/1981): 157.

aproximadamente (a veces, un poco más). Estos cambios, aparte de los cambios físicos, tienen que ver con la capacidad mental de concebir la realidad:

- 1) Concebir la realidad interna y externa. Esta percepción de la misma se da en una perspectiva de tercera persona, *esto, aquello, eso*. Va acompañada, paulatinamente, de la capacidad de expresar esos contenidos mentales, la cual se aprende. “La hoja se cayó”; “La leche está caliente”; “La mano se mueve”.
- 2) Concebir aspectos de la realidad como propios. Esta percepción envuelve la capacidad de relacionar de manera integral diversas percepciones. Relación todo-parte. Hay expresiones que refieren a un Yo. “Mi mano se mueve”; “Mi barriga duele”.
- 3) Concebirse a sí mismo como sujeto de experiencias (subjetivas). Aquí vemos la capacidad de auto-referencialidad del todo. “Yo siento que me duele la barriga”; “Yo veo que muevo mi mano”.

Es en esta tercera fase donde nos encontramos con la perspectiva de primera persona. De ahí, en adelante, hay toda una serie de posibilidades de mentalización y expresión de las experiencias subjetivas:

“Yo siento alegría”: en tiempo presente; conciencia del presente.

“Yo creo que (Yo*) siento alegría”: reflexión sobre el presente; auto-conciencia.

“Yo creo que (Yo*) sentí alegría”: reflexión sobre el pasado; reconocimiento de la persistencia del Yo, identidad personal.

“Yo creo que (Yo*) sentiré alegría”: proyección al futuro; reconocimiento de la persistencia del Yo, identidad personal.

Estos ejemplos anteriores muestran la capacidad de mentalización y expresión de nuestras experiencias. Pero además, muestra como actúa la perspectiva de primera persona: emplear el término Yo o Yo* indica la formalidad esencial de nosotros mismos. Cuando digo formalidad esencial refiero a que no hay descripción informativa reducible de modo tercera persona. Yo no es lo mismo que Nicolás Moreira, si bien Yo me llamo así. Pero alguien me puede decir que en otro mundo lógicamente posible Yo me podría llamar Pedro Morales, o tal vez, mis padres me podrían haber puesto otro nombre al nacer, y sería Pedro Moreira. Lo mismo sirve para el caso de las descripciones relativas a la fisonomía, el status social, la actividad laboral, etc.

El Yo es intercambiable con denominaciones sobre mí mismo en tercera persona, pero, según Baker, el Yo* es el sí mismo a través del tiempo. Si Yo ahora pienso en el pasado propio, pienso sobre experiencias que Yo* he vivido. Yo=Yo*. Tal idea tiene correlación e influencia con la de noción de designador rígido, planteada por Kripke en “El Nombrar y la Necesidad”¹⁶⁵. Kripke lo relaciona, en nuestro lenguaje, con el nombre, el cual es impuesto a algo; más allá de las descripciones a priori y a posteriori, el nombre oficia de anclaje referencial en cualquier mundo posible (en cualquiera situación contra-fáctica). “Artigas fue el protector de los pueblos libres”; “Artigas fue vencedor en la Batalla de Las Piedras”; “Artigas murió en Paraguay en 1850”; ...pero podría haber sido así: “Artigas fue oficial de la armada española y murió en Cádiz”; “Artigas viajó a Chile y gobernó Valparaíso”; “Artigas nunca existió”.

Baker hace uso de esta idea de designador rígido de tercera persona y lo aplica a la primera persona, el Yo. Baker, nuevamente, refiere a Castañeda quien utiliza *He** (El*) como *quasi-indicator*. El cuasi-indicador es una forma de expresar a un indicador rígido, que persiste a través del tiempo, y es expresión de

¹⁶⁵ KRIPKE (2005): 9-14.

la identidad de algo (en el El* de Castañeda), y de la identidad personal (en el .Yo* de Baker).

Esta mentalización y expresión del Yo, corresponde al nivel de la autoconciencia personal fundada en la perspectiva de primera persona. Baker pone un ejemplo bien claro sobre como el Yo oficia de indicador o designador rígido de la persona, el cual no es reducible a ninguna expresión de tercera persona, así como la persona no es reducible a ninguna realidad impersonal:

“Anteriormente, declaré que pensar sobre uno mismo en primera persona no es reducible a pensar sobre uno mismo en cualquier forma de tercera persona. Como aporte adicional a este juicio, considera la atribución de creer en sí mismo: “J. Johnson cree que él (él mismo) es rico.” El “él (él mismo) o el él* de Castañeda” es denominado por Castañeda, en discursos indirectos, como un cuasi-indicador: atribuye irreducibles referencias de primera persona a personas referidas mediante el antecedente de “él*”, donde el antecedente está fuera del alcance del verbo cognitivo o lingüístico.”

Hay un nivel fundacional de la persona en sentido lingüístico en la referencia de primera persona. Con ella, la persona encuentra objetivada su identidad y permanencia dentro de la movilidad y cambio propio de la realidad física.

El antecedente “él*” o “yo*” indican auto-referencia; el verbo asociado o la atribución asociada están anclados en esta primera persona. La referencia de tercera persona es circunstancial, lo permanente es el anclaje en primera persona: quién es tal cosa; no X o Y o Z, sino “él*” o “yo*”.

Entonces, “J. Johnson cree que él* es rico” atribuye a J. Johnson la creencia de primera persona por la cual él expresa “Yo soy rico”. Ahora,

contrasta “J.Johnson cree que J.Johnson es rico”. J.Johnson expresaría esta última creencia en tercera persona como “J.Johnson es rico”.

Tal vez, sorpresivamente, “J.Johnson cree que él* es rico” no sea equivalente a “J.Johnson cree que J.Johnson es rico”.

Esta posible paradoja es explicada mediante la posibilidad de que J Johnson, por un grave accidente, olvidara su vida anterior a ese suceso traumático. Él era rico, pero lo olvida y cuando lee un periódico que habla sobre él y su riqueza, y su desaparición, no lo asocia con él* (él mismo).

Sucede que, en el presente, gana la lotería y se hace rico; ahora, cree que él* es rico, pero todavía no cree que él* sea J Johnson el millonario que ha desaparecido.

Esto indica que toda referencia de tercera persona (nombre propio, profesión, género, etc.) no permite realizar el anclaje necesario para expresar lo identitario e irreductible de lo personal.

El yo personal no es un supuesto del nombre propio, sino al revés. Lo irreductible es el yo mismo (yo*).

“Esta irreductible perspectiva de primera persona es disfrutado por seres auto-conscientes. Como manifestación de esta irreductible perspectiva de primera persona, el indicador “Yo” no es un simple reemplazo de un nombre en tercera persona.”¹⁶⁶

El problema de la identidad por medio de la referencia de tercera persona queda claramente expresado en esa historia: por esta vía puede haber conciencia de las situaciones vividas, pero no hay un reconocimiento de sí mismo como sí mismo (identidad diacrónica). La perspectiva de primera persona y la auto-referencialidad anclada en el Yo*, sienta las condiciones de existencia y persistencia de la persona a través del tiempo.

¹⁶⁶ [Traducción propia]. Ibid. 93: 159.

Entonces, damos cuenta de la persona humana cuando se dan las condiciones de existencia y de persistencia de la misma a través del tiempo. Este “dar cuenta” puede expresarse, según Baker, de dos maneras distintas: 1) una compleja, en la cual las condiciones de persistencia de la persona están determinadas por condiciones de persistencia físico-orgánicas (del cuerpo, del cerebro, de conexiones neuronales, de continuidad psicológica, etc.), y 2) una simple, en la cual las condiciones de persistencia de la persona se identifican con una realidad inmaterial (espiritual) que no posee grados de identidad (se es o no se es). Baker rechaza la primera, ya que la identidad personal no puede depender de realidades subpersonales o no personales; la persona es ontológicamente irreductible y única. En cuanto a la segunda, reconoce el valor de las condiciones de identidad que ofrece esta perspectiva en el sentido que no son informativas, y son in-analizables, y por lo tanto tampoco violan el precepto lógico de no circularidad. Sin embargo, Baker defiende una tercera vía; una no tan simple: en ella rescata lo dicho anteriormente sobre la perspectiva simple, pero entiende que las condiciones de existencia y persistencia de la persona humana se van dando en un proceso evolutivo individual, y no de un momento a otro; este es un proceso gradual en el cual sí se va configurando una nueva entidad: la persona humana.

C. Status de la Perspectiva de Primera Persona como una propiedad de tipo disposicional. Características y líneas problemáticas.

La identificación de las condiciones de persistencia de la persona humana con propiedades disposicionales tiene su base en la crítica generada en las últimas décadas del siglo XX acerca del modelo reduccionista, el cual fracasó (por lo menos, hasta el momento) en su intento de dar respuestas a los fenómenos conscientes, subjetivos, mentales.

Esta crítica tomó cuerpo de enfoque alternativo cuando Stephen Mumford en 1998 publica *Dispositions*, y expone un modelo monista-funcionalista donde la

distinción entre propiedades disposicionales “y la base categórica subyacente en su manifestación es una distinción netamente epistémica”¹⁶⁷ y no real.

En el enfoque de Mumford, las disposiciones son reales, pero no están disociadas de la base categórica (en otros términos, más tradicionales, el sujeto substancial), son la misma base, hacen a la misma base categórica, pues son condiciones necesarias y suficientes de su identidad y persistencia. Este realismo no es dualista, no hay un dualismo de propiedades, sino que es un monismo de propiedades, en el cual, y tomando en cuenta el tema que guía este trabajo, las propiedades personales, esas propiedades que hacen a la persona, son una con la misma persona. Baker decía en *Metaphysics of...* que las propiedades esenciales de la persona humana son propiedades no derivables, pero sí compartibles con el constituyente orgánico. No hay un cuerpo y una persona; la persona es un organismo con ciertas propiedades esenciales que emergen evolutivamente y conforman una nueva entidad, la persona, la cual sigue siendo un organismo – ontológicamente nuevo y único.

Si la persona fuera sujeto categórico real subsistente de la propiedad disposicional esencial a ella (la perspectiva de primera persona), debemos aceptar la tesis dualista de que hay dos substancias que nos constituyen (material e inmaterial). Según Baker, se puede decir que la persona es una naturaleza integral, y las propiedades esenciales a la persona son propiedades a su vez del constituyente orgánico (pero, no esencialmente).

Según Guirado¹⁶⁸ los ejemplares (o *tokens*) de la propiedad disposicional no son distintos de los ejemplares de la base categórica, por lo tanto, hay identidad entre ambos ejemplares. Llevado a la persona humana: lo que ejemplifica la propiedad de tener capacidad de perspectiva de primera persona es lo mismo que ejemplifica a la persona; en mi caso, Yo mismo. Yo ejemplifico a la persona en

¹⁶⁷ GUIRADO, M. (2014): 11.

¹⁶⁸ Ibid.: 12.

mí, y ejemplifico tal capacidad de concebirme a mí como mí mismo a través del tiempo.

La ejemplificación es fundamental en Baker como forma de mantener la unidad e individualidad de la persona, y no caer en un realismo universalista. La persona no es un universal real; “es un ser con una esencial perspectiva de primera persona, la cual persiste en cuanto esta perspectiva permanece ejemplificada”.¹⁶⁹

Así, la persona sigue siendo persona en la medida que tal ejemplificación de la ppp se mantenga. La perspectiva de primera persona es una capacidad real, por tanto es propiedad disposicional, y por tanto, no habría problemas sin respuesta como el de la brecha temporal. Si bien, en la persona hay una brecha temporal, por lo menos potencial, y que tiene que ver con la ejemplificación de la propiedad de ppp, al mismo tiempo, las interrupciones de actividad autoconsciente y autoreferencial en forma diacrónica (como puede en estados de amnesia), eso no implica que cese de ejemplificarse tal capacidad, simplemente no está activa.

Una propiedad de este tipo, garantiza, que al ser esencial a su portador o soporte (*bearer*), éste permanece existiendo en el transcurso de eventos que se suceden en él¹⁷⁰. De esta manera, la persona, al tener como propiedad esencial una disposición, persiste siendo la misma a través del tiempo y de los eventos asociados a ella (fenómenos subjetivos, mentales, intencionales). La propiedad de tener capacidad de perspectiva de primera persona es la que permite que realicemos actos intencionales, percibamos, y pensamos en nosotros mismos como los mismos a través del tiempo.

Apoyando la idea de Baker de que la persona está incluida en la ontología de la ciencia natural (entendiendo ciencia natural en un sentido amplio, y no

¹⁶⁹ “(...) is a being with a first-person perspective essentially, who persists as long as her first-person perspective is exemplified.” BAKER (2013): 149.

¹⁷⁰ “A dispositional essence guarantees that its bearer exists between events that manifest it (e.g., when I am sound asleep).” Ibid.: 155.

restringido), Mumford dice que en la misma ciencia hay propiedades esenciales de este tipo, o sea, disposicionales; por ejemplo, las entidades teóricas no observables. También, los objetos ordinarios, como los artefactos, poseen propiedades de este tipo, ejemplo, termostatos, termómetros, hachas, cucharas, y baterías.

Se puede objetar (como lo hace Roderick Chisholm) que todas las propiedades se pueden expresar en tercera persona; como las propiedades de una figura geométrica, las propiedades de un león, y como las propiedades de una cuchara, pero, inclusive, la misma propiedad de perspectiva de primera persona puede expresarse y simplificarse en tercera persona. Yo soy Yo mismo, es lo mismo que decir Yo soy Nicolás Moreira, Yo soy quien está escribiendo este trabajo de tesis.

La respuesta de Baker a esta objeción está fundada en el problema de reducir lo personal, la personalidad (*personhood*) a propiedades sub-personales (sean físicas, psicológicas, como socio-culturales), las cuales interactúan con la dimensión de lo personal, pero no son determinantes, ni causantes, sino constituyentes de la misma. La propiedad de perspectiva de primera persona establece condiciones no informativas sobre la persona (no soy esencialmente Nicolás, no soy esencialmente un maestrando, no soy esencialmente padre, pero Yo esencialmente soy Yo mismo).

Partiendo de la distinción de dos grados de esta propiedad: uno rudimentario y otro robusto, Baker dice:

“¿Qué es lo que hace que la propiedad de primera persona sea una propiedad? (...) Propiamente, P es una propiedad de primera persona si, o (1) P implica que quien sea que la ejemplifique tenga la capacidad de interactuar en forma consciente e intencional con el ambiente, y/o (2) P

implica que quien sea que la ejemplifique pueda concebirse a sí mismo como sí mismo* en primera persona.”¹⁷¹

Tales condiciones de manifestación de la propiedad incluyen, tanto el estado rudimentario (1), como el robusto (1,2).

Es importante visualizar la expresión *herself**, así como en otros textos *I**. Esta expresión con el * acoplado significa la reafirmación interior –subjetiva- del Yo como sí mismo, ahora y persistiendo a través del tiempo. Es el Yo que puede establecer conexión consigo mismo en la memoria de lo pasado, y aventurar, proyectar y pronosticar situaciones a futuro. El Yo* (*I**) es el anclaje propio de la persona, a diferencia del humano neonato o de los animales superiores en los que su anclaje está en el Yo o, inclusive, en la tercera persona.

“*Siento que voy a salvar el examen*”, puede expresarse propiamente, como “*Yo siento que Yo* voy a salvar el examen*”.

“*Recuerdo que hace diez años tenía un tambor*” – “*Yo recuerdo que hace diez años Yo* tenía un tambor*”.

Hay un reconocimiento, una auto-referencia; Yo el que recuerdo (ahora) soy el mismo que Yo* el que tenía (antes) un tambor. Yo=Yo*. Pero el segundo Yo (Yo*) es que expresa la capacidad de tener perspectiva de primera persona en estado robusto: el nivel de la auto-consciencia.

Como se vio en el capítulo anterior, este Yo=Yo* no lleva a un solipsismo mental. ¿Por qué? Cada uno de nosotros somos organismos, pero a su vez, personas (esencialmente, personas). La capacidad de ppp es subjetiva, y se

¹⁷¹“What makes a property a first-person property? (...) Property P is a first-person property if either (1) P entails that whatever exemplifies it has the capacity to interact consciously and intentionally with the environment and/or (2) P entails that whatever exemplifies it can conceive of herself as herself* in the first person.” Ibid.: 172.

instancia ejemplificándose en cada individuo. Cómo se ejemplifica, qué contenido experiencial expresa, qué interioridad activa, va a estar condicionado por el propio organismo físico, y también, las circunstancias que rodean al individuo (la cultura, la sociedad, la época).

Esta interioridad es expresada mentalmente, y luego, lingüísticamente, a partir de los dos años de edad, en formas expresivas de primera persona. Esto es posible porque tenemos una disposición físico-orgánica que evoluciona hasta poder permitirnos complejizar nuestro lenguaje y llegar a incluir enunciados auto-referenciales. No sólo puedo decir “Hay algo verde”; puedo decir “Veo algo verde”; y además, puedo decir “Creo que veo algo verde”.

No es posible (como posibilidad natural) que la mera evolución física sea la causante de esta capacidad auto-referencial, y, por lo tanto, de la capacidad de tener ppp. Sí participa de las condiciones para que pueda emerger esta propiedad disposicional, así como la dimensión social (aprendemos sobre cómo nombrar las cosas, y cómo construir enunciados sintácticamente correctos mediante la interacción con los demás). Pero, la persona se constituye por y desde estas dimensiones (física y social), sin embargo, no implica la reducción y subordinación ontológica del ser persona a estas dimensiones sub-personales o impersonales. Lo que identifica el ser persona es el ser persona, o sea, tener capacidad de tener ppp.

1er problema a responder:

Asumiendo que es válido el monismo funcionalista de Mumford, y lo apliquemos a la persona humana y sus propiedades esenciales. ¿Esta postura no llevaría, tarde o temprano, a una forma de reduccionismo?

Si la distinción entre propiedad disposicional esencial (ppp) y la persona como portadora de la misma es sólo una distinción epistémica y no real, eso

indica que 1) ser persona=ser algo que tiene ppp, o 2) ser persona=tener ppp. Cualquiera de las dos opciones llevan a lo mismo: 1) simplificando ontológicamente, se puede afirmar que la capacidad de tener ppp se da en algo, que es persona, y que ser persona es ser un organismo complejo y nada más que eso, porque si asumiera lo contrario caería en dualismo de substancia (hay organismo y hay persona: soy esencialmente esto y aquello, o uno sólo de ellos); 2) podría equivaler a decir que ser persona es una propiedad esencial, ¿de qué?, del organismo humano, por lo tanto, ontológicamente, no hay persona.

Si pretendiera salvar este problema del monismo funcional, no tendría chances más serias, ya que la pregunta sobre cuál es el sujeto o el portador de esta disposición esencial siempre va a estar latente. Por más que la disposición sea real, no puede estar en nada, la nada no dispone o a la nada no se le dispone algo.

2do problema a responder:

En meras palabras puede ser distinguida la propiedad disposicional de la propiedad categórica, pero qué es lo que realmente las distingue: 1) el poder causal, o 2) la capacidad informativa, 3) la capacidad de manifestación. Cualquiera de estas tres características, desde cierto punto, son compartidas por ambos tipos de propiedades.

Justamente, el tener eficacia causal es defendido por Baker como forma de garantizar la identidad existencial de la persona humana. Algunos pueden llegar a discutir el poder causal de las propiedades categóricas, ya que no disponen a, sino que constituyen a, pero como dije es tema de discusión.

Respecto a la capacidad informativa, ambas propiedades pueden contener información, aunque Baker explicita que el carácter esencial de la disposición de ppp establece una condición de identidad personal no informativa. Sobre la

capacidad de manifestación, Guirado (haciendo referencia al pensar de Mumford) dice que la distinción se da en lo conceptual, pero no en lo real, ya que “las adscripciones disposicionales son adscripciones de propiedades que ocupan un particular rol funcional como una cuestión de necesidad conceptual mientras que las adscripciones categóricas son adscripciones de formas y estructuras que tienen roles funcionales particulares sólo a posteriori. En última instancia, la distinción conceptual entre lo disposicional y lo categórico descansa en la dicotomía epistémica a priori / a posteriori.”¹⁷²

Esta distinción entre a priori/a posteriori no va en desmedro de la necesidad expresada por los enunciados que describen estas propiedades, desde que Saul Kripke refutó la identificación exclusiva entre necesario y a priori.

3er problema a responder:

De lo anterior surge la idea de que la propiedad disposicional puede ser a priori o a posteriori, pero justamente, la disposición se entiende como una capacidad, que si bien se mantiene al momento de efectivizarse la capacidad, al mismo tiempo es a priori de la efectivización de esta; hay una potencialidad latente de manifestación. La propiedad categórica no es potencial, es efectiva, está siendo. Ejemplo: en un terrón de azúcar, una propiedad categórica puede ser la tridimensionalidad; una propiedad disposicional esencial, la solubilidad. Ese terrón de azúcar siempre es tridimensional (mientras sea terrón de azúcar), pero no siempre es soluble efectivamente, ser soluble es una disposición, la cual necesita de ciertas propiedades categóricas que la acompañen y ciertas condiciones (p.e. que haya algún líquido que interactúe con el terrón) para que se manifieste la solubilidad.

La pregunta al respecto sería: ¿es posible que hayan diversas propiedades categóricas especificadas para un solo tipo de disposición? Dice Guirado:

¹⁷² GUIRADO, M. (2014): 17.

“Por ejemplo, la propiedad de ser soluble aparece actualizada tanto en un cubo de sal como en un cubo de azúcar aun cuando estas sustancias exhiben diferente estructura química. La disolución de una muestra de sal y otra de azúcar responden al desempeño funcional de bases categóricas diferentes, con lo cual no puede hablarse (como se sugiere intuitivamente) de la co-instanciación de una propiedad disposicional común a ambas muestras (la propiedad de ser soluble). En todo caso, hay que postular tantos tipos de solubilidad en abstracto cuantas sustancias solubles haya en el mundo.”¹⁷³

Llevado al tema de la persona humana, ¿sería posible que diversos constituyentes con sus propiedades esenciales puedan generar (no determinar, ni supervenir) la disposición esencial de tener perspectiva de primera persona? Necesariamente, se debe aceptar esta posibilidad, ya que diversos organismos humanos con sus diferencias particulares así lo hacen. Pero, no se habla aquí de diferencias accidentales, sino de diferencias de propiedades esenciales, y los organismos humanos tienen la misma composición constitutiva en términos cualitativos, aunque no en términos cuantitativos (exceptuando, las proporciones numéricas standard del organismo humano).

Podemos aceptar la posibilidad natural o metafísica de que ante idénticas condiciones físicas y sociales, la capacidad auto-consciente se efectiviza. A tiene condiciones físicas f y sociales s , y B tiene condiciones físicas f' y sociales s' . A genera capacidad auto-consciente. B también genera esta capacidad sí y sólo si $f'=f$ y $s'=s$.

¿Qué sucede con la posibilidad lógica? ¿Puede haber mundos posibles (situaciones contra-fácticas) donde tal igualdad no se dé? Dar respuesta estas

¹⁷³ Ibid.: 20.

preguntas es relevante a la hora de definir si la constitución determina la capacidad de ser persona o no.

Haré referencia a dos experimentos de pensamiento donde se hace referencia a la posibilidad lógica (tipo de posibilidad que no se da actualmente, pero que si se diera no es contradictoria). ¿Es contradictorio que distintos conjuntos de propiedades esenciales constituyentes configuren el ser persona?, no es contradictorio. ¿Es contradictorio que idénticos conjuntos de propiedades esenciales, en un caso configuren a la persona, y en otro, no?, no es contradictorio.

El primero, “el argumento de la posibilidad lógica de los zombis”, es planteado por David Chalmers en “La Mente Consciente”. Busca con este argumento refutar la idea de la implicación a priori de los hechos físicos a los hechos fenoménicos. En este trabajo, lo utilizo como argumento espejo contra la implicación a priori de idénticas propiedades constituyentes a idéntica propiedad disposicional (en este caso, ser persona, tener capacidad de perspectiva de primera persona).

“En el nivel global, podemos considerar la posibilidad lógica de un mundo zombi: un mundo físicamente idéntico al nuestro, pero en el cual no existen las experiencias conscientes. En mundo de este tipo, todos son zombis.

Consideremos entonces a mi gemelo zombi. (...) ¿Qué ocurre con mi gemelo zombi? Es físicamente idéntico a mí y podemos también suponer que está inmerso en un ambiente idéntico. Con seguridad será idéntico a mí funcionalmente: procesará la misma información, reaccionará de un modo similar a las entradas, sus configuraciones internas se modificarán en forma apropiada y como resultado su conducta será indistinguible de la mía. Será psicológicamente idéntico a mí (...). Sólo que nada de este

funcionamiento estará acompañado por alguna experiencia consciente real. No habrá ninguna experiencia fenoménica.”¹⁷⁴

Aquí el problema no es saber si los zombis son naturalmente posibles, o si realmente existen, sino averiguar si son conceptualmente posibles. Generalmente pensamos en lo diametralmente distinto a nosotros como físicamente distinto, pero en este caso, a identidad física, diferencias fenoménicas, uno es consciente, y hasta auto-consciente, el otro, el gemelo, no es consciente en absoluto; no recibe para sí lo que siente, lo vive pero no lo experimenta. Tal experimento intenta mostrar que si buscáramos reproducir físicamente y socialmente un organismo que tiene capacidad de tener perspectiva de primera persona, eso no implica que esa reproducción orgánica tenga esa capacidad, porque, según Baker, la constitución orgánica genera esta propiedad disposicional que hace al ser persona, pero no la determina, no hay superveniencia, ni natural ni lógica. Constitución no es igual a identidad.

Lo que falta para que un organismo “gemelo” se transforme en persona es una predisposición evolutiva a generar tal propiedad esencial, a partir de ciertos condicionantes físicos y sociales. Este argumento va en contra de la posibilidad de reproducción de una organización constitutiva para generar la auto-consciencia y la personalidad. La simulación no es reproducción.

Ahora se puede tomar en cuenta otro experimento clásico, el de “la habitación china”, planteado por John Searle en “Mentes, Cerebros, Ciencia” en 1984. En él intenta refutar el test de la máquina de Alan Turing que suponía la capacidad de inteligencia (de pensamiento) en las máquinas computadoras.¹⁷⁵

Lo interesante de este experimento es que muestra, según Searle, la incapacidad de cualquier intento de reproducción de las condiciones de existencia de la actividad consciente a partir de réplicas constitutivas. En este caso la réplica constitutiva programada permite reproducir el ordenamiento sintáctico de al

¹⁷⁴ CHALMERS (2009): 132-133.

¹⁷⁵ SEARLE (1985): 37-38.

lengua china, pero no su semántica, ya que para comprender el sentido de expresiones es necesario la experiencia consciente, la experiencia subjetiva; algo que las computadoras no poseen (hasta ahora).

Para Searle, las conexiones estructurales de entradas, almacenamiento, salidas y retroalimentación de una máquina programada para realizar ciertas funciones (como el simular entender el chino, dando respuestas correctas a las preguntas formuladas por alguien externo) no implica la comprensión de lo que se está haciendo, y esto es fundamental a la hora de distinguir una máquina “pensante” de una persona, quien realmente piensa en el sentido que es consciente de lo que realiza y experimenta, y es consciente de sí mismo.

Sin embargo, el experimento de la habitación china ha sido criticado por detractores del planteo de Searle, o más bien, defensores de la inteligencia artificial en sentido fuerte. Por ejemplo, Paul y Patricia Churchland dicen:

“Nosotros, y Searle, rechazamos que el test de Turing sea condición suficiente para la inteligencia consciente. En cierto grado, nuestras razones esgrimidas son similares: estamos de acuerdo que es muy importante cómo es alcanzada la función entrada-salida; es relevante el tipo adecuado de cosas que deben suceder dentro de la máquina. En otro nivel, nuestras razones son bastante diferentes.

Searle sustenta su postura en intuiciones del sentido común en referencia a la presencia o ausencia de contenido semántico.

Nosotros nos basamos en errores conductuales específicos de las máquinas clásicas SM, y en virtudes específicas de las máquinas con una estructura más parecida al cerebro.

Estos contrastes muestran que ciertas estrategias computacionales tienen ventajas amplias y decisivas sobre otras en cuanto a tareas cognitivas básicas, ventajas que son empíricamente ineludibles.”¹⁷⁶

¹⁷⁶ “We, and Searle, reject the Turing test as a sufficient condition for conscious intelligence. At one level our reasons for doing so are similar: we agree that it is also very important how the input-output function is achieved; it is important that the right sorts of things be going on inside

La crítica de ellos hacia Searle se centra en que este último incursiona en ámbitos que son imposibles de explorar de manera científico-empírica; la dimensión de lo semántico, si bien puede ser diagramada en base a criterios formales y ligados a lo sintáctico, pertenece al ámbito de la comprensión subjetiva, del reconocimiento consciente de la significación de un término o de un enunciado. Por otra parte, los Churchland mantienen un modelo de investigación de la conexión entre fenómenos físicos (cerebrales, neuronales) y fenómenos mentales (conscientes, subjetivos) que se acerca al behaviorismo aplicado a la IA. Su postura es un tanto más optimista ante la posibilidad futura de que las máquinas (robots) puedan realizar actividades más complejas cercanas a una intencionalidad consciente; Searle niega esta posibilidad.

Recapitulando, los dos ejemplos planteados tienen la utilidad de mostrar la problemática que fija en la relación constitución de la persona e identidad de la persona.

Volviendo a Baker, su tesis acerca de esta relación es que la constitución no es lo mismo que la identidad, sosteniendo, de esta forma, una crítica fuerte al materialismo mereológico y al reduccionismo naturalista (en sentido fuerte, o débil).

En el argumento del gemelo zombi de Chalmers, la similitud o igualdad de constitución física, y la igualdad de ciertas condiciones externas, no implican la emergencia (en realidad, Chalmers utiliza el concepto de superveniencia) de iguales propiedades mentales: en uno hay experiencia auto-consciente (es

the artificial machine. At another level, our reasons are quite different.

Searle bases his position on commonsense intuitions about the presence or absence of semantic content.

We base ours on the specific behavioral failures of the classical SM machines and on the specific virtues of machines with a more brainlike architecture.

These contrasts show that certain computational strategies have vast and decisive advantages over others where typical cognitive tasks are concerned, advantages that are empirically inescapable.” CHURCHLAND, P y CHURCHLAND, P.S. (jan/1990): 37.

persona), y en el gemelo zombi, no. Hay que recordar que el ejemplo de Chalmers: 1) va dirigido a negar la implicación de idénticos fenómenos conscientes a partir de idénticos constitutivos físicos, y que utiliza el concepto de superveniencia, el cual Baker rechaza, a favor de el de emergencia; 2) es utilizado como *posibilidad* lógica, situación contra-fáctica en algún mundo *lógicamente* posible. Igualmente, puede servir como argumento al planteo de Baker de que la constitución no determina la identidad personal, si bien esta última emerge de la primera.

El experimento de la habitación china de Searle, a su vez, puede servir de ejemplo para defender la tesis de Baker en referencia a que la persona humana – como entidad irreductible- emerge de su constitutivo orgánico y, por lo tanto, está íntimamente conectado al el mismo (tal vez no sea “conexión” el mejor término): la persona es una entidad encarnada, in-corporada. Esto no hace a la persona dependiente o determinada por tal o cual cuerpo en especial, pero no puede estar des-corporizada.

¿Qué significa esto último? Por un lado, llevando este tema las IA (Inteligencias Artificiales), se puede deducir la imposibilidad de que una estructura orgánica artificial pueda generar (hacer emerger) una persona, con su propiedad esencial de tener capacidad de perspectiva de primera persona. Por otro lado, si esta capacidad esencial ejemplificada en un individuo determinado (en un Yo) no está atada a *un* cuerpo en especial, se puede deducir la posibilidad (por lo menos, lógica, pero tal vez, natural) de que en un futuro se pueda producir tal estructura orgánica artificial (de cualquier material adecuado para estos fines), con funciones complejas programadas, que permitan generar una capacidad de experiencia subjetiva autoconsciente que persista a través del tiempo como auto-atribuida al mismo sujeto de experiencia (una persona).

Todo esto, está muy lejos, si es que es posible, de realizarse. Baker, al respecto, reafirma –desde temprano en su obra- la incapacidad, por lo menos

actual, de las máquinas para poder tener algo así como experiencia de sí misma, aunque de su mismo trabajo se puede inferir una apertura moderada ante la posibilidad lejana.

“Hay numerosas objeciones contra la inteligencia artificial: las computadoras no tienen intereses naturales; no están propiamente encarnadas (o incorporadas); no pueden mantener ambigüedades de diferentes clases (...). Aunque, tales objeciones de inadecuación, han sido planteadas y refutadas fervorosamente, hay una profunda y equilibrada deficiencia que aún no ha sido notada. Sin negar que estos modelos de inteligencia artificial puedan ser útiles para hipótesis sugestivas de los psicólogos y neurofisiólogos, debo argumentar que hay una radical limitación para aplicar tales modelos a la inteligencia humana. Y esta limitación es, exactamente, la razón por la cual las computadoras no pueden actuar.”¹⁷⁷

El argumento de Baker de que las máquinas no pueden actuar intencionadamente se funda en la carencia de la propiedad disposicional esencial de una persona, la perspectiva de primera persona. Es aquí que radica la incapacidad de transformar a las IA en personas (robots-humanos en sentido estricto, y no humanoides).

“Mi argumento, acerca de que las máquinas no pueden actuar, es absolutamente simple. Y es así:

P1: Para ser un agente, una entidad debe ser capaz de formular intenciones.

¹⁷⁷ “There are numerous claims against artificial intelligence: computers have no natural interests; they are not properly embodied; they cannot handle ambiguities of various kinds (...). Although such claims of inadequacy have been mounted and rebutted with fervor, there is an equally profound deficiency that has not been noticed at all. Without denying that artificial models of intelligence may be useful for suggesting hypotheses to psychologists and neurophysiologists, I shall argue that there is a radical limitation to applying such models to human intelligence. And its limitation is exactly the reason why computers can't act.” BAKER (apr/1981): 157.

P2: Para formular intenciones, una entidad debe tener una irreductible perspectiva de primera persona.

P3: Las máquinas carecen de una irreductible perspectiva de primera persona.

C: Entonces, las máquinas no son agentes.”¹⁷⁸

Ahora bien, como se ha visto, desde el punto de vista de la posibilidad lógica no existe ninguna contradicción en plantear, que en algún mundo posible, se de que a partir de una estructura orgánica artificial se permita tener capacidad de perspectiva de primera persona. Pero, la palabra permitir no es lo mismo que generar, o emerger. En esta última asumimos la idea de que, evolutivamente – gradualmente-, surge algo nuevo; y tal tipo de transformación las máquinas no lo pueden hacer.

¹⁷⁸“My argument that machines cannot act is extremely simply. It goes like this: P1: In order to be an agent, an entity must be able to formulate intentions. P2: In order to formulate intentions, an entity must have an irreducible first-person perspective. P3: Machines lack an irreducible first-person perspective. C: Therefore, machines are not agents.” Ibid.

CAPÍTULO VII

El abordaje de la Persona por parte de Van Inwagen y Olson. El animalismo como respuesta al dualismo y al psicologismo

Como se ha visto, gran parte de las discusiones actuales sobre el problema de la persona humana, tienen como punto de arranque el enfoque de Locke y las consecuencias que son extraídas del mismo.

Peter Van Inwagen (2007) no es ajeno a ello, y su perspectiva, que se incluye dentro del denominado animalismo, es, antes que nada, materialista. Este materialismo: 1) no es reduccionista, o por lo menos, no en sentido estricto o radical; 2) huye del dualismo, ya sea de substancias, como de propiedades; 3) huye de cualquier materialismo o dualismo que invoque la lockeana idea de continuidad psicológica; 4) su materialismo, como él mismo dice, no es global, sino local¹⁷⁹, y referido especialmente, en este caso, a la persona humana. Van Inwagen es cristiano creyente, y como afirma más de una vez, cree en Dios y en las criaturas angélicas, por lo tanto, no es materialista global.

Este filósofo estadounidense dirige sus críticas a toda postura que vaya en contra de lo que podría denominarse un enfoque del sentido común. Particularmente, Lynne Baker (2007) también inicia su enfoque constitucionalista apelando a un marco teórico acorde al sentido común. ¿Ambos coinciden en su respuesta? No. Aunque, realmente, apelan ambos a una toma de posición distinta a la/s tradicional/es, p.e. dualismos, eliminativismos, materialismos modernos.

El objetivo final es el mismo, pero el marco y el enfoque son diferentes, y, hasta, podríamos decir, en ciertos puntos, incompatibles.

¹⁷⁹ VAN INWAGEN (2007): 206.

Van Inwagen realiza, así como Baker, una clarificación de lo real. Tal iniciativa es fundamental a la hora de definir si la persona está incluida en lo real, y siendo así, que categoría ontológica le corresponde. Baker, en más de una ocasión, dice que en la persona no hay, o que la persona no incluye, realidades inmateriales, y, en ese sentido, concuerda con Van Inwagen (pero más adelante se verá en qué sentido). Este último dice que la realidad está conformada por cosas o entidades¹⁸⁰, y entre ellas hay entidades concretas y entidades abstractas.

Las entidades concretas y abstractas tienden a ser distinguidas por la posesión o no de poder causal: lo concreto tiene poder causal, y lo abstracto carece de él. De cualquier manera, y aunque esto sea tema de discusión compleja, no conviene asumir la definición de la entidad abstracta en sentido negativo (en realidad, la definición de ninguna realidad). Sin embargo, Van Inwagen ofrece una distinción de las mismas en términos tradicionales: 1) lo que se denomina entidad concreta (no lo es por ser perceptible por los sentidos) es lo que comúnmente se denomina substancia; toda entidad concreta es una substancia o cosa individual –pero no necesariamente material.¹⁸¹; 2) lo que se llama entidad o cosa abstracta no es una substancia, es una relación, y ésta puede ser en forma de, o proposiciones, o propiedades, o relaciones propias.

Las proposiciones son cosas que pueden ser dichas (aseveradas). Las propiedades son cosas que pueden ser dichas de o sobre algo (sea verdadero o falso). Estas últimas no sólo se predicán, sino que se dan en la cosa referida: “Esto es blanco” dice Van Inwagen, es verdadero para la Casa Blanca o el Taj Mahal, pero no para la Torre Eiffel ni para la clave de Fa menor sostenido. Se puede decir que las propiedades se transforman en un puente entre el pensamiento y la realidad, ya que asumen en parte el papel de la proposición, pero a su vez, son

¹⁸⁰ “I use “thing” as the most general count-noun. Everything is a thing. A thing is anything that can be referred to by a third-person-singular pronoun.” (Ibid.: 199). Si un término significa algo que no refiere a nada, ese algo no existe, es un no-existente, y por tanto, fuera de la realidad ontológica. La primera forma de referencia es la tercera persona, que indica que hay algo real referido.

¹⁸¹ Van Inwagen reconoce, por creencia, la existencia de substancias inmateriales: Dios y los ángeles. (Ibid.: 199, 202, 206).

realidades que pertenecen –esencial o accidentalmente- a la substancia (entidad concreta). Claro está, en el texto de Van Inwagen no hay una distinción entre proposiciones mentales y lingüísticas, pero parece ser que el autor las relaciona con formas de pensamiento y expresión no absolutas. ¿Por qué? Porque al momento de distinguir entre proposiciones y propiedades, algo que remarca, más de una vez, respecto a estas últimas es que son como objetos platónicos: son abstractas, eternas, necesariamente existentes¹⁸², a tal punto que plantea que para que haya propiedades mentales no es necesario que haya algo que piense o sienta. Esto último lo dice dentro de lo que se llama posibilidad lógica; no es contradictorio que existan propiedades llamadas mentales (más adelante, aclaro por qué utilizo la palabra “llamadas”) y que no exista algo que piense o sienta, o que esté ausente toda capacidad consciente.

La idea de que las propiedades (como relaciones de 1 término¹⁸³) poseen las características de los *eidos* platónicos tiene que ver con su carácter universal – en la gran mayoría de los casos, ya que si alguna propiedad es particular, puede ser universal en cuanto a posibilidad lógica. Este carácter universal no implica que las propiedades sean entidades separadas (por eso no incluye esta característica en la lista) de las cosas, pero sí son predicadas de muchas substancias, y pertenecen o están en muchas substancias. Su enfoque es realista.

“Las propiedades típicas (y, en términos más generales, las relaciones típicas), tales como “blancura” y “sabiduría” y así como nuestro más complejo ejemplo testimonia, son universals, ya que, particularmente, una propiedad puede decirse con verdad de –o, para utilizar lenguajes más usuales, puede pertenecer a, ser tenida por, ser instanciada por, ser ejemplificada por- dos o más cosas.”¹⁸⁴

¹⁸² Ibid.: 210.

¹⁸³ Van Inwagen distingue las relaciones en: 1) proposiciones o relaciones de 0 término; 2) propiedades o relaciones de 1 término; y 3) relaciones propias o relaciones de 2 o más términos.

¹⁸⁴ “Typical properties (and, more generally, typical relations) are, as “whiteness” and “wisdom” and our more complicated example testify, universals, for, typically, a property can be said truly of –or, to use some more usual idioms, can belong to, be had by, be instantiated by, be exemplified by- two or more things.” Ibid.: 201.

La universalidad de la propiedad se ejemplifica (y en esto concuerda con Baker) en la substancia que está constituida de tal manera que permite generar esa propiedad. Digo “generar” y no “recibir”, ya que tendría, la segunda opción, un tinte demasiado platónico. Recordemos que Van Inwagen es un filósofo que aboga por un materialismo cuando se habla de seres humanos y, específicamente, de personas humanas.

La conexión entre concepto de la propiedad y la propiedad misma no deja de ser compleja: hay propiedades que poseen nombres propios y que el empleo de los mismos como referencia puede desarrollarse en términos de paronimia, p.e. “Él es sabio” o “Ella es sabia”, informa que él o ella participan de la sabiduría; lo mismo para blancura, justicia, velocidad, etc. Pero hay propiedades que no tienen nombres propios, p.e., dice el autor, “Ella es una de las hijas del 43avo Presidente de Estados Unidos”; a quién hacemos referencia –sea verdadero o no- ¿qué le adjudicamos?. Una propiedad, pero la misma no posee un nombre propio.

Igualmente, algunas dicen de o pertenecen a una sola cosa (como “La hija del 42avo Presidente de Estados Unidos”), y otras no dicen de ni pertenecen a ninguna cosa. Van Inwagen adopta una postura realista respecto a la relación pensamiento-lenguaje-realidad; él mismo dice ser más afín al platonismo (cierto tipo de platonismo) que al nominalismo o al aristotelismo. Este realismo implica que las propiedades –universales o particulares- son configurantes de las cosas, pero no constituyentes de las mismas; las propiedades (cualidades, figuras, caracteres, etc.) son abstractas. Para Van Inwagen, las propiedades no pueden ser ni tropos, ni universales inmanentes, pero tampoco otro tipo de realidades a las que tradicionalmente se hace referencia con nombres, que, según él, no tienen referente real; tal vez, sean meras formas vagas de nombrar modos de la substancia o propiedades de la misma, o relaciones.¹⁸⁵ La no referencia puede

¹⁸⁵ Tropos (*tropes*), superficies (*surfaces*), estados (*states*), entidades sociales (*social entities*), materia primera (*stuff*), son ejemplos de nombres que no hacen referencia a substancias, pero tal vez algún tipo de propiedad o de relación.

darse porque realmente no hay sustancias referidas, o porque no hay propiedades referidas, o porque se nombra un todo compuesto de partes (sustancias), no siendo el todo una sustancia.

Así, la realidad se compone de sustancias y relaciones. En cuanto a la persona humana, si es que es algo real, y parece que sí lo es, ya que no es un mero modo de nombrar una cosa, sino que tiene sentido el decir “Esto es una persona”¹⁸⁶, y si tiene sentido es porque lo que refiere es real. Eso real –la persona- es sustancia o es relación (propiedad); esta es la cuestión a resolver.

Recordemos que Baker define a la persona como una entidad substancial, irreductible. Ser persona no es una simple propiedad, ser persona es ser algo substancial, que esencialmente posee una propiedad: la capacidad de perspectiva de primera persona.

Veamos que dice Van Inwagen. ¿Qué soy Yo? Soy una sustancia, o sea existo en mí mismo y no existo en otra cosa, no soy un accidente, ni una propiedad, ni una relación. Pero cuando pregunto qué soy yo, pregunto qué es eso en mí o de mí que, pese a cambiar en mis propiedades y relaciones, pese a modificarse mi constitución física, aún así permanece incambiable. En otras palabras, me pregunto por las condiciones reales de identidad y persistencia de mí mismo, como persona.

El dualismo cartesiano y el dualismo de propiedades terminan estancados en la problemática de la relación entre entidades materiales extensas y entidades inmateriales subjetivas –sean sustancias, o propiedades. Así, el dualismo habla de cuerpo y alma, o de estados cerebrales y estados mentales, pero no puede dar cuenta del cómo de la relación causal entre estos. Al mismo tiempo, parece que

¹⁸⁶ Van Inwagen no es eliminativista respecto a la persona humana, aunque tampoco defiende la irreductibilidad ontológica de la misma. Por eso, responder si es sustancia o propiedad, es relevante. Pero de cualquier modo, “persona” no es un *flatus vocis*, es un nombre significativo, dice algo sobre lo real.

hay una disociación entre la continuidad física y mental. Pero ¿qué es la identidad personal? Si es la permanencia de ciertas propiedades físicas, siendo esto cierto, no explica cómo tenemos ciertas experiencias subjetivas o fenoménicas que atribuimos a uno mismo a través del tiempo; si es la permanencia de ciertas propiedades mentales, podemos caer en una forma de inmaterialismo personal platónico o un tipo de cartesianismo ortodoxo: Yo soy mi alma o mi mente.

En la idea de continuidad físico-orgánica como persistencia personal, nos encontramos con la célebre problemática que surge del enfoque de Locke. La continuidad vital de un organismo hace a la condición de persistencia del organismo humano (podríamos decir sin temor, la substancia o entidad concreta de Van Inwagen): si esta continuidad se interrumpe –lo suficiente- el organismo cesa de existir. La persistencia de la persona humana viene dada por la continuidad psicológica, que para Locke (y para toda la filosofía moderna) es la continuidad consciente: la conciencia, o el estado de conciencia, no es permanente, y aunque ciertas interrupciones cotidianas pueden desecharse como problemáticas, hay otras posibles que pueden provocar lo que se denomina “brecha temporal” en la continuidad psicológica, y por lo tanto, en la identidad personal diacrónica. ¿Cuál es el problema? Pues, que conceptualmente, frente a esa brecha temporal (estado de coma, amnesia, etc.) la persona cesa de existir, y se convierte en persona 1, la cual se distingue de la persona que comienza a existir luego de la interrupción (si es que hay un luego), y sería la persona 2. Por otro lado, no conceptualmente, sino subjetivamente, uno se siente como el mismo Yo, no está disociado, inclusive en situaciones de amnesia total, se puede volver a recordar experiencias pasadas anteriores al evento. No somos dos personas en un cuerpo, somos la misma persona.

En la idea de continuidad mental, como dije antes, debemos asumir cierta postura cercana al inmaterialismo o al espiritualismo respecto a la persona humana, ya que la continuidad mental vendría dada por condiciones que se entienden como incambiables o permanentes durante el transcurso de vida mental.

La continuidad físico-orgánica (y en este enfoque se incluiría también a la psicológica) no determina la continuidad mental o anímica. Como hemos visto, tradicionalmente hubo posturas de este estilo, más o menos moderadas: Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Jean Buridan, René Descartes, y, actualmente, dice Van Inwagen, filósofos como Richard Swinburne

Van Inwagen, en este punto, dirige su crítica contra lo que considera una contradicción teórica, la pretendida asimilación de la idea de continuidad psicológica de fuente lockeana por parte del materialismo. Según él, no se puede ser materialista local (respecto a la persona humana) si se acepta este postulado lockeano. Sydney Shoemaker, entre otros investigadores, entiende lo contrario.

*** El problema de la transferencia de estados cerebrales.**

Una forma de expresar la convicción sobre la continuidad psicológica como condición necesaria y suficiente de la identidad personal diacrónica, es, en Shoemaker, la afirmación de la posibilidad lógica de la transferencia de información de estados cerebrales entre dos cerebros, partiendo de la base que el centro de información mental está alojado en el cerebro (para un materialista no hay duda de esto), y asumiendo que se mantiene una continuidad psicológica (personal) entre los dos momentos: el momento del cerebro 1 (o cerebro donante de información) y el momento del cerebro 2 (o cerebro recipiente de información). La idea de Shoemaker es que puede haber identidad personal diacrónica en un proceso de transferencia de información de estados cerebrales de un cuerpo a otro.

Veamos el experimento mental que propone:

“Imagina una sociedad en la cual ...diariamente, una persona va al hospital para un “cambio de cuerpo”. Este consiste en una transferencia de la totalidad de sus estados cerebrales al cerebro de [un duplicado

artificial de su cuerpo]. Al final del procedimiento, el cuerpo original es incinerado... Todas las prácticas sociales de esta sociedad presuponen que en tal procedimiento se preserva a la persona. El estado cerebral recipiente es visto como poseedor del estado cerebral donante, [y] así como estar casado con la cónyuge del donante... Si se sabe que el estado cerebral donante ha cometido un crimen, todos asumirán que el estado cerebral recipiente debe ser castigado por ello.

... Si analizamos tal sociedad, creo que habría fuertes indicios para decir que lo que para ellos significa “persona” es tal que en el proceso de transferencia de estados cerebrales hay persistencia de la persona (...).¹⁸⁷

Así, hay identidad entre el estado cerebral donante y el estado cerebral recipiente para que haya mantenimiento identidad personal a través del tiempo y de los cuerpos.

Tal afirmación es contra-intuitiva (o contra el sentido común), y eso lo acepta el mismo Shoemaker, pero aplicando la posibilidad lógica (recurso que Van Inwagen lo encuentra demasiado confuso) se puede ver que no hay contradicción posible en esa afirmación. Es más, el mismo autor asume que hay muchos filósofos que optarían por responder que, ante esta transferencia de estados cerebrales, el resultado sería la aniquilación de la persona original y la creación de un duplicado psicológico de la misma; pero él defiende la de la preservación de la persona.

¹⁸⁷“Imagine a society in which... periodically a person goes into the hospital for a “body-change”. This consists in his total brain-state being transferred to the brain of [an artificial duplicate of his body]. At the end of the procedure the original body is incinerated... All of the social practices of the society presuppose that the procedure is person-preserving. The brain-state recipient is regarded as owning the property of the brain-state donor, [and] as being married to the donor’s spouse... If it is found that the brain-state donor had committed a crime, everyone regards it as just that the brain-state recipient should be punished for it.

... If we confronted such a society, there would, I think, be a very strong case for saying that what they mean by “person” is such that the brain-state-transfer procedure is person preserving (...).” Cf Shoemaker, S. y Swinburne, R.: “Personal Identity” (Oxford: Basil Blackwell, 1984), 108-110, en VAN INWAGEN (1997): 305-306.

La influencia de Locke en la tesis de Shoemaker es fuerte: 1) la identificación de la continuidad psicológica con la condición de identidad personal; 2) el empleo de experimentos mentales similares: la información de estados cerebrales provenientes del cerebro donante de un ladrón transferidos a un cerebro recipiente de una persona inocente (antes de la transferencia), en Shoemaker; y el ejemplo del príncipe y el zapatero, en Locke¹⁸⁸.

La crítica de Van Inwagen va dirigida a estos puntos:

- 1) La incoherencia –no en sentido lógico, sino en cuanto forma contra-intuitiva- de la tesis planteada por Shoemaker. No es más posible o esperable cierta transferencia de estados cerebrales, de un cuerpo a otro, a manera de una transferencia “vía fax” o “vía carta”, que lo que puede ser una fábula mítica como la de Pigmalión y Galatea, o la metamorfosis de Dafne, ya que al menos hay continuidad física en estos ejemplos¹⁸⁹ (hablamos de metamorfosis y no de transferencia).
- 2) El bajo empleo de conocimientos provenientes de la ciencia natural –concretamente, la biología. Esto surge, según Van Inwagen, de la fuerte analogía empleada entre el cerebro humano y una computadora, y entre la información proveniente de estados cerebrales y la información almacenada en un disco de computadora. En sí, en el cerebro no hay, claramente, algo así como un espacio vacío para ser llenado con información; no hay algo como si oficiara de disco vacío, o libro en blanco. El cerebro humano es complejo y no posee un centro de información específico (una tarjeta madre).
- 3) El cerebro humano no es un cuerpo estático, sino que es parte integral de un organismo vivo, por lo cual crece, se modifica, cambia, evoluciona – desde un cerebro de niño hasta un cerebro de adulto. Por lo tanto, a) un

¹⁸⁸ LOCKE, J. (1999): XXVII, 17.

¹⁸⁹VAN INWAGEN (1997): 306.

cerebro recipiente en sí mismo (colocado en una cubeta) no podría generar evolutivamente su propia complejidad funcional; b) tampoco tendría el aporte fundamental de la interacción social que permite generar y madurar capacidades adaptativas y creativas propias del ser humano, p.e. el lenguaje, la locomoción, la capacidad de abstracción, etc.

- 4) Según (3), el cerebro no es estático, por lo tanto, el recipiente, mientras recibe la información transferida, va cambiando en sí mismo, y va generando información distinta a la que pertenece al cerebro donante.
- 5) La misma transferencia de información de un cerebro a otro implica un proceso temporal que se entiende debe ser extenso. No es posible –dentro de lo posible- una transferencia instantánea o de corta duración, ya que la información original fue producida a través del tiempo, necesitó un proceso de maduración y activación asociado con el cuerpo como un todo y con el mundo exterior.

En otras palabras, para Van Inwagen, tal situación posible generaría nada más que un simulacro de los estados cerebrales originales en el cerebro recipiente, el cual sería algo así como un “disco vacío” o un espacio ocupado con “manchas indelebles y aleatorias”¹⁹⁰. Podemos recordar el ejemplo utilizado por David Chalmers acerca del “gemelo zombi” (en este trabajo: 3.1.1.) y sus consecuencias. El proceso de transferencia de estados cerebrales de un cuerpo a otro no llevaría a continuidad psicológica e identidad personal diacrónica, sino a un simulacro de persona respecto al original que ya no existe.

¹⁹⁰ “Why suppose that there is any possible world in which the brain of anything grown from human DNA in a tank is capable of being the recipient of anything like the information stored in your or my brain? Maybe the brain of such a thing would be a brain only in terms of gross anatomy. Maybe it would not be at all analogous to a book with blank pages ready to be overwritten. Maybe it would be like a book with pages covered with random and indelible splotches or (...)” Ibid.: 307.

*El problema de la negación del principio de in-discernibilidad de los idénticos.

Al mismo tiempo, el intento del materialismo por asumir la validez de la tesis de la continuidad psicológica –defendida por Locke, y en la actualidad, por Shoemaker– conduce, según Van Inwagen, a la negación de un principio fundamental: cuando se asume la identidad entre dos cosas, sus propiedades son absolutamente compartidas. Esta es la llamada Ley de Leibniz (o conversión de la misma).

Van Inwagen aplica esta ley al planteo de Shoemaker, y extrae conclusión contradictoria en sí misma. Para entenderlo, hay que tomar en cuenta la relevancia de la creencia del sujeto que está siendo consciente del proceso temporal: hay un sujeto x en t1 y hay un sujeto y en t2. Según Shoemaker, si poseen la misma información de sus estados cerebrales, son idénticos, como personas. Pero, ¿qué sucede con el organismo ya que éste cambia? Nuevamente, es relevante el punto de vista del sujeto consciente que se asume como Yo en t1 o en t2.

“Por ejemplo, tú estás aquí y ahora, y el objeto físico que serás, luego que la información circule de un cerebro a otro, ahora está allá –y cada uno está en solo uno de dos lugares, y no simultáneamente en ambos. Si tú eres este organismo en t1 y serás aquel organismo allá y luego en t2, entonces, en t2, (la persona que es) aquel organismo allá, por aplicación de la Ley de Leibniz, será capaz de decir con verdad, “En t1 realmente Yo estuve aquí, y este no es el caso de que en t1 Yo estuve realmente aquí”.”¹⁹¹

El problema radica en la identificación entre el sujeto consciente (la persona, el Yo) y el organismo –entre la persona humana y el organismo humano; cuestión asumida por todo aquel que se afirme como materialista. Pero, al mismo tiempo, la aceptación de la continuidad psicológica (ejemplificada por el

¹⁹¹ Ibid.: 310-311.

experimento mental de Shoemaker como lógicamente posible) lleva inevitablemente a una conclusión contradictoria: “En *t1* has estado ahí, y no es cierto que en *t1* has estado ahí”.

En *t1* yo soy en este organismo, y yo estoy aquí ocupando un espacio. En *t2* (luego de la transferencia de información mental, o sea, de estados cerebrales) yo estoy aquí ocupando el mismo espacio. Siendo materialista asumo que soy un organismo humano, sea en *t1* o en *t2*, pero en *t2* ya no soy el mismo organismo que en *t1* aunque con la misma información cerebral transferida. Por lo tanto, Yo sigo siendo el mismo (por continuidad psicológica), pero en organismos distintos. Conclusión: En *t1* Yo estoy aquí, pero en *t1* Yo no estoy aquí en ese espacio.

En parte, la solución dada por Shoemaker a este dilema consiste en afirmar la no identidad de la persona humana con el organismo humano (como se deduce de su planteo), pero asimismo, para salir de este embrollo, dice que la persona humana comparte con el ser humano (u organismo humano) el mismo espacio y las mismas propiedades a-históricas (intemporales).¹⁹² Ahora, ¿compartir el mismo espacio y las mismas propiedades esenciales no es lo mismo que identificar uno con el otro?. Nuevamente, y estoy de acuerdo con Van Inwagen, el problema es el empleo de la tesis lockeana de la continuidad psicológica (ligada a estados cerebrales informativos) como condición de identidad y persistencia de la persona humana, y, así oscilar entre un materialismo asumido y un dualismo de propiedades.

Este problema –y siempre dentro del marco teórico materialista- tiene solución retomando la tesis materialista clásica de que la persona humana es idéntica al organismo humano. Yo *soy este* organismo, y no soy Yo *en este* organismo.

¹⁹² Ibid.: 311.

Retomando lo dicho, al principio, por el autor, lo que existe es o una substancia (cosa concreta) o una relación. En el caso de la persona humana deberíamos preguntarnos qué es, si una substancia o una relación (específicamente, una propiedad o un grupo de propiedades). Sabemos –si se es materialista local, como Van Inwagen) que el ser humano organismo humano es una substancia, y que (y aquí habla propiamente este autor) por creencia existen substancias inmateriales: Dios y los ángeles, pero nada más, por lo tanto, no hay espíritu ni alma humana, ni mente humana separada o separable del organismo. Pero, cuando yo digo Yo ¿a qué me refiero?. Intuitivamente, parece que Yo no soy mi organismo, soy algo más que persiste a través del tiempo y los cambios físicos. Si es así, qué es ese Yo (*Self*).

Cuando Shoemaker habla de la posibilidad de continuidad psicológica por transferencia de datos informativos de un cerebro a otro, manteniendo o preservando así la identidad personal, no habla de substancias, ni de propiedades, sino de eventos, ya que los estados cerebrales son eventos ocasionados por la actividad cerebral. Y este es otro problema para Van Inwagen, ¿qué son los eventos? El mismo dice que es de difícil respuesta, pero está claro que no son ni substancia ni relación de ningún término, sino situaciones dependientes de algo, producidas por algo, pero no algo en sí.

Es plausible que para Shoemaker los eventos cerebrales, entendidos como manifestaciones de actividades micro-físicas de las conexiones neuronales, supervienen en manifestaciones, que denominamos comúnmente, mentales o subjetivas, tales como el dolor, la alegría, la vergüenza, la ansiedad, etc., y, por supuesto, las manifestaciones de auto-conciencia. En consecuencia, la imposibilidad real de una transferencia de información total que admita suponer la identidad orgánica, sea simplemente cerebral o de la totalidad del ser humano, lleva a concluir una desviación del materialismo.

Se puede decir que tanto Van Inwagen, como Shoemaker, coinciden en ciertos puntos con la perspectiva constitucionalista de Baker. En principio, serían los siguientes:

Por parte de Peter van Inwagen:

- Defiende una postura materialista local respecto a la persona humana. Tal materialismo está incluido en una perspectiva naturalista.
- Defiende la individualidad de la substancia. No hay entidades concretas que sean universales.
- Defiende la universalidad (no trascendente) de las propiedades –sean categóricas o disposicionales.
- Defiende la ejemplificación (o individuación) de estas propiedades en las substancias.
- Niega todo tipo de dualismo, así como de materialismos reductivistas extremos (eliminativismo).

En cuanto a Sydney Shoemaker:

- Defiende una postura materialista respecto a la persona humana.
- Defiende la individualidad de la substancia. No hay entidades concretas que sean universales.
- Defiende cierta dignidad ontológica de la persona respecto al organismo. Postura sustentada en la confrontación de condiciones de persistencia.

- La identidad personal no es igual a la constitución orgánica del ser humano.¹⁹³ Postura sustentada en la confrontación de condiciones de persistencia.

El punto (4) respecto a Shoemaker –y en relación al la lectura que hace Zimmerman sobre él (ver nota al pie), se puede ver un acuerdo con Baker en cuanto a la distinción de niveles ontológicos en orden de subordinación, específicamente hablando de la persona humana. Sin embargo, la distinción de Shoemaker es más exhaustiva, y, además, parece ser que, si bien concuerda con Baker en la novedad y unicidad ontológica de la persona humana, él continúa hablando de estados mentales y de posibilidad transferencia de estados informativos cerebrales de un cuerpo a otro, y de continuidad psicológica a través del tiempo.

La posibilidad de que la persona continúe persistiendo siendo la misma en *t1* y *t2*, luego de la destrucción del cerebro o de un posible trasplante, indica la perspectiva materialista de Shoemaker la cual no es abandonada pero identificando a la persona con un cúmulo de información que configuran eventos asociados a la actividad cerebral, y a su vez separables del cerebro mismo. Los estados cerebrales son desde y en el cerebro, pero no necesariamente dependientes del cerebro (originario). Ahora, la pregunta sería ¿deben darse en un cerebro o pueden existir sin ninguno? Y asumiendo la segunda opción: ¿La idea de

¹⁹³ “Shoemaker mentions three things that he supposes are distinct from, while sharing a complete decomposition with, a human person such as myself: (1) the aggregate of matter that presently constitutes my body, but will soon become more and more widely scattered even though I will not; (2) the human organism or animal that was a fetus before Zimmerman-the-person ever existed, and that could perhaps continue to exist without me were my cerebrum destroyed or transplanted; and (3) my body, a thing that will still be around for some time after the organism dies, awaiting burial or cremation. The four of us have slightly different persistence conditions, and so must be distinct. But Shoemaker recognizes the force of what he calls the “Too Many Minds” objection to this multiplication of coincident objects; he agrees that “it is absurd to suppose that where I stand there are two [or more] different creatures having exactly similar mental lives.” Of the four of us, it had better be the person who has the mental states; and so Shoemaker is committed to the following thesis: (4) For every human person *x*, there is more than one coincident physical object *y* such that: *y* has no mental states, and *x* and *y* differ in their persistence conditions.” ZIMMERMAN (2009): 692-693.

propiedades a-históricas en la persona humana puede entenderse como una suerte de realismo platónico más fuerte que el del mismo Van Inwagen?

El enfoque de Shoemaker oscila entre un materialismo no reductivista – que le permita alejarse, sea del eliminativismo, o del dualismo, y una perspectiva cercana al constitucionalismo de Baker (aunque no igual, ni muy cercana) –que le permita alejarse del animalismo aparentemente defendido por Van Inwagen¹⁹⁴. Baker defiende la dignidad ontológica de la persona humana –por lo tanto se aleja del animalismo-, y, asimismo, reconoce la fuerte dependencia existencial de la persona respecto al organismo y al mundo exterior, pero no obliga a pensar que la persona es reductible al organismo, ni que es accidental, o una suerte de epifenómeno de lo orgánico. Si hay algo que identifica el enfoque de Shoemaker y Baker es la tesis de que constitución no es igual a identidad, pero, fundamentalmente, sólo en eso consiste su concordancia.

El animalismo de Van Inwagen radica en su visión de que las propiedades son cosas abstractas, por lo tanto, tanto las propiedades físicas (incluidas las cerebrales, neuronales, conductuales), como las denominadas propiedades mentales (incluidas la propiedades personales, como la perspectiva de primera persona, para Baker), son abstractas. ¿Qué significa esto? Bueno, que no son sustancias (ni materiales ni inmateriales). Se dicen y están en las sustancias. Sustancias inmateriales, al decir de Van Inwagen, solo hay (y admitido por creencia o fe, y no por constatación científica) dos tipos: Dios y los ángeles. Entonces, ¿cuál es la sustancia a la que pertenecen las propiedades mentales y/o personales? La mente y/o la persona. Pero, por lo visto no hay nada así, ni inmaterial, ni mucho menos, material.

¹⁹⁴ Según Van Inwagen, los materialistas “eclecticos” –como Shoemaker-, se equivocan al creer que pueden trabajar desde el materialismo, intentando especular sobre la persona humana, pero sin atenerse o atarse a marcos metafísicos. En otras palabras: intentar filosofar sin hacer filosofía. “In my view, the reason that there are materialists who accept a psychological-continuity account of our identity across time is that these materialists have supposed that they could philosophize about personal identity from a materialist perspective without troubling themselves with general, metaphysical questions concerning what kind of thesis materialism is and what its ramifications are.” VAN INWAGEN (1997): 318.

Se debe ver que en su argumento, él asume un dualismo de propiedades, para caer en un dualismo de sustancias, y para llegar, por el absurdo, a una conclusión contra-intuitiva: existe la mente y/o la persona, como algo distinto del organismo humano.¹⁹⁵

Por lo tanto, la distinción tradicional entre propiedades físicas y mentales, no es más que una distinción formal, de nuestro pensamiento y lenguaje. Las propiedades “mentales” dicen y pertenecen a la sustancia orgánica que soy yo; son propiedades que permiten realizar, al organismo, actividades tales como sentir, pensar, imaginar, reconocerse uno mismo, tener memoria, etc. Lo que llamamos Yo es un reconocimiento de mí mismo como persona, y la persona es una forma de llamar al organismo humano que soy; soy un ser humano, y por procedencia y sustrato evolutivo, soy un animal.

Al respecto, y desde el animalismo, Eric Olson define esta perspectiva así: “Cuando afirmo que somos animales, quiero decir que cada uno de nosotros es, numéricamente, idéntico al animal. Hay un cierto organismo humano, y ese organismo eres tú. Tú y eso son uno y lo mismo.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ Olson afirma que sólo la filosofía, puramente, aristotélica es la que ha asumido el carácter fundamentalmente orgánico del hombre, definiendo al alma humana como forma organizativa y actualizante del cuerpo potencialmente vital. Pero, creo que Olson no toma en consideración que en la misma obra de Aristóteles hay una perspectiva de lo que es esencialmente el hombre, ligada fundamentalmente a un aspecto del alma (el intelecto) que permite desarrollar capacidades, diríamos, propiamente mentales, separables de propiedades y estados orgánicos. Aunque, sí es verdad que el aristotelismo es como una suerte de oasis naturalista dentro de la metafísica occidental, inclusive, seguidores suyos, como el escolástico Tomás de Aquino –en ese eclecticismo entre ortodoxia católica, aristotelismo platonizante y averroísmo- han oscilado en lo que Olson entiende como enfoques contradictorios. En el caso del Aquinate, su concepción del alma humana oscila entre la idea de forma del cuerpo humano, y la idea de sustancia incompleta necesitada de la resurrección del cuerpo para rescatar a la persona humana. Josef Quitterer (2010): 177, refiriéndose a la crítica de Olson dice lo siguiente: “That Thomas Aquinas posits the disembodied existence of the soul in the period between death and resurrection is regarded as clear evidence for a residual substance dualism in his conception of the mind-body relationship. The hylomorphic account of the soul is labeled “compound dualism” or is characterized as a “hybrid of immaterialism and Animalism””.

¹⁹⁶“When I say that we are animals, I mean that each of us is numerically identical with an animal. There is a certain human organism, and that organism is you. You and it are one and the same.” OLSON (2003): 318.

Olson analiza la contradicción de ciertos materialistas que reniegan del enfoque animalista respecto a la persona humana. Esta contradicción sería generada por el doble sentido atribuido a “Esto es un animal” cuando se hace referencia a un ser humano. Primer sentido: Esto es un animal en sentido estricto; segundo sentido: Esto es un animal, pero no es idéntico al animal. Este último sentido es el que emplean algunos materialistas, y terminan afirmando una cosa y su contrario: las personas somos y no somos animales (o sea, organismos). Olson lo llama “extravagancia de vendedor” o “bombo de vendedor” (*salesman’s hype*), o como una exageración del cuentista. ¿Por qué afirmar y negar al mismo tiempo?

Esto lleva a Olson a separar al materialismo del animalismo: todo animalista es materialista (ya que el animal es algo material), pero no todo materialista es animalista. Estos últimos niegan la identidad entre la persona y el animal que es, o más aún, dicen que lo que ese algo es ser persona, y no estrictamente, ser animal. En esta línea de pensamiento se encontraría Lynne Baker y el constitucionalismo en general.

Para Olson, ser personas implica ser un animal (un organismo animal) con determinadas capacidades, o cualidades (los dualistas de propiedades podrían denominarlas, *qualias*) tales como, ser inteligente, racional, auto-consciente, moralmente responsable, con libre albedrío o libertad de decisión, etc. Pero no todo ser humano (organismo animal) es una persona, por ejemplo, un ser humano en estado vegetativo permanente donde las capacidades vitales se mantienen, pero no así las mentales, o el inicio de la vida del ser humano: el embrión humano o el feto humano¹⁹⁷. Así, se puede ver que las condiciones de persistencia de uno y de otro son diferentes, pero las del organismo humano son más extensivas que las de la persona humana; son continuas y no interrumpibles; si se interrumpe lo suficiente las condiciones vitales del organismo, este deja de existir, y con él

¹⁹⁷ Ibid.: 319. Ver, también, OLSON (mar/1997).

también la persona. *Ergo*, ser persona humana es ser un cierto tipo de ser humano, así como ser humano es ser un cierto tipo de ser animal.

De cualquier forma, Olson entiende que el animalismo es, a su entender, un término equívoco, si no se determina claramente su significación. Hay animalistas que entienden que la persona humana es un organismo animal, pero no totalmente, sino parcialmente. No hay en el ser persona condición necesaria de ser organismo animal, o inclusive, organismo biológico. Por un lado, está la discusión de si la persona para ser persona debe darse en un organismo animal, o puede darse en un cuerpo artificial de índole cibernética; es más, ¿un ser humano en el que son reemplazadas algunas partes de su cuerpo biológico por partes artificiales, ¿sigue siendo totalmente un organismo animal o no? (reedición del problema planteado con la paradoja escéptica del criterio relativo). Además, según algunos filósofos creyentes, la persona en sí no debe ser identificada con el ser humano, puede haber personas no humanas –pero eso sí, inorgánicas o inmateriales-, como Dios. Para el animalista no hay personas no humanas que sean orgánicas o materiales; dentro del mundo material (si es que existe uno de sustancias inmateriales) la persona es humana.

Es interesante la aclaración que hace Olson en cuanto a que, en nosotros, ser animales implica ser fundamentalmente animales; pero, ser fundamentalmente animales no implica ser únicamente animales, también, podemos ser personas, así como podemos ser filósofos, católicos, o americanos¹⁹⁸. También, somos objetos o cosas materiales. No hay contradicción entre ser animal y ser persona al mismo tiempo, pero en nosotros hay propiedades fundamentales que hacen al ser animal, y entonces somos fundamentalmente animales, y hay propiedades que no son fundamentales que hacen al ser persona, y entonces somos, pero no

¹⁹⁸ “We can certainly be more than "mere" animals in this sense, and yet still be animals. An animal can have properties other than being an animal, and which don't follow from its being an animal. (...)Animalism does not imply that we have a fixed, "animal" nature, or that we have only biological or naturalistic properties, or that we are no different, in any important way, from other animals. There may be a vast psychological and moral gulf between human animals and organisms of other species. We may be very special animals. But for all that we may be animals.” OLSON (2003): 321.

fundamentalmente, personas. Aunque, seguramente, ser persona es más valioso que ser americano o ser filósofo. Pero no puedo ser persona sin ser animal.

El problema para Olson, en gran parte, tiene su origen en cuál es la pregunta de la que partimos y que orienta nuestra investigación sobre el ser humano entendido como persona. Esta decisión ha generado y genera perspectivas diversas, desde el dualismo, pasando por el psicologismo y el materialismo, hasta arribar a la negación de nosotros mismos en el eliminativismo. Y esto es propio de la reflexión humana –hablemos de ciencia o no-, y no restringido a la filosofía occidental, ya que materialismos, dualismos y eliminativismos se encuentran en las filosofías orientales budistas, hinduistas, etc.

Según Olson, debemos partir y guiar nuestra reflexión por la pregunta fundamental: ¿qué tipo de cosa (o entidad) somos? La primera respuesta que debemos asumir, ya que es evidente, es que somos algo material, y que somos animales. Responder lo contrario, p.e. que somos algo inmaterial, incorpóreo o imperceptible, o que no somos organismos animales, sería contra-intuitivo (aunque lo intuitivo no implica, necesariamente, que sea verdadero, ni lo contra-intuitivo que sea falso, pero la intuición o el sentido común es un inicio importante para desarrollar un camino ordenado).

Sin embargo, muchos filósofos a través de la historia han partido de otra pregunta, olvidándose de comenzar respondiendo qué somos. Esta pregunta es algo así como ¿qué se necesita para que podamos persistir a través del tiempo?; la pregunta sobre la identidad diacrónica; la pregunta sobre las, necesarias y suficientes, condiciones de identidad y persistencia de nosotros, seamos lo que seamos, pero eso dependerá de la respuesta más factible a la pregunta principal.

Inclusive, como se ha visto al hablar de Van Inwagen y su crítica a Shoemaker, la respuesta a esta pregunta está determinada por la idea de continuidad sin interrupciones relevantes desde el comienzo de la existencia hasta

el final de la misma. Ahora, de qué tipo de existencia se habla cuando se habla de la persona humana; ¿una existencia orgánica o supra-orgánica (para no decir inorgánica, lo cual puede dar lugar a confusión con el término utilizado por la química)? Bueno, y esto tiende a derivar en una aporía ontológica como la relativa a la imposibilidad de que una cosa y sí misma vayan por caminos distintos: yo soy el animal que, en realidad, no soy; yo soy esto, pero esencialmente, soy otra cosa.

El problema del sí mismo en primera persona, y el sí mismo en tercera persona, en muchos casos lleva a situaciones como la de la co-existencia de varios seres en mí, p.e. soy un animal, soy un hombre, soy una persona, así como soy un docente, y soy un esposo. Olson ironiza al respecto cayendo en la cuenta de que su propia esposa, sin saberlo, es, por lo menos, bígama: está casada con él y con el animal que es.¹⁹⁹ El argumento del ser pensante que soy puede concluir hacia un lado u otro, ya que decir quién piensa, si el animal, el organismo, sólo el cerebro, o el yo inmaterial, es cuestión de en dónde se pone el foco.

Para Olson, los enfoques contrarios al animalismo tienden a caer en aporías difíciles de solucionar, propias del dualismo, o el psicologismo. El animalismo, (1) identifica a la persona humana con la propia naturaleza orgánica; (2) entiende al ser persona como un modo de ser del organismo humano; (3) mantiene a la persona en los límites del naturalismo evolucionista; (4) unifica el yo disperso de los demás enfoques, en un yo pasible de manifestarse y ser expresado en tercera persona.

Olson expone un argumento basado en nuestra capacidad de pensar:

“Tú eres el ser pensante que está sentado en tu silla. Se sigue de estas aparentemente trilladas observaciones, que eres un animal. En pocas palabras, el argumento es este:

- Hay un animal humano sentado en tu silla.

¹⁹⁹ Ibid.: 330.

- El animal humano sentado en tu silla está pensando. (Si lo deseas, cada animal humano sentado allí está pensando.)
- Tú eres el ser pensante sentado en tu silla. El único ser pensante sentado en tu silla no es otro más que tú mismo.

Entonces, tú eres este animal. Este animal es tú mismo. Y no hay nada especial en ti: todos somos animales.”²⁰⁰

Siendo válido este argumento, es lógicamente constatable que quien está sentado y pensando (ese Yo) es el mismo que el organismo que está sentado y pensando. No hay un Yo y un Él coexistentes, sino un solo Yo, el organismo que soy, el animal que soy.

Pero, poniéndose uno desde otro lugar, aunque sin distanciarse de una perspectiva naturalista, puede preguntarse, más allá de pensamientos, situaciones de lugar, emociones, expresiones, movimientos, etc., más allá de estos eventos, capacidades y propiedades, ¿qué es lo que me identifica a través del tiempo? ¿qué es lo que me hace ser persona, ser uno mismo a través del tiempo? Para algunos, como bien dice Olson, no es el constitutivo orgánico, ni el ambiente social y cultural, ni alguna entidad inmaterial separable.

²⁰⁰ Ibid.: 326.

CAPÍTULO VIII

Revisión de la posición de Baker a la luz de las críticas provenientes del materialismo y el animalismo. Análisis crítico de la relación constitución-identidad y del proceso emergente

La crítica de Eric Olson a los anti-animalistas gira en torno a cuestiones irresolubles si no es a partir de su misma perspectiva. Una de ellas es expuesta en el ejemplo del feto humano: Olson pregunta ¿he sido alguna vez un feto? Equivale a preguntarse si yo he sido *eso* alguna vez, y si eso he sido *yo* antes de ahora? Si ese feto de hace tantos años atrás=Yo, o ese feto ha sido la persona que soy ahora.

En el animalismo, la condición de persistencia e identidad del Yo viene dada por la continuidad vital del organismo, y el ser persona es un modo de ser del mismo, ejemplificada en ciertas capacidades orgánico-cerebrales que podemos llevara a cabo. Yo soy, fundamentalmente, un organismo, y no una persona (de lo contrario ¿qué sucede cuando alguien está en estado vegetativo?), por lo tanto, Yo he sido un feto, aunque no tenía desarrolladas las capacidades de pensamiento y auto-reflexión, pero era, como soy ahora y hasta el final de mi existencia, un organismo humano.

La perspectiva tradicional o *standard*, la cual es refutada también por el constitucionalismo, genera una brecha entre el ser humano pre-reflexivo y pre-auto-consciente, y el ser humano reflexivo y auto-consciente, o sea entre el feto y el neonato, y el adulto. Si ser persona consiste, ontológicamente, en tener esas capacidades actualizadas, entonces el feto humano no es una persona, y yo nunca he sido un feto. Las derivaciones de esta *standard view*, pueden ser una suerte de, o perspectiva terminal (donde el feto, como tal, cesa de existir para dar lugar a una nueva entidad: la persona o yo), o perspectiva de co-localización (donde el organismo

que era un feto sigue cambiando y sobrevive, al tiempo que surge un nuevo ser –la persona- la cual llena y supera el estadio anterior)²⁰¹. Ambas, dice Olson, son contra-intuitivas.

Baker, al negar esa perspectiva *standard*, también asume la necesidad de entender el proceso de cambio orgánico de un feto humano hasta un organismo adulto como una continuidad vital y un desenvolvimiento evolutivo de capacidades funcionales cada vez más complejas y propias del ser humano. Sin embargo, respecto a la persona humana, ella toma posición por una mirada más metafísica que la del animalismo. Baker le interesa responder qué es la persona humana en sentido ontológico, y cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para su persistencia a través del tiempo.

La persona humana es una substancia o cosa concreta (en términos de Van Inwagen) o, para Baker, una cosa de tipo primario. Esta, por ser una entidad de tipo primario, no es reducible a cosas de tipo secundario o terciario, etc. (p.e., en el caso de la persona humana, la constitución orgánica de huesos, carne, sangre, nervios, y, yendo al nivel micro-físico, células motoras, neuronales, moléculas, átomos, etc.). Tiene valor ontológico en sí misma; Baker, más de una vez, recalca el status de la persona humana: una ontología sin la persona humana, sería una ontología totalmente diferente a una ontología donde hay personas humanas. Esto vale, en sí, para toda cosa de tipo primario (un auto, un robot, una moneda, la luna, una planta, etc.), pero asumiendo la existencia de niveles ontológicos, la persona humana –por su condición esencial de existencia- es diferente a todo lo demás, inclusive al organismo o ser humano. ¿Esto significa que cae Baker en un dualismo solapado? No necesariamente (tal vez la línea demarcatoria sea muy fina, pero así son las teorías que buscan ir más allá en la comprensión de realidades fundamentales de nuestra vida).

²⁰¹ OLSON (mar/1997): 103.

De alguna forma, para responder al animalismo y sus críticas, Baker, sin olvidar uno de sus postulados –constitución no es igual a identidad-, busca resolver el problema repetidamente planteado por Olson respecto a la coexistencia de diferentes seres en el mismo tiempo y espacio, y hay que recordar que también Van Inwagen sumaba el contra-argumento de la imposibilidad de discernibilidad de los idénticos (o su complementario, la identidad de los discernibles). ¿Cómo es posible que uno mismo sea cuerpo, organismo vivo, animal, humano, y persona? ¿Qué soy yo? ¿Qué me identifica a través del tiempo?

Olson dice:

“Baker piensa que ella nunca fue un feto. Ni siquiera que fue una bebé en brazos, a no ser que fuera muy precoz: desde su perspectiva, ella comenzó a existir solamente cuando aparecieron “ciertas propiedades psicológicas complejas” que ella denomina “perspectiva de primera persona”. En este punto, el animal humano que alguna vez fue un feto y luego un niño, continúa existiendo, pero en lugar de convertirse en una persona, simplemente llegó a compartir su espacio y su materia con una persona numéricamente distinta de él. Me opongo a esta perspectiva por varias razones: por ejemplo, encuentro difícil de entender cómo, a pesar de tener todas las características biológicas adecuadas, podría dejar de ser un organismo; o cómo, a pesar de tener todas las características psicológicas adecuadas, o de algún modo todas las características físicas adecuadas, el organismo que me “constituye” podría dejar de ser una persona.”²⁰²

La crítica que realiza Olson a Baker parece descansar sobre una forma dualista de entender el problema. Lee en la postura de Baker una suerte de dualismo solapado, en el cual como bien dice, el organismo falla en su desenvolvimiento para poder llegar a ser una persona, más allá que logró –en edad

²⁰² OLSON (mar/1999): 162-163.

adulta- tener determinados caracteres físicos y psicológicos propios de la persona. Tal vez, Baker justamente encuentra que es en el organismo y por el organismo que el ser humano se convierte en una entidad nueva, la persona. Pero pienso que no hay una dicotomía ontológica en la idea de Baker respecto a la persona humana, ya que afirma que la constitución (el organismo biológico) no es igual a la identidad, o sea, que las condiciones últimas de identidad y persistencia de la persona no son físicas, ni sociales, ni psicológicas, sino profundamente mentales [personales].

El temor a caer en dualismos de cualquier tipo hace que tanto Olson como Van Inwagen, no puedan entender el planteo de Baker basado en la distinción tajante entre constitución e identidad. No hay identidad trascendente, sino identidad en la constitución, ya que la persona y su condición propia emergen de lo constitutivo, pero no se identifica con él ni con sus condiciones propias de persistencia.

Olson dice:

“Consideremos estas proposiciones:

1. Estoy preocupado.
2. Peso 150 libras.
3. Soy un animal humano.
4. Los animales humanos son primates.
5. Los animales humanos son sensibles.

Los cartesianos aceptan, sin problema, 1 y 4, y afirman que 2, 3 y 5, cuando son usadas en la forma cotidiana de expresar verdades, deben ser comprendidas de manera diferente. Baker acepta, sin problema, 1, 2 y 4, y afirma que 3 y 5 deben ser comprendidas de manera diferente, aunque no de igual manera que los cartesianos. (Por supuesto que no quiero

presuponer que la perspectiva de Baker es una versión del dualismo cartesiano).”²⁰³

Esto no implica que la perspectiva constitucionalista de Baker sea una versión dualista, pero lo sugiere, al decir que se concuerda en lo referente al no adjudicar el rasgo fundamental de lo que somos a la dimensión orgánica. Sin embargo, Baker toma en consideración, y no así los cartesianos ortodoxos, la unidad individua de la persona humana, y esto quiere decir que no somos un compuesto substancial, ni una dualidad de propiedades, sino una unidad nueva y única constituida por nuestro organismo en su desenvolvimiento evolutivo, y cuya condición de identidad y persistencia no superviene ni depende de ninguna condición no-personal o sub-personal.

Olson se pregunta por qué sería correcto decir, para Baker, que los perros sienten, pero no sería correcto decir que los seres humanos (animales humanos) sienten. Cuál es la diferencia, si es que la hay, y por qué no poder decir que el animal humano que soy, siente.

Según Baker, la emergencia de la propiedad disposicional de perspectiva de primera persona –la cual surge y se da en el organismo humano- lleva a generar una nueva entidad, la persona. Esta entidad es lo que esencialmente soy, y su propiedad (*primary-kind property*) es necesaria y suficiente para su persistencia, además de ser no derivable a su constituyente, aunque sí compartible. Esto último es fundamental, así, en sentido estricto, el animal humano no siente ni piensa, sino la persona que soy; en sentido amplio, el animal humano siente y piensa, por estar la persona constituida por lo orgánico.

Los puntos centrales de la respuesta de Baker a la crítica animalista son: 1) que la persona humana es una entidad nueva e irreductible; 2) que el organismo – el animal humano- no cesa de existir cuando emerge al persona (a partir de los dos

²⁰³ Ibid.: 163.

años de vida); 3) que no hay coexistencia de dos o más entidades irreductibles, ya que cuando emerge la persona, la única entidad irreductible en uno mismo es el ser persona, ser Yo mismo, aunque siga teniendo una constitución orgánica; 4) coexisten en mí varios niveles ontológicos, pero entitativamente, o substancialmente, soy una persona, y la condición necesaria de persistencia e identidad no es ya la continuidad vital, ni psicológica, sino la permanencia de la capacidad de ser auto-consciente.

Baker dice:

“A pesar de que la perspectiva constitucionalista no es una versión del enfoque de la continuidad psicológica, tal como es defendido por Olson, la perspectiva constitucionalista sostiene que lo que hace que una persona sea una persona son ciertas propiedades psicológicas complejas que llamo “perspectiva de primera persona”.²⁰⁴

Baker entiende a ese complejo de propiedades que es la perspectiva de primera persona, como un complejo psicológico. Anteriormente, aludí a propiedades psicológicas que no son propiedades esenciales al ser persona, en ese caso aludía a propiedades psicológicas de tercera persona, o propiedades de índole conductual y relacional. Baker, tal vez ambiguamente, toma a la perspectiva de primera persona como una propiedad psicológica, la cual es determinante del nivel de auto-conciencia; podría mejor se denominada propiedad mental o subjetiva, o tal vez, “yoica”.

Lo que distingue además a este complejo de propiedades psicológicas de otras, es el carácter de condición necesaria y suficiente para el ser persona. Esta necesidad, dice Baker, vale tanto para (1) la formulación *de dicto*, como (2) la

²⁰⁴ “Although the Constitution View is not a version of the psychological-continuity approach as Olson construes it, the Constitution View does hold that what makes a person a person are certain complex psychological properties that I call “the first-person perspective”. BAKER (mar/1999): 154.

formulación *de re*: (1) Necesariamente, si x es una persona, entonces x tiene propiedad de perspectiva de primera persona; y (2) Si x es una persona, entonces x, necesariamente, tiene propiedad de perspectiva de primera persona. La primera es necesaria por la definición, la segunda es necesaria en la realidad. La fortaleza de esta necesidad lógico-ontológica, Baker la muestra con un ejemplo diferente donde no se da la doble necesidad: en vez del ser persona, ser esposa. La formulación *de dicto* es necesaria (Necesariamente, si x es esposa, entonces está casada), pero la formulación *de re* no se cumple (Si x es esposa, entonces está necesariamente casada). En este caso, no hay una necesidad real de estar casada para ser x aunque sea una esposa.

Entonces, la refutación a la crítica de Olson se sostiene sobre algunos elementos: (a) la no identificación clara de la postura de Baker, confundiéndola con una materialista defensora de la continuidad psicológica; (b) la confusión entre necesidad *de dicto* y necesidad *de re*; pero además, (c) la formulación de argumentos que no son consistentes en sí mismos, y estos son: (c1) el argumento de la embriología; (c2) el argumento del sentido común; y (c3) el argumento de los “serios problemas filosóficos”.

El argumento (c1) está ligado indisolublemente al ámbito de lo biológico, y, específicamente, al embriológico. Para Baker, la embriología nada tiene que decir sobre las personas, sí sobre los embriones humanos. Se restringe al dominio del organismo humano, y nada dice sobre la identidad numérica entre el embrión y yo. Tomando en cuenta la perspectiva de Baker, la embriología investiga y da respuestas sobre el desarrollo embrionario donde se gesta el organismo y su desenvolvimiento como constitutivo de lo que en el futuro será una persona, pero definiendo a la persona en cuanto a su perspectiva de primera persona, no se puede decir que el embrión humano sea una persona, pero sí un organismo en gestación.

El argumento (c2) puede ser un poco más difícil de rebatir, sobre todo porque el sentido común es un término demasiado ambiguo y equívoco. Tanto Olson, como Van Inwagen, y como Baker apelan al sentido común, pero su sentido común les dice diferentes cosas. En este aspecto, la postura de Olson es convincente en cuanto a que el sentido común nos lleva a ver unidad e identidad diacrónica entre el animal humano y yo, yo soy esto, un organismo vivo. Por otra parte, Baker dice que en cierto sentido amplio puedo decir que yo soy esto por estar constituido de esto, pero en sentido estricto no soy esto, yo soy yo, esencialmente yo, una persona. Tomando en cuenta el ejemplo olsoniano del feto humano, dice que el sentido común en la corte inglesa del siglo XVII distinguía claramente la diferencia entre un feto y un adolescente, el último era sujeto de herencia, el primero no, porque no era todavía una persona.²⁰⁵ Ordinariamente, decimos que no es lo mismo un feto que un adolescente aunque ambos mantengan una continuidad biológica y vital, siendo en sí el mismo organismo, pero hay algo que los diferencia esencialmente, el ser persona.

En cuanto a (c3), Baker lo divide en cuatro sub-argumentos que se detienen en las consecuencias ontológicas que, según Olson, acarrea el modelo constitucionalista.

Según Olson, el modelo constitucionalista dice que:

1er problema: Somos seres materiales, pero no somos animales humanos. No somos miembros de la especie *Homo Sapiens*.

2do problema: La falta de certeza de que tú y yo somos personas. Si puedes ser indistinguible como persona respecto al organismo, pero sin ser un organismo en sí, podría suceder (posibilidad lógica) de que algo sea, psicológicamente, igual a una persona pero sin ser una persona, o sea, ser una pseudo-persona. La persona

²⁰⁵ Ibid.: 156-157.

entendida por Baker es como un pseudo-organismo, parece pero no lo es, entonces, también, podría parecer que somos personas pero no los somos.

3er problema: Yo pienso que soy una persona, y este animal también piensa, pero esto último es un error. ¿Cómo saber que no cometo el mismo error al decir que Yo pienso o que esta persona piensa?

4to problema: No es posible que este animal que me acompaña piense y hable inglés, a pesar de que sea un perfecto duplicado de lo que soy ahora.

Baker, entiende que estos cuatro problemas surgen por el malentendido general de Olson al interpretar confusamente la relación constitución-identidad. Claramente, en 2 y 4 lleva a suponer que Baker afirma la existencia de pseudo-entidades, o que el organismo acompaña a la persona, cuando en realidad, Baker plantea que la persona no es idéntica al organismo, pero está constituida por él, y que la persona es una entidad encarnada (*embodied*) y por lo tanto una entidad irreductible y natural.

1era reflexión a partir de la crítica animalista: La cuestión de la naturalización de la persona.

En este momento, cabe poner en discusión, el término que es utilizado, frecuentemente, por Baker para reafirmar la naturalización –pero no reducción material- de la persona humana. Dice que la persona está en un cuerpo (*embodied*). Este término “*embodied*” da lugar a diferentes traducciones, y, por qué no, interpretaciones (creo que no es simplemente un problema de traducción). (1) *embodied* significa incorporado, (2) *embodied* significa encarnado, (3) *embodied* significa corporizado, (4) *embodied* significa personificado.

Según (1) la persona estaría colocada o integrada al cuerpo (organismo), pero como algo extrínseco al mismo; parece ser un término más ligado a un dualismo residual. En (2) el significado lleva a doble confusión, por un lado, encarnado suena a demasiada naturalización, la persona se transforma en cuerpo, y por otro lado, la anterior lleva a la idea proveniente de la teología de la encarnación de la segunda persona divina; pero la persona no se transforma en cuerpo, sino que el organismo se transforma en persona según Baker. En (3) la significación parece similar a (2) pero menos radical. De cualquier forma, esta opción parece ser más cercana a la idea que propone Baker (un poco más adelante trataré este punto). En cuanto a (4), tal sentido lleva a una redundancia “la persona se personifica”; esta definición tiene que ver más con la individuación que con la unidad ontológica.

Si estar corporizada es al idea que mejor corresponde a la persona humana –en la perspectiva de Baker- tal idea no deja de ser problemática. Un animalista diría ¿por qué no decir que la persona humana es idéntica al organismo humano, al animal humano?²⁰⁶ Hablar de corporización lleva a confusiones dualistas; en vez de asumir una brecha entre el cuerpo y el alma, e identificar a la persona con el alma, se destaca la aproximación radical del cuerpo y la persona, lo que no deja de ser una aproximación. No hay integración total, hay contacto o conjunción.

Baker, más allá del término empleado, no piensa esto. La persona es el organismo en cuanto a estar constituida por él, pero no es idéntica al organismo, y, por lo tanto, no es el organismo –así como una estatua de mármol no es el mármol, o no es idéntica al mármol, pero sí está constituida de mármol. La persona humana está constituida de componentes orgánicos y materiales, pero no es el conjunto de esos componentes, es algo más propiamente única e irreductible. Pensemos en las implicancias morales y jurídicas a lo que esto lleva: ¿quién es

²⁰⁶ Nótese que entre los posibles sentidos de *embodied*, no aparece el término “corporeidad” (*bodiness*), ya que éste significaría, en este caso, que la persona es cuerpo, o es intrínsecamente corpórea. En corporeidad ya no hablamos de transformación o metamorfosis corpórea, sino de naturaleza corpórea. P.e., en la concepción antropológica de Tertuliano de Cartago –aunque tal naturaleza fuera dada por Dios.

responsable de sus actos? ¿quién es condenable o recompensable? ¿quién es libre de decidir?: la persona, o sea, quien posee desarrollada su capacidad de perspectiva de primera persona, y puede asumir como propios los actos que realiza, los deseos que tiene, puede así proyectarse, decidir, reflexionar, recordar, expresarse como dueño y responsable de sí mismo a través del tiempo.

El lenguaje utilizado en ciencia y filosofía debe ser lo más preciso posible, pero generalmente, el lenguaje mismo es limitante de nuestras ideas (por no decir nuestras mismas ideas). Aunque lejos de caer en una crítica insostenible de nuestro propio pensamiento y lenguaje, y queriendo asumir la existencia de alguna forma de pensamiento puramente objetivo que no existe, planteo la problemática subyacente en la idea de naturalización de la persona humana. ¿Cómo comprender esta naturalización?, más allá que surja de una defensa de la mirada del sentido común, sin embargo ya se puede ver que el sentido común “es el más común de los sentidos” pero no por eso es identificable por todos de la misma manera.

2da reflexión: El problema de la substancialidad de la persona.

Baker dice que la persona es una cosa de tipo primario (o ente de modo primario), significando que la persona es una entidad, ontológicamente, substancial, y por lo tanto, irreductible a ninguna realidad de tipo no-personal.

Van Inwagen llamaría a este tipo de realidad: substancia o cosa concreta. Parece ser que ambos –se puede incluir a Olson, también- entienden que la persona humana es substancial, no es un accidente, ni una relación, ni un evento. Ahora, el problema es cuando la noción de persona como substancia se acerca demasiado al de propiedad.

Van Inwagen, claramente, distingue –con ejemplos- lo que es una cosa concreta (substancia) y lo que es una cosa abstracta (p.e. propiedad). En cuanto a

la propiedad, este autor, la incluye dentro de las relaciones, pero es una relación de 1 término –no es una relación propia. La distinción nominal es clara entre lo concreto y lo abstracto, pero al intentar definir positivamente, sobre todo, lo abstracto, hay dificultades importantes, como el mismo autor acepta.

Baker substancializa a la persona, en el sentido de naturalizarla. Para esto acude a lo que nos compone (diría Van Inwagen) o nos constituye (según ella), el organismo animal. Sin el aspecto orgánico, corpóreo, biológico, la persona no existiría; no hay persona substancialmente inmaterial (por lo menos que la ciencia natural pueda constatar). La persona en su existencia es fuertemente dependiente del organismo, de su constituyente; pero, dice Baker, no de ese en concreto individual (es decir, mi cuerpo con estas características y sólo este), sino de algún organismo preparado evolutivamente para que surja la persona.

La ejemplificación permite entender esta idea. La persona –el ser persona– se ejemplifica en mi persona al instanciarse en mi organismo, en este organismo que asumo como mío desde el momento que soy persona. Parece dar vueltas en círculo. Soy yo porque mi organismo se adecua para ser yo, y este es mi organismo porque asumo que soy yo.

Ya Baker decía que la condición de identidad y persistencia de la persona no es informativa y es circular, y en eso no hay problema, ya que si fuera informativa y no circular diríamos que la persona es explicable en términos no personales o de tercera persona. La persona *es* porque posee la capacidad de tener perspectiva de primera persona, no hay más que decir, es la ejemplificación de esta perspectiva lo que hace al Yo mismo.

Esta propiedad es una capacidad, por lo tanto es disposición para, y no actividad en estado puro. Ser una disposición permite afirmar que esta propiedad existe en uno aún cuando no está activa, y, así, no dejar de ser personas. El tema es en cuanto al origen y al fin del ser persona.

Comenzamos a ser personas cuando se genera esta perspectiva de primera persona y se empieza a expresar en el lenguaje del niño de dos años. Antes hay un ser orgánico pero no hay persona en sentido estricto. Sin embargo, como se ha visto antes, Baker dice que como tal emergencia de la persona es evolutiva y gradual, esta generación no es abrupta ni espontánea. El feto y el neonato –así como especies cercanas al hombre- poseen la capacidad de perspectiva de primera persona en estado rudimentario. Este ser es consciente de lo que percibe afuera y dentro de sí, pero sin asumir todavía ese sí mismo (*self*). La auto-conciencia y la auto-referencialidad –atribuirse el ser sujeto de percepciones, acciones y decisiones a través del tiempo- es producto de una perspectiva de primera persona en estado robusto.

¿Es esta una distinción ontológica entre personas de primer y segundo grado? Sí, ontológicamente hablando (no necesariamente en sentido moral y jurídico), ya que las condiciones de persistencia de un tipo de perspectiva de primera persona y de otra, son distintas: en una es la conciencia y en otra es la auto-conciencia. La propiedad de tipo primario es diferente, entonces la entidad es diferente. En la categorización ontológica de Baker, nosotros seríamos: 1º) organismos humanos, constitutivamente hablando, siempre, desde la gestación hasta la muerte; 2º) personas en sentido amplio, con perspectiva rudimentaria de primera persona –desde la gestación hasta los dos años de nacido; 3º) personas en sentido estricto, con perspectiva robusta de primera persona –desde los dos años hasta la muerte. En este último nivel, puede haber interrupciones de la actividad de esta perspectiva, pero la disposición se mantiene; si así no fuera, la persona cesa de existir. En un uno y otro nivel personal, el organismo se mantiene como constituyente, es la base existencial y substancial del ser persona.

Cuando cesa de existir la persona, esta persona muere. Pero morir es la inactividad orgánica. ¿Cuándo decimos que alguien muere? Cuando cesan de funcionar sus órganos vitales fundamentales, no cuando cesa la capacidad de ser

auto-consciente. De ahí, se puede ver la importancia del organismo constituyente para la persona. Pero la persona no se identifica con el organismo, por lo que decía anteriormente, p.e. respecto de la muerte física u orgánica y la “muerte” personal.

Parecería que estamos en las fronteras de un dualismo solapado a punto de caer por la cornisa hacia la des-unidad del individuo humano. Sea cual sea la propuesta, que la persona sea substancia, o que sea propiedad de algo, el dualismo está ahí agazapado.

El problema que surge aquí es el de la unidad del individuo, la unidad de la substancia. ¿Qué quiere decir que soy un ser humano por constitución, pero esencialmente soy una persona humana? Baker lo explica mediante la distinción concluyente entre constitución e identidad, pero las dudas reaparecen, y así lo hacen saber los animalistas y materialistas.

CONCLUSIONES

El recorrido de elaboración de una concepción ontológica de la persona humana tiene su inicio en la discusión estrictamente teológica del período Patrístico Cristiano. Las intensas polémicas dialécticas y escritas, a veces sin aparente solución de acuerdo, llevaron a la determinación político-eclesiástica de establecer por vía conciliar la recta definición de los dogmas trinitario y cristológico, los cuales se sostenían sobre una cierta conceptualización de la persona divina y humana.

El sentido del recorrido histórico-conceptual que, desde el capítulo III en la 2ª parte, fue desarrollado en este trabajo viene dado por la relevancia del análisis sobre la persona humana que fue derivando en dos perspectivas, a veces contrapuestas en forma radical, otras veces armonizadas tensionalmente bajo la forma de posturas eclécticas: el monismo naturalista, y el dualismo de substancias y/o de propiedades.

Por lo tanto, la intención de este recorrido era demostrar los antecedentes de la actual discusión entre dualistas y monistas reduccionistas, quienes sostienen en sus perspectivas elementos conceptuales abordados en la ontología tradicional (antigua y medieval) y moderna.

La postura de Tertuliano aventura un monismo moderado, aplicando los conocimientos adquiridos en estudios filosóficos y médicos de la época; alma y cuerpo son sustancialmente iguales, se distinguen en cuanto a la densidad corpórea. Así, el alma y la carne en el hombre son realidades corpóreas que pueden conectarse entre sí. La crítica tertuliana se enfoca en el platonismo clásico y contemporáneo.

La noción de integridad personal se resuelve en esta perspectiva de tipo monista, aunque, al mismo tiempo, se mantiene fiel a la tradición en cuanto a la superioridad del alma respecto de la carne; la sutilidad psíquica es reservorio del soplo vital espiritual que nos configura y conduce hacia Dios.²⁰⁷

Este platonismo cuestionado por Tertuliano reaparece en san Agustín. La persona humana es a imagen y semejanza de la persona divina, y en la mente se dan, trinitariamente, las dimensiones personales fundamentales: la memoria de sí, la auto-percepción cognitiva, y la auto-afirmación caritativa. Estos, son propiedades fundamentales del ser personal para Agustín, y estas se dan y se expresan en el alma.²⁰⁸

La integridad cede espacio a la búsqueda de dignificación de la persona, la cual se encuentra en el alma en contacto con el espíritu divino que ilumina permanentemente a la mente humana.

Severino Boecio sostiene la tesis transmitida por generaciones durante la Edad Media, afirmando al mismo tiempo la integralidad y dignidad de la persona, aunque enmarcada en el esquema lógico aristotélico de la relación sustancia-accidente, y género-especie. Así, en la misma definición de persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, está presente la tensión entre integralidad y dignidad personal.²⁰⁹

Los teólogos medievales, como Duns Escoto y Tomás de Aquino, abordarán el problema de la dimensión personal humana desde el análisis y comentario partiendo de esta tesis boeciana. La exclusividad, la integralidad y unicidad, así como la persistencia de la persona serán aspectos que asumirán de ahí en adelante quienes tomaron en consideración este problema a responder: ¿qué es la persona?, ¿en qué consiste ser persona? Y ¿cuál es la relación entre la

²⁰⁷ Ver en este trabajo: III, A, 29-30.

²⁰⁸ Ver en este trabajo: III, B, 32-35.

²⁰⁹ Ver en este trabajo: III, C, 39.

dimensión personal del individuo y la dimensión físico-orgánica?; elementos presentes ya en la definición boeciana.

De esta forma, se puede decir que se han configurado dos vertientes de las cuales se nutrió y maduró el pensamiento medieval respecto al problema de la persona: 1) una vertiente transmitida por san Agustín y comentaristas posteriores (agustinianos y/o agustinizantes) que ahonda en el aspecto personal (y trinitario) de Dios y del Hombre (como imagen), y su misma relación personal; 2) una vertiente de carácter más filosófico (aunque no por esto menos cristiana) promovida por Boecio y su reflexión acerca del carácter específico de la persona humana (sin descuidar, por supuesto cuestiones acerca de la Trinidad divina). Estas vertientes no fueron contrapuestas sino complementarias.

La lectura boeciana ahonda en la especificidad substancial de la persona, sin referirse abiertamente a la relacionalidad especular del alma humana respecto a Dios. El hombre es unidad substancial individua de carácter racional. Medievales y modernos posteriores acusaron la influencia de tal definición y buscaron dar respuesta a problemas derivados de la misma, tal como el problema de la unidad substancial, la relación cuerpo-alma, el sujeto de racionalidad, la naturaleza de lo racional, etc.

Ockham, Buridan y Oresme -en el siglo XIV-, transitaron el camino de discusión y depuración de categorías platonizantes en la investigación sobre la naturaleza de la persona humana. El rechazo al universal extramental y a la unidad substancial del intelecto humano (crítica a la idea de intelecto agente externo al individuo) pretendió defender radicalmente la tesis aristotélica de la unidad substancial del individuo, única realidad subsistente fuera del ámbito de la mente.

Es así que, unos siglos después, la tesis lockeana sobre la persona humana expresa mucho de los avances científicos en su época e intenta tomarlos en consideración: la Física explica la naturaleza corpórea desde una perspectiva

predominantemente mereológica y mecánica. Asimismo, persiste en la lectura lockeana, junto a esta perspectiva mereológica de lo corpóreo y orgánico, una reminiscencia de la noción de substancia del período medieval.²¹⁰

El problema que se inicia a partir de las posturas de Locke y de Descartes va a ser el de compaginar las dos lecturas ontológicas sobre la realidad – la físico-mecánica, y la metafísico substancialista- en cuanto a la determinación de lo que hace ser a la persona humana.

Este problema, entiendo que se ha mantenido hasta la actualidad; si bien, a veces, se lo quiere ocultar o suprimir bajo el efecto del impacto científico experimental, y sus limitados avances al respecto en el campo de la neurobiología. Las preguntas de fondo persisten: ¿qué es en sí una persona?, ¿ser persona es ser algo?. Responder de una u otra forma a estas preguntas implica, necesariamente, hacerse cargo de las consecuencias teóricas y prácticas que conllevan.

La discusión tradicional materialismo-dualismo se ha complejizado al surgir tesis sintetizadoras y críticas, como la perspectiva constitucionalista de Baker.²¹¹ También, el animalismo en sus diferentes expresiones, u otros tipos de naturalismo no reduccionista han aportado a esta búsqueda de síntesis explicativa sobre la persona.

La pretensión de Lynne Rudder Baker, desde mediados de los años '80, por reunir las exigencias heredadas desde hace siglos, hace que oscile conscientemente entre un naturalismo demasiado cercano a una interpretación reduccionista y una ontología tradicional fuertemente conectada con la lectura provista, por ejemplo, por la perspectiva metafísica clásica, con la cual se busca dar cuenta de la unidad personal y de lo que hace digna a la persona como entidad

²¹⁰ Esta situación no va a ser sólo identificable en Locke, sino en otros modernos, incluido Descartes. Ver en este trabajo: IV, 58-59.

²¹¹ Perspectiva que rompe con la tradición moderna dualista y con la tradición científico-reduccionista. Para ello, sin embargo, apela a fundamentos propios de estas posturas (defensa de la integralidad personal, defensa de la dignidad e irreductibilidad personal), y a conceptos elaborados por pensadores clásicos (Aristóteles, Duns Escoto, Tomás de Aquino, John Locke).

única en la creación, y con capacidad para asemejarse desproporcionalmente al Creador.

Por consiguiente, la perspectiva constitucionalista presenta ciertas afirmaciones que son útiles para la identificación de la persona humana como un ente único, digno, y distinto. Junto a ésto, busca dar respuesta al problema de la identidad personal en un sentido diacrónico; bajo qué realidad se afirma la continuidad personal; continuidad auto-percibida por la misma razón que hace que una persona sea una persona –según Baker –la capacidad de tener perspectiva de primera persona.

Para la *Constitution View* de Baker, la persona es única porque no es identificada con su constituyente material y orgánico, sino que surge a partir de este y lo supera, ontológicamente hablando. Así, identidad no es lo mismo que constitución.

La clave del comienzo del ser persona es la aparición de una propiedad esencial de tipo disposicional, la cual no es reductible al constituyente orgánico-material del que surge; ésta es la capacidad de perspectiva de primera persona.

Tal propiedad opera en cada individuo que la posee. No es una universalidad subsistente fuera de o en las individualidades donde se ejemplifica. Esta capacidad se presenta o ejemplifica de diversa manera según las características individuales tanto físico-orgánicas como socio-culturales.

Los argumentos que propone Baker son razonables y, en cierto aspecto, coinciden con el sentido común (asimilado preferentemente al lenguaje común y diario).²¹² Somos personas y así nos denominamos. Esta afirmación es verdadera; no nos concebimos como otra cosa que no sea ser persona, aunque no tengamos bien claro qué significa ser eso. A veces, transferimos ese modo de ser a otros

²¹²Ver en este trabajo: I; VI.

seres no humanos, y otras veces, hay quien niega ese modo de ser a algunos seres humanos.

Por lo tanto, queda manifiesto que por el lenguaje cotidiano también distinguimos, más de una vez, entre ser humano y ser persona. Este es un problema importante con amplias derivaciones morales y jurídicas. Alguien podría estar tentado de asimilar lo humano con lo personal ya que ¿quién es estrictamente persona sino el ser humano? Nos ahorraríamos muchos problemas difíciles de dar una respuesta firme. Esta es la postura del animalismo; perspectiva que identifica al animal humano con la persona, entendiendo que no hay una nueva entidad personal al momento que el individuo es capaz de realizar ciertas acciones mentales auto-conscientes, sino que pervive el animal humano con nuevas propiedades producto de un proceso de crecimiento individual propio de la especie humana.

El animalismo apunta sus dardos al problema de la realidad de la persona. Si la persona es una entidad substancial distinta de la substancialidad previa del animal humano, ¿cómo es posible que una nueva entidad suplante y anule, ontológicamente hablando, a la entidad que éramos antes?

Baker explica esto incluyendo la mirada evolutiva e integradora en este proceso. La persona se forma como entidad mediante un proceso de evolución y maduración orgánica, donde el animal humano se va transformando en sus facultades mentales subjetivas hasta alcanzar un grado de desarrollo en el cual no es posible asumir ya la existencia de un ser tal y como existía previamente; hay un nuevo modo de ser, absolutamente distinguible. Asimismo, este proceso de desarrollo se da mediante un intercambio profundo entre el individuo y el mundo: el aprendizaje, el lenguaje, y la experiencia juegan un rol fundamental en la maduración de las facultades mentales subjetivas.

Al negar el simple desarrollo y continuidad de lo orgánico como motor y sustento suficiente de la persona, lo que implicaría caer en un reduccionismo fisicalista, Baker sostiene que la persona emerge desde su constitutivo orgánico, pero lo trasciende como modo de ser. Parece ser que ella identifica la esencia de la persona con el modo de ser propio de la persona; esencia y existencia se funden en la configuración de la persona humana. La persona es lo que es por su especial y único modo de ser: ser consciente de sí mismo, percibirse a sí mismo como un Yo -el mismo a través del tiempo-, tener capacidad de autoreferencia en sus acciones y experiencias.

Lo que emerge de la constitución orgánica entendida como un todo orgánico es un modo de ser tan distinguible que la misma esencia animal humana sea superada por otra esencia, otro estado u otro nivel del ente. Ahora bien, en defensa de la unidad individual se enfrenta esta respuesta al problema de definir el grado de realidad que le corresponde al constitutivo orgánico; si no es el sujeto personal en sí mismo, ¿qué es? ¿Un simple conjunto de elementos que sostienen físicamente a la persona? ¿Estos elementos pueden ser de cualquier material, y su orden estructural no influye en la esencialidad personal? Las respuestas que surjan ante estas preguntas pueden definir el camino hacia una real perspectiva que refirme la unidad individual, o hacia posturas más cercanas a admitir la persona como una entidad no solo inmaterial (lo cual Baker no discute) pero sí espiritual o no natural, lo cual va contra la intención misma de la autora.

Olson y/o Van Inwagen siguen preguntándose por qué no asumir el surgimiento de nuevas capacidades que se dan en la misma entidad animal ya más desarrollada. El enfoque de ambos, y de los otros animalistas no reduccionistas, descansa en el aspecto biológico y orgánico del ser humano, sin reducir absolutamente las capacidades auto-referenciales del individuo a conexiones mecánicas neuronales, pero afirmando la primacía del componente orgánico como sujeto de toda propiedad física y mental.

El enfoque de Baker es naturalista en sentido amplio, y por esto no descuida el aspecto constitutivo del hombre como fuente de la dimensión personal del mismo. La constitución es fuente y sustrato necesario pero no suficiente, así como no es fin en sí mismo: el ser personal trasciende el ser orgánico; lo domina y redefine una vez que se manifiesta en la realidad; el ser humano es esencialmente una persona cuando alcanza la capacidad de tener perspectiva de primera persona.

Esta perspectiva mantiene el peligro constante de caer en aporías dualistas, como la de asumir, implícitamente, la distinción entre propiedades físicas y mentales (orgánicas) y propiedades mentales subjetivas (personales). Estas últimas, propiedades no reducibles a las primeras. La intención de salvar la unicidad y dignidad personal lleva a establecer un posible dualismo y hacer peligrar la unidad individual.

Olson entiende que la perspectiva de Baker cae en problemas relevantes de difícil solución. Uno de ellos es el relativo al status de persona atribuido al feto o al neonato, quienes, según la lectura bakeriana, no serían estrictamente personas, pero sí seres capaces de desarrollar naturalmente en su proceso de maduración la propiedad esencial de la persona.²¹³ Así, el individuo es persona si posee la capacidad de ser persona, o sea si posee la capacidad de perspectiva de primera persona, y esta capacidad se manifiesta o se instancia por cierta estructura orgánico-funcional del organismo que posibilita la emergencia de un nuevo ser (o entidad); novedad esencial, y no como mero modo de ser o estado de ser. Pero, Olson recuerda que un feto o un neonato no posee tal estructura orgánico-funcional desarrollada, por lo tanto no es una persona; tal vez, llegará a ser una persona.

Baker incluye, entonces, la necesaria distinción y conexión entre propiedad personal rudimentaria (latente o débil) y propiedad personal robusta (manifiesta o fuerte). Pero parece ser que esta distinción oscila entre la aceptación

²¹³DE GRAZIA (2002): 106. Sobre Baker: "Strictly speaking (...) none of us ever was such a fetus. Rather, we are constituted by organisms that were fetuses."

de la capacidad personal aunque sea en forma latente o débil, -lo cual significa que un feto o un neonato humano serían personas (admitiendo entonces distinción de grados de persona, quebrando el sentido de dignidad y unicidad de la persona)-, y entre la interpretación de que realidad potencial o latente no es lo mismo que potencia como capacidad o disposición. Si se asume esto último, entonces el feto humano o el neonato humano no son personas.²¹⁴

Baker, defiende la dignidad de la persona entendiendo a ésta como un ser auto-consciente, reafirmando el valor de la interioridad y subjetividad del ser humano, su capacidad de auto-determinación y de auto-reflexión. Esa capacidad del ser personal, y su distinción del ser meramente orgánico, hace a la persona una entidad real y digna por sí misma en una dimensión ontológica que la incorpora tal como es –irreductible.

También, la persona es distinta o distinguible porque es producto de un proceso evolutivo específico e individual que permite pasar de ser un organismo animal a ser, además y por sobre todo, persona. La entidad persona surge mediante una transformación de la misma entidad animal. Baker identifica, más de una vez, el nominativo ser humano con el ser persona, aunque otras veces, empareja el ser humano con el ser animal.

Por lo dicho, lo personal no es reductible a nada que no sea personal. Aunque aspectos no personales sean necesarios –pero no suficientes ni esenciales- para el ser personal, no es dable identificar o reducir la persona a cuestiones físicas, orgánicas, o socio-culturales.

En relación a lo dicho anteriormente sobre la naturaleza y unidad de la persona, surge la dificultad de entender el tipo de distinción personal, no tanto a nivel interpersonal, sino a nivel intra-personal (a para ser más correcto, intra-individual).

²¹⁴Ibid.: 110.

Lo constitutivo es diferente a lo esencial en la persona. Una vez afirmado esto, ciertas problemáticas tradicionales son superadas, no sin generar nuevas (como toda respuesta filosófica, por no decir toda respuesta humana): ¿qué me distingue a mí de mi organismo?; ¿mi organismo es posesión mía, de mi persona?; entonces, ¿mi persona es posesión mía? ¿El “yo” es idéntico a lo personal o no? Según lo expuesto por Baker, parece ser que sí: ser persona es tener la capacidad de tener perspectiva de primera persona; situarse en la realidad como un Yo mismo permanente y continuo.

Si no me identifico con mi organismo constituyente, pero forma parte de mí y me permite existir. ¿Qué relación ontológica hay entre el organismo y la persona? Porque la persona es un organismo con ciertas capacidades que lo hacen único a tal punto que lo llevan a ser algo nuevo, diferente al organismo que era. En este punto final es donde radica el problema de la respuesta bakeriana, ¿cuan diferente? ¿qué relación se mantiene entre constituyente y constituido? Se exagera tanto la unicidad y dignidad personal que se la presenta trascendente a lo orgánico, dando lugar a formas de espiritualismo y/o dualismo.

El animalismo ataca por este flanco débil de la tesis, aunque no logra responder sobre argumentos de peso que tienen su fundamento en la plena vivencia subjetiva de cada uno de nosotros, a tal punto que la misma ciencia neurobiológica intenta y pretende encontrar esas respuestas. Encontrar esas respuestas sobre cómo surgen tales experiencias subjetivas auto-conscientes a partir de nuestra estructura orgánico-funcional serviría para desterrar de una vez (¿y para siempre?) cualquier tesis de lo mental no físico e inmaterial. Pero, creo que eso no va a suceder, y es lo que cree Baker; la esencia de la persona no es objeto de estudio exclusivo de las ciencias naturales, aunque sí dentro de un marco naturalista más amplio, podríamos acercarnos a lograr una comprensión algo más satisfactoria acerca del ser persona. Pero, creo que eso no va a suceder, y es lo que cree Baker; la esencia de la persona no es objeto de estudio exclusivo de

las ciencias naturales, aunque sí dentro de un marco naturalista más amplio, podríamos acercarnos a lograr una comprensión algo más satisfactoria acerca del ser persona.

Pero, mientras tanto, es necesario ir comprendiendo esta realidad propia. La lucha entre dualismos, espiritualismos, y fisicalismos son constantes, y para Baker hay algo de razón en cada una; su perspectiva es proclive a sintetizar esas miradas en una que defina a la persona humana como natural (en sentido amplio), constituida por lo físico-material, digna, única e irreductible en sí misma, y ontológicamente novedosa. Paralelamente, quedan preguntas para responder ante esta nueva perspectiva, por ejemplo las ya planteadas en el capítulo VIII de este trabajo acerca de la posibilidad de asumir un enfoque naturalista y al mismo tiempo defender el carácter esencialmente distintivo de la persona respecto al organismo que de alguna forma lo *es* (pensemos en la dificultad de encontrar un término adecuado para la comunión natural entre lo orgánico y lo personal: Baker opta por *embodied*); o el problema de la substancialidad de la persona cuando lo que la define en esencia es una propiedad, y toda propiedad lo es de algo o está en algo.

Tales cuestiones quedan abiertas a la discusión argumentativa de aquí en adelante, pero claramente, el proyecto explicativo del constitucionalismo de Baker, y de los naturalismos no reduccionistas en general, han contribuido a retomar el tema sobre el status ontológico de la persona de una forma más abierta, sintetizadora, y conectada con el *common sense* cotidiano al que estas perspectivas apelan.

* * *

Bibliografía

Textos:

ABELARDO, Pedro (1991). *Ética o Conócete a ti mismo*. Clásicos del Pensamiento 77, Madrid: Editorial Tecnos.

AGUSTÍN San. *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial.

AGUSTÍN San (2010). *La Ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Tecnos.

AGUSTÍN, San (2012). *Obras*. Biblioteca de Grandes Pensadores, Madrid: Editorial Gredos.

AQUINO, Tomás (1963). *El Ente y la Esencia*. Buenos Aires: Edit. Aguilar.

AQUINO, Tomás (1993). *Suma Teológica, II* (Parte I-II). Madrid: BAC.

AQUINO, Tomás (1994). *Suma Teológica, V* (Partes III e Índices). Madrid: BAC.

AQUINO, Tomás (2001). *Suma Teológica, I* (Parte I). Madrid: BAC.

BAKER, L. R. (apr/1981). Why Computers Can't Act?. *American Philosophical Quarterly*, 18 (2), 157-163.

BAKER, L.R. (1995). *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAKER, L.R. (dic/1997). Why Constitution is not Identity? *The Journal of Philosophy*, 94 (12), 599-621.

BAKER, L.R. (oct/1998). The First Person Perspective: A test for Naturalism. *American Philosophical Quarterly*, 35 (4), 327-348.

BAKER, L.R. (mar/1999). What am I? *Philosophy and Phenomenological Research*, 59 (1), 151-159.

BAKER, L.R. (2000). *Persons and Bodies. A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAKER, L.R.(2001). Practical realism Defended: Replies to Critics. En Meijers, Anthonie (ed.), *Explaining Beliefs: Lynne Rudder Baker and her Critics* (183-218). Stanford. CSLI Publications.

BAKER, L.R.(sept/2002). The Ontological Status of Persons. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (2), 370-378.

BAKER, L.R.(2005). When Does a Person Begin?. *Social Philosophy and Policy*, 22: 25-48.

BAKER, L.R.(2007). Persons and the Natural Order. En Van Inwagen, Peter y Zimmerman, Dean (eds.), *Persons. Human and Divine*. NY. Oxford University Press.

BAKER, L.R. (2007). *The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*. Cambridge Studies in Philosophy. NY: Cambridge University Press.

BAKER, L.R. (2008). Persons: Natural, Yet Ontologically Unique. *Encyclopaideia: Rivista di Fonemenologia, Pedagogia, Formazione*, 23, 17-30.

BAKER, L.R. (2013). *Naturalism and the First Person Perspective*. NY: Oxford University Press.

BOECIO, A.M.S.(2004). *De Trinitate*. (“On the Holy Trinity”: translated by Erik c. Kenyon). Recuperado de <http://pvspade.com/Logic/docs/BoethiusDeTrin.pdf>
Paul Vincent Spade (trad.). Indiana University.

BOECIO, A.M.S. (1968). *The Theological Tractates – The Consolation of Philosophy*. Stewart y Rand (trads.), Massachusetts: Harvard University Press.

CAMPBELL, K. (1987). *Cuerpo y Mente*. México: UNAM.

CHALMERS, D.(1955). The Puzzle of Conscious Experience. *Scientific American*, 273, 80-86.

CHALMERS, D.(2009). *La Mente Consciente. En Busca de una Teoría Fundamental*. Barcelona: GEDISA.

CHISHOLM, R.(1981). *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CHURCHLAND, P y CHURCHLAND, P.S.(jan/1990). Could a Machine Think?. *Scientific American*, 32-37.

CHURCHLAND, P. S.(jan/1994). Can Neurobiology Teach us Anything about Consciousness?. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 67, 23-40.

COPLESTON, F.C. (1960). *El Pensamiento de Santo Tomás*. Buenos Aires: FCE.

CRISP, O.(2009). On Analytic Theology. En CRISP,O y REA,M. (edits.), *Analytic Theology*. NY, Oxford University Press, 33-53.

CULLETON, A. (2010). Tres aportes al concepto de Persona: Boecio, Ricardo de San Víctor y Escoto. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 59-71.

DE GRAZIA, D. (2002). Are We Essentially Persons ? Olson, Baker, and reply. *The Philosophical Forum*, (XXXIII, 1), 101-120.

DE MONTICELLI, R.(2008). Subjectivity and essential individuality : A dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker. *Phenom Cogn Sci*, 225-242.

DENNETT, D. y HOFSTADTER, D.(1983). *El Ojo de la Mente. Fantasías y Reflexiones sobre el Yo y el Alma*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

DOLBY MÚGICA, M^a del Carmen (2006). El Ser Personal en San Agustín. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 21-30.

DUNS ESCOTO, Juan (1985). *Tratado del Primer Principio*. Madrid: Aguilar.

FERNÁNDEZ, C. (1979). *Los Filósofos Medievales. Selección de textos*. Tomo I. Madrid: BAC.

FERNÁNDEZ, C. (1980). *Los Filósofos Medievales. Selección de textos*. Tomo II. Madrid: BAC.

FORMENT, E.(2003). Persona y Conciencia en Santo Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 275-283.

GILSON, E.(1981). *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones Rialp.

GUIRADO, M.(dic/2014). Metafísica disposicional y monismo neutral. *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, (3), 11-27.

HEIL, J. (2003). *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*. NY: Oxford University Press.

HORN, Ch.(2012). *Agustín de Hipona. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile: IES.

HUDSON, H. (2007). I am not an Animal!. En Van Inwagen, Peter y Zimmerman, Dean (eds.), *Persons. Human and Divine*. NY. Oxford University Press.

KENNY, A. (2000). *La Metafísica de la Mente*. Bs As: Paidós.

KLEIN, S. (dec/2013). The Sense of Diachronic Personal Identity. *Phenom Cogn Sci*, 791-811.

KRIPKE, S.(1995). *El Nombrar y la Necesidad*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LARRE, O.(2009). El Concepto de Persona en el Comentario a las Sentencias de Guillermo de Ockham. *Scripta*, 2, 85-106.

LEON FLORIDO, F.(2010). *Las Filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

LOCKE, J.(1999). *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México: FCE.

MANZANO, I.(2007). Decir la “persona” según Escoto (un intento de interpretación). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14: 11-31.

NAGEL, Th.(1979). What is it Like to Be a Bat?. En *Mortal Questions*, NY, Cambridge University Press, 165-180.

NAGEL, Th.(2000). *Otras Mentes. Ensayos Críticos 1969-1994*. Barcelona: Gedisa.

OLSON, E.(mar/1997). Was I ever be a fetus? *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, (1), 95-110.

OLSON, E.(mar/1999). Reply to Lynne Rudder Baker. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, (1), 161-166.

OLSON, E.(1999). *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*. NY: Oxford University Press.

OLSON, E.(2003). An Argument for Animalism. En R. Martin y J. Barresi (edits.). *Personal Identity*. NY, Blackwell Press, 318-334.

OLSON, E.(2007). *What are We? A Study in Personal Ontology*. NY: Oxford University Press.

PASNAU, R.(2013). *Metaphysical Themes. 1274-1671*. NY: Clarendon Press-Oxford University Press.

QUILES, I. (1990). *La Esencia de la Filosofía Tomista*. Bs As: Ediciones Depalma.

QUINE, W.(1975). Mind and Verbal Dispositions. En Samuel Guttenplan (edit.), *Mind and Language*. NY, Clarendon Press, 83-95.

QUINE, W.(1998). *Del Estímulo a la Ciencia*. Madrid: Ariel.

QUITTERER, J.(2010). Hylomorphism and the Constitution View. En Gasser, G. (edit.), *Personal Identity and Resurrection: How we do survive our deaths?*. Farnham (UK), Ashgate, 177-190.

REA, M. (may/2002). Lynne Baker on Material Constitution. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, (3), 607-614.

REA, M.(2009). Introduction. En CRISP,O y REA,M. (edits.), *Analytic Theology*. NY, Oxford University Press, 1-30.

REINARES TIRSO, A.(2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Madrid: Ed. Agustinus.

SEARLE, J.(1985). *Mentes, Cerebros y Ciencia*. Madrid: Cátedra-Teorema.

SHOEMAKER, S.(1986). Introspection and the Self. En French, P.; Uehling, E.; Wettstein, H. (edits.), *Studies in the Philosophy of Mind. Midwest Studies in Philosophy*, 10, Minneapolis, University of Minnesota Press, 101-120.

SHOEMAKER, S.(1999). Personal Identity: a Materialist Account. En Van Inwagen y Zimmerman (edits.), *Metaphysics: The Big Questions*. NY, Blackwell Publishers, 296-310.

STUMP, E.(2006). Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the soul. En Niederbacher, B. y Runggaldier, E. (edits.), *The Human Soul: Do we need Dualism?*. Frankfurt-London, ontos verlag, 151-172.

SWINBURNE, R.(2007). From Mental/Physical Identity to Substance Dualism. En Van Inwagen, Peter y Zimmerman, Dean (eds.), *Persons. Human and Divine*. NY. Oxford University Press.

TERTULIANO (2001). *Acerca del alma (De Anima)*. Akal/Clásica, Clásicos Latinos, (63). Madrid: Ediciones Akal.

VAN INWAGEN, P.(1994). Composition as Identity. *Philosophical Perspectives*, 8, Logic and Language, 207-220.

VAN INWAGEN, P.(1997). Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity. *Philosophical Perspectives*, 11, Mind, Causation and World, 305-319.

VAN INWAGEN, P.(2007). A Materialist Ontology of the Human Person. En Van Inwagen, Peter y Zimmerman, Dean (eds.), *Persons. Human and Divine*. NY. Oxford University Press.

VAN INWAGEN, P. y ZIMMERMAN, D.(2007): *Persons. Human and Divine*. NY: Oxford University Press.

VAN INWAGEN, P.(2014): *Existence. Essays in Ontology*. NY: Cambridge University Press.

WASSERMAN, R.(dec/2004). The Constitution Question. *Noûs*, 38, (4), 693-710.

ZIMMERMAN, D.(2002). The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker's Theory of Material Constitution. *Philosophical Topics*, 30, (1), Identity and Individuation, 295-338.

ZIMMERMAN, D.(2009). Properties, Minds, and Bodies: An examination of Sydney Shoemaker's metaphysics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78, (3), 673-738.

ZIMMERMAN, D. (2012). Personal Identity and the Survival of Death. En Bradley, Ben; Feldman, Fred; y Johansson, Jens (eds.), [*Oxford Handbook of Philosophy of Death*](#). NY. Oxford University Press, 97-153.

Material audiovisual:

BAKER, L.R. (12/4/2013). *What we are and how we persist in time*. Conferencia en 34th Eunice Belgum Memorial Lectures Persons. University of Massachusetts, <http://www.stolaf.edu/multimedia/play/?e=849>