

## *Comprensión histórica, acción e identidad*

Decía Braque: «El error no es lo contrario de la verdad». ¿Qué es, pues? ¿La medida de su relatividad? ¿El testimonio de la imperfección de la condición humana? ¿El mal en el plano del obrar (en donde la verdad sería la bondad del conocer)? No hay respuestas sencillas para ninguna de estas preguntas, como prueba ejemplarmente la obra de Dilthey. El mismo se refirió, en más de una ocasión, al sentido global de su proyecto en términos de «crítica de la razón histórica» en explícita referencia a Kant. Se trataba de superar la filosofía crítica de aquél poniendo en lugar del sujeto cognoscente la totalidad de la naturaleza humana, el hombre entero en su condicionalidad histórico-social. Con otras palabras, la propuesta era la de instalarse en una perspectiva en la que el querer, sentir y representar fueran vistos como aspectos distintos del proceso real de la vida del hombre, sin privilegio para ninguno de ellos.

Instalarse en un lugar así, implica, ciertamente, una voluntad de riesgo. Si el sujeto ya no es sólo «sujeto de conocimiento», como se nos decía en la rancia terminología gnoseológica tradicional, sino «sujeto de vida» en general, su correlato —el objeto— también deberá ser reconsiderado: «todo aquello en que el espíritu se ha objetivado pertenece al campo de las ciencias del espíritu»<sup>1</sup>. Pero hay que aceptar que este exceso en las medidas es el que parece corresponder a la naturaleza del asunto. Ahí es nada intentar hacerse cargo de lo humano por completo. Dilthey la emprende con ello, a sabiendas de las dificultades del empeño. El tiempo y algunos críticos se encargarán de recortar las expectativas iniciales. La gran em-

---

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, edición de Hans-Ulrich Lessing, trad. y prólogo de C. Moya Espí, Barcelona, Ed. Península, 1986, pág. 271.

presa de la *Introducción a las ciencias del espíritu* quedará inacabada por algo más que por la magnitud del proyecto.

El corazón del problema tal vez sea que Dilthey ha intentado articular dos perspectivas no sólo distintas, sino probablemente incompatibles: la perspectiva del significado y la perspectiva cartesiana<sup>2</sup>. Habría que añadir a continuación que esta imposible articulación tiene mucho de necesaria, en el sentido de que es planteada por su autor como el único procedimiento adecuado para dar salida a las limitaciones que unilateralmente presentan cada una de aquéllas. Lo bueno que tienen los estados de conciencia (el *cartesianismo*) es que no ofrecen ninguna duda. No hay engaño posible a propósito de ellos: los sentimientos son tal como se producen, esto es, tal como yo los siento. Si estos «estados psíquicos conscientes propios» pudieran servir de fundamento para las ciencias humanas, el proyecto diltheyano habría alcanzado su primer objetivo. El nuevo conocimiento descansaría sobre una base autoevidente inmune al error.

Pero ocurre que la evidencia es tan inmune al error como el acierto, por así decir. La experiencia inmediata de los estados psíquicos confina al individuo en sí mismo. Al sentir ajeno sólo se accedería por vía analógica, del todo insuficiente si se aspira a un conocimiento necesario. La inferencia por analogía, bien lo sabemos, no ha sido verificada ni podrá serlo nunca: jamás pasará del *status* de mera presunción. Presunción por la que proyecto fuera de mí lo que en mi interior ocurre, sin más base para ello que la percepción de lo que el otro me muestra. Pero el otro no me muestra su tristeza sino su rostro, no me ofrece su dolor sino su grito. Los estados anímicos los deduzco yo. A esto Simmel, como es sabido, opuso un contracjemplo demoledor: una de las percepciones que más y mejor nos informa de la interioridad ajena es la mirada, y es ésta una percepción para la que nos falta toda analogía a partir de la percepción de nosotros mismos. (De hecho uno no se ve en el espejo como se siente —por ejemplo, cuando está airado o triste—). El acceso directo a las operaciones de una mente es, pues, un privilegio de ella. Estirando el hilo de esta afirmación se llega sin demora a conclusiones rotundas: si las mentes son impenetrables las unas a las otras, ¿cómo pueden los historiadores penetrar en la mente de los protagonistas que estudian?

<sup>2</sup> La alusión a Descartes, como se verá a continuación, no es de carácter filológico. No se entrará, por tanto, en el reproche gadameriano según el cual ese «residuo de cartesianismo inherente a su punto de partida» resquebraja la unidad interna del pensamiento de Dilthey. Los términos textuales del reproche son: «sus reflexiones epistemológicas sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu no son del todo congruentes con su enraizamiento en la filosofía de la vida» (*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 299). El motivo aparecía anunciado, en términos prácticamente idénticos, en sus conferencias de Lovaina de 1957, recogidas con el título de *El problema de la conciencia histórica* (Madrid, Tecnos, 1993, pág. 64). A la presencia de la mencionada doble perspectiva en el seno de la obra diltheyana se ha referido asimismo Carlos Moya en su prólogo, *cit.*

Los argumentos analógicos apenas consiguen proporcionar débiles consuelos teóricos. Creo saber de mí mismo y de las relaciones entre mis procesos internos y mi comportamiento, supongo que los demás son como yo y que en ellos se producen relaciones de idéntico tipo: de la articulación de ambas premisas se sigue la confianza en poder vencer la opacidad ajena. Sin embargo, estar pendientes de la conclusión no debiera hacer que desatendiéramos el contenido de alguna de las premisas. En concreto, no se contempla en la primera (creo saber de mí mismo...) la posibilidad de que yo pueda interpretarme mal, o de que pueda sentirme perplejo por algo de lo que ocurre en el flujo de mi propia conciencia. El descuido resulta, desde la perspectiva actual, de todo punto inaceptable: Freud rompió, a través del mecanismo de la sospecha, la inmediatez respecto a la vivencia postulada por Dilthey. El lenguaje ordinario de los hombres de hoy incluye enunciados que diltheyanamente no hubiera habido más remedio que declarar contradictorios, como, por ejemplo, «ahora me doy cuenta de que me engañaba a mí mismo cuando...». Parece claro, por tanto, que la analogía ofrece importantes flancos a la crítica. Lo que sucede es que, según cuáles sean los términos en los que ella se plantee, quedamos abocados en contrapartida a tesis igualmente desoladoras: «La soledad absoluta es el destino inevitable del alma. Solamente nuestros cuerpos pueden encontrarse»<sup>3</sup>.

Pues bien, la perspectiva del significado interviene para dar salida al *impasse* epistemológico en el que desembocaba la perspectiva cartesiana. Se abandona la inmediatez en beneficio de la objetividad. Aquella inútil certeza de la evidencia se ve sustituida por la comprensión del significado de las acciones humanas y de los procesos históricos. Dicha comprensión se decide a través de un proceso de interpretación que posee sus propias exigencias autónomas. Las acciones tienen una dimensión exterior, imposible de reducir a los registros psicológicos de sus agentes. El ejemplo de la creación literaria resulta aquí pertinente de manera especial. Mi poema está hecho de palabras que ni me pertenecen ni controlo absolutamente: en ello reside su posibilidad de ser obra abierta. Cosas parecidas podrían decirse a propósito de cualquier otra creación artística. En cierta ocasión Chillida, intentando responder a la recurrente pregunta acerca del significado de sus esculturas, terminaba afirmando, mientras señalaba a una: «ella sabe más que yo». De la aplicación del ejemplo resulta que la acción quedaría entendida como un producto, como el resultado de la particular articulación o conjunción de un entramado de fuerzas respecto a las cuales el agente es más *ocasión* para su eficacia que intérprete privilegiado de su sentido. De ahí que a menudo nos sorprendamos, no ya sólo de nosotros mismos, sino también de las consecuencias de nuestro obrar.

---

<sup>3</sup> G. Ryle, *El concepto de lo mental*, trad. cast. E. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1967, pág. 18.

Por supuesto que ha habido intentos de extraer una cierta rentabilidad gnoseológica a los registros de conciencia —de poner la emoción al servicio del conocimiento, si se prefiere—. Tal parece haber sido el caso de quienes han defendido una idea de la comprensión entendida como un revivir los estados de conciencia que se expresaron en una determinada objetivación espiritual. Pero es más que dudoso que semejante revivir resulte viable. No se trata, evidentemente, de que la aspiración a *ponerse en el lugar del otro* carezca de valor. Se trata de si puede constituirse en el horizonte metodológico rector para una nueva ciencia de lo humano. La advertencia de Droysen no debiera caer en saco roto: «la esencia del método histórico es comprender investigando». La comprensión defendida en *Històrica*<sup>1</sup> no puede hacerse equivaler a intuición, empatía o ninguna otra suerte de conexión instantánea con los objetos del pasado. Aproximándonos a su quehacer concreto, cabe empezar por preguntarse si ese lugar en el que el historiador aspira a ponerse existe. Y, caso de existir, si permanece vacante. Porque en el lugar del otro ya está ese otro. Dicho de forma diferente, presentar el revivir como un método equivale a desenfocar las cosas —con la intención obvia y bienintencionada de trascender los límites de lo individual, propios de la vivencia—. Revivir es un quehacer estrictamente privado que se resiste a reconocer su naturaleza. (Como mucho, podríamos decir con un punto de ironía, uno se puede poner en su propio lugar. Revivir es un particular ejercicio de la memoria, el ejercicio de un sujeto esforzándose en pensarse a sí mismo por entero).

El significado, en cambio, es el hallazgo final de la interpretación. «La comprensión e interpretación es el método que llena las ciencias del espíritu», prefiere decir Dilthey en sus últimos trabajos. Ha habido que introducir modificaciones para poder llegar a afirmar esto. Las vivencias han debido de perder su antigua condición de unidades autónomas para pasar a ser analizadas en términos de expresión. Y una expresión posee significado no por su referencia a un nexo psíquico («si la interpretación psicológica fuese la tarea esencial del historiador, Shakespeare sería el más grande de los historiadores», había escrito Droysen<sup>2</sup>) sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales que encontramos, además de en la experiencia, en el estudio del lenguaje y de la historia. Interpretación es el establecimiento de dicha articulación, la tarea por la que ponemos cada cosa —donde «cosa» equivale a «expresión vital»— en su sitio —donde «sitio» equivale a «todo histórico»—.

No hay por qué ocultar que los autores que se han venido mencionando inscriben sus propuestas en un horizonte último en cierto modo ajeno al presente discurso. Para Droysen la historia es aquel proceso por medio

<sup>1</sup> Johann Gustav Droysen, *Històrica*, trad. cat. J. Fontcuberta, ed. de J. Bearn, prólogo de E. Iledó, Barcelona, Ed. 62, 1986.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pág. 199.

del que «la humanidad llega a ser consciente de sí misma». Pero quede claro que es *un proceso*, con las connotaciones que ello tiene de desarrollo y de elaboración. Con otras palabras, *ser consciente* no es lo mismo que *tener constancia*. En la historia, la humanidad alcanza la conciencia de sí a través del rodeo por el pasado (a no confundir con la autosatisfecha contemplación del presente). Subsiste, hay que aceptarlo, parecida —si no idéntica— aspiración a la de los antiguos por reconstruir de nuevo la historia, el pasado, es decir, por comprender, a la luz de los nuevos conocimientos y, por tanto, con un horizonte más amplio, lo que es y lo que ha sido. El caso es si esa aspiración puede resolverse de la misma manera que antaño. En los versos de Goethe que el propio Droysen cita parece residir la clave del asunto: «Lo que has heredado de tus padres, / gánatelo, si quieres poseerlo». La relación con el pasado, la incorporación a una historia que viene de atrás depende no ya sólo de nuestra decisión, sino, sobre todo, de nuestra acción.

Este orden de afirmaciones no supone una ruptura respecto a la perspectiva del significado. El significado, decíamos, aparece como resultado final de la interpretación. No es más que relación de partes entre sí y con una totalidad, pero no es poco ni fácil, y en cualquier caso su contenido ha variado a lo largo del tiempo. Droysen y Dilthey todavía podían pensar de una vez el mundo, la historia y su propia actividad. Acaso a nosotros únicamente nos quede ya confiar en el poder de la palabra. Pero incluso esa confianza presenta sus limitaciones. En el lenguaje podemos coincidir con quienes nos precedieron en el uso de la palabra y de la vida, pero en cierto modo es ese mismo lenguaje el que nos aísla de ellos. Droysen sabía esto, aunque no pudiera prever su alcance futuro. Afirmaba sin temor que nadie puede pensar otra cosa más allá de lo que el propio lenguaje permite porque creía que el lenguaje es el espíritu del pueblo (el *Volkgeist*). Pero si dejamos de creer en ese tipo de macroinstancias, los límites del lenguaje tienden a identificarse con los límites del presente y la comunicación histórica por entero se cuestiona. La apuesta por la discontinuidad que la reflexión historiográfica contemporánea hizo en un determinado momento ha generado finalmente estos efectos indeseables para la conciencia. Porque, como hemos señalado en otro lugar<sup>6</sup>, aquél que sólo sabe de sí termina desconociéndose.

Se argumentará que en determinadas circunstancias insinuar aislamientos no resulta procedente. A fin de cuentas, un continente no es más que una gran isla [guiño de ojo a la tercera edad: estoy pensando en aquel *continente historia* del que tanto se hablaba en nuestra juventud]. La comunicación del presente, podrá decirse, no es el primer paso hacia la pulverización de la conciencia histórica, porque no desemboca en la afirma-

---

<sup>6</sup> En el Epílogo («Reconsideración a la baja del sujeto») a *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 166.

ción del individuo, sino que reivindica el carácter comunitario de los usuarios del lenguaje. Sin duda no existe un lenguaje absolutamente privado. Sería un imposible conceptual: el lenguaje es la argamasa del grupo. Pero esta reivindicación grupal atiende a un único frente. No siempre coincide ser solidario con ser libre. Hablamos en libertad cuando dejamos penetrar la historia en nuestro lenguaje<sup>7</sup>.

En el trabajo titulado «La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales»<sup>8</sup>, Dilthey hace un recorrido por los diferentes niveles de este conocimiento al tiempo que enumera sus dificultades. Acaso todas —las que él plantea más alguna que hemos introducido en lo anterior<sup>9</sup>— se dejen resumir en una sola, emblemáticamente expresada por el audaz principio de Schleiermacher, según el cual hay que comprender a un autor mejor de lo que se comprendió a sí mismo. Pero Dilthey ofrece algo —mucho— a cambio: el acceso al reino de la posibilidad. El hombre atado y determinado por la realidad de la vida es liberado a través de la comprensión de lo histórico. Sólo en parte el mundo es ordenado, la parte que le dejan el «misterio de la persona» y la «irracionalidad de la vida» (son expresiones de Dilthey). Probablemente por ello Braque decía también: «las pruebas fatigan a la verdad».

\* \* \*

El problema de la comprensión permite transitar, sin excesivas violencias teóricas, desde el ámbito del discurso de la acción al de la reflexión metahistórica. En última instancia, la fórmula según la cual la filosofía de la historia no es otra cosa que la filosofía de la acción en tiempo pasado resulta perfectamente aceptable si entendemos que lo que tanto una como otra pretenden es hacer inteligible el obrar ajeno. Según cuáles sean los términos en los que se plantee la operación, la distancia temporal resultará más o menos relevante. Pero, de cualquier forma, vale la pena destacar que mientras así el tránsito es posible, no sucede lo mismo (o por lo menos de modo automático) si ponemos como bisagra, como también suele ocurrir, el concepto de memoria. Servirse de él obliga a una pirueta especulativa consistente en identificar sin más historia con memoria colectiva, identificación ciertamente argumentable pero que en todo caso nunca puede ser introducida como premisa. Ambas, ciertamente, se refieren al pasado, pero el de una es un pasado que pudiéramos llamar muerto frente al pasado

<sup>7</sup> Cuenta Hannah Arendt en su libro *Sobre la revolución* (Madrid, Rev. de Occidente, 1ª ed.: 1967) que la primera vez que se utilizó el término revolución con sus connotaciones modernas fue en la noche del 14 de julio de 1789, en París, cuando Luis XIV, al enterarse de la toma de la Bastilla, exclamó: «C'est une révolte», y el duque de La Rochefoucault-Liancourt le respondió: «Non, Sire, c'est une révolution».

<sup>8</sup> *Crítica...*, *op. cit.*, págs. 271 y ss.

<sup>9</sup> Estoy pensando en la pregunta de poco más arriba: ¿debemos, a la vista de esto, considerar equiparables la noticia de las razones del agente y la evaluación de la racionalidad de la acción?

vivo y vivido de la memoria. Con otros términos, una habla de hombres que nunca pudimos conocer en tanto que la otra habla de nuestra experiencia, de lo que nos ha ocurrido. A esta diferencia en el objeto también se le podría añadir una diferencia, obviamente matizable, en el interés. El pasado histórico tiende a subrayar las diferencias entre pasado y presente, no porque se desentienda (arqueológicamente) de éste, sino porque le importa destacar la especificidad de aquél. El pasado de la memoria, en cambio, se esfuerza por recrear la continuidad entre el entonces y el ahora.

Frente a todo ello, la atención hacia el problema de la comprensión del obrar humano, incluso en la forma en que lo he planteado aquí, permite abordar cuestiones de procedimiento, de interés común para la historia y para la acción. Así, la tesis de que la base de la comprensión se encuentra en una socialización compartida —de que entendemos a otros hombres porque hemos sido socializados de una misma manera— tendrá aplicación a uno u otro ámbito de acuerdo con la extensión que decidamos atribuir a la categoría «socialización». El contextualismo tanto puede confinar en el presente como permitir la libre circulación por la historia: todo depende del alcance de los términos. Si, pongamos por caso, proponemos la existencia de un fondo común, que abarca a la práctica totalidad de las sociedades del pasado, constituido por las diferentes formas de articular las relaciones entre hombre y naturaleza a través del trabajo, obtendremos una concepción de la historia en la que las fracturas que podamos detectar no serán otra cosa que los tránsitos entre diferentes modos de organización de lo mismo. Y si los agentes a comprender comparten con quienes se esfuerzan por comprenderlos un conjunto de determinaciones estructurales fundamentales, la operación comprensiva resulta materialmente posible.

El mismo resultado puede alcanzarse, obviamente, de otras maneras. Desde los arquetipos jungianos a las estructuras antropológicas subyacentes cabe proponer una amplia variedad de instancias que desarrollan idéntica función, la de sentar las condiciones de posibilidad para la comunicación intrahistórica. Por más que cada una de ellas desarrolle dicha función a su manera, lo cierto es que el conjunto se opone al tipo de comunicación presentada por las filosofías idealistas de la historia, a saber, el llevado a cabo a través de una presunta *esencia humana genérica* postulada al caso precisamente para hacer inteligible la operación. Se opone pero, quede claro, sin por ello incurrir en el defecto contrario, igualmente indeseable, de disolver al agente y a su acción en la maraña de sus condicionamientos. No por otra razón se ha insistido tanto en interpretar a éstos en términos de condiciones de posibilidad.

Es decir, que para «entender a un agente» no hace falta ni apelar a una metafísica *esencia humana genérica*, ni recurrir a una *teoría general del deseo*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Como sugería R.S. Peters en su comentario a S. Toulmin, «Razones y causas», en N. Chomsky y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp. 51-69.

Ahora sabemos que 1) podemos confiar en la universalidad más o menos restringida de nuestras razones en la medida en que son el producto de una socialización compartida, 2) los deseos se producen en unas condiciones y tienen una naturaleza que impiden la caída en ningún solipsismo de la privacidad, y 3) cabe plantear como horizonte teórico el acceso a la lógica discursiva del agente, acceso que permita una reconstrucción de aquella argumentación que hace inteligible lo ocurrido. La insistencia en el punto de vista, en la perspectiva, susceptible en cuanto tal de ser ocupada por diferentes voces obliga a matizar o, cuanto menos, a advertir de algún equívoco frecuente respecto a este último punto. Y es que, de la misma forma que el lugar teórico *dentro* no se identifica necesariamente con el testimonio del agente, así también (y por idéntica razón) la equiparación sin más entre el *fuera* y el orden de lo causal puede mover a confusión.

Bien mirado, esta categorización no hace otra cosa que desarrollar la diferencia, con la que tácitamente hemos venido operando desde el inicio, y que los propios historicistas empezaron a teorizar<sup>11</sup> entre explicación psicológica de la acción ya realizada y reconstrucción ideal de la deliberación previa a la acción. En efecto, si partimos de que el hecho de que el agente haya tenido una determinada actividad mental real es un dato externo a la racionalización, y en cierto modo irrelevante, entonces la concreta mirada que aquél pueda dirigir sobre sus propios actos tendrá valor sólo en la medida en que le permita aportar argumentos específicos a la inteligibilidad de la acción. Es, pues, una cuestión de argumentos, no de autoridad. Por ello, no tiene nada de extraño, ni de contradictorio, que en ocasiones sean los otros los que nos hagan entender el sentido de nuestra propia acción. Incluso cabría pensar que en esos casos el desconocimiento del hecho psicológico particular que tuvo lugar en la cabeza del agente les pone a salvo de interferencias y confusiones. Pero esta manera de hablar —esta tajante separación entre lo psicológico y lo gnoscológico— no debiera perseguir la liquidación de todos los problemas, sino una mejor ubicación ante los mismos.

En el proceso de deliberación racional —que puede ser el real en los agentes más conscientes— hay un momento privilegiado desde la perspectiva del análisis. En ese momento, al que se ha referido Toulmin en su trabajo «Razones y causas»<sup>12</sup>, en el que el agente debe determinar, de entre el repertorio de creencias disponibles, aquellas que asume, esto es, las razones por las que decide actuar. Pues bien, lo que concede a las razones de un agente *fuera, peso*, o como se quiera denominar esta eficacia ejecutiva, es en primer lugar y sobre todo el que son las *suyas*. Lo cual va más allá de la obvia constatación, que probablemente haría un filósofo analítico, de que son las razones enunciadas por el agente. Son las razones *reconoci-*

<sup>11</sup> Vid. *supra* la afirmación de Droysen de la nota 5.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, pp. 19-51.



das por el agente como suyas. Por supuesto que, de inmediato, un imaginario interlocutor podría argumentar que esta insistencia en la potestad del agente sobre las razones implica el deslizamiento hacia una posición subjetivista. Hay subjetivismo, sería el reproche, porque el requisito del *sus* termina comportándose como un obstáculo insalvable por parte del espectador para acceder al sentido de la acción ajena. Pero tanto este subjetivismo como el reproche complementario de la idealización del agente son peligros teóricos evitables.

Es aquí donde interviene una consideración de Toulmin que puede resultar de interés. Hay, por no abandonar una terminología clásica, un correlato ontológico para nuestras categorías. Para que de una acción se pueda sostener que ha sido llevada a cabo 'por ciertas razones' ha de pertenecer al tipo de acciones que *aprendemos* a realizar. 'Por razones' equivale en definitiva a evaluar las acciones, y ello es posible exclusivamente en relación con ciertas normas y criterios, y mediante unos 'modos racionales' que nos son inculcados a través de la educación y la experiencia. Así, pues, nadie podría afirmar desde este enfoque algo parecido a «sobre razones no hay nada escrito» o defender que el peso de las consideraciones es un asunto rigurosamente privado. Determinados aspectos o consideraciones sobre una situación tienen peso debido a que el agente en cuestión ha aprendido a reconocer su relevancia para los procedimientos deliberativos en los que se halla ocupado. El *peso* es algo que se adquiere en el transcurso de la experiencia y la educación («y sólo entonces», añadiría quien estuviera obsesionado por despejar cualquier sombra de idealismo en este planteamiento).

Todo esto conviene recordarlo, pero no basta. No basta con la mera constatación acerca de dónde se halla el origen de este orden de procedimientos. Es bueno hacerla, sobre todo para marcar las distancias respecto a los equívocos propiciados por los psicologismos más o menos esencialistas, y por algún que otro metafísico residual, pero, cumplimentada la tarea, resta pendiente el entrar en el capítulo de la naturaleza y estructura de dichos procedimientos. Si no se hace, todas las afirmaciones anteriores resultarían insuficientes, por permanecer en el plano de lo meramente programático.

Primera puntualización: no hay contradicción entre la condición social, colectiva, de nuestros procedimientos de deliberación práctica, y el requisito, exigido a las razones, de que el agente pueda reconocerse en ellas. El reconocimiento es ya en sí mismo el ejercicio de un procedimiento público, y en esa misma medida resulta susceptible de ser llevado a cabo por el propio agente o por un observador. Que aquél siempre pueda acogerse al argumento de que no tenía razones para actuar como lo hizo, o que las desconoce, no resulta en absoluto concluyente. El *sus* que transforma creencias en motivos tiene el valor de un localizador: señala el espacio en el que se materializan determinadas instancias. No es, por tanto, el último argumento más allá del cual sólo existe la mera constatación. El derecho, que

asiste a todo agente, de no testificar en su contra en ningún caso debe entenderse como una prerrogativa para clausurar el discurso a voluntad. A fin de cuentas, cuando se formulaba en términos condicionales el requisito del reconocimiento no sólo se estaba aceptando implícitamente la eventualidad de que el agente mantenga una relación de opacidad con sus propias acciones, sino que también, al mismo tiempo, se estaban dando las indicaciones para que este hecho no se convirtiera en un obstáculo insalvable para el conocimiento. A qué insistir: el argumento acerca de la impenetrabilidad de mis razones es tan imposible como la pretensión de un lenguaje absolutamente privado. Por el contrario, la vieja aspiración de Schleiermacher a entender al agente mejor de lo que él se entendió a sí mismo a la que hicimos mención al comienzo no se funda en ninguna misteriosa capacidad intuitiva atribuida al intérprete.

Pero las distinciones, absolutamente necesarias, no debieran distraernos de la cuestión central. Que bien pudiera plantearse en estos términos: ¿desde dónde pensar este espacio teórico? O, más concretamente: ¿dispone la filosofía analítica de los elementos para pensar adecuadamente semejante espacio? Hay que empezar por decir que los temas del sujeto, del yo, de la identidad personal, no son ajenos a esta tradición... Autores como Strawson o Sellars, por ejemplo, han sostenido reiteradamente que la categoría de persona como agente o actor humano es en el fondo la categoría básica de nuestro habitual modo de pensar sobre nosotros mismos. Lo que ocurre es que ese reconocimiento de la importancia de la categoría de persona está hecho, en el caso del Strawson de *Individuals*, en el marco de la discusión con el dualismo cartesiano y el conductivismo revisado de Ryle. Lo que le importa destacar es que el concepto de persona precede a la idea de la mente y el cuerpo, en el sentido de que pensamos en una persona, lo que incluye mente y cuerpo, antes de que pensemos ya sea en la mente o en el cuerpo<sup>13</sup>. En el caso de Sellars el mismo reconocimiento se halla orientado exclusivamente a encontrarle alojamiento a los actos intencionales («casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones», declara al final de su trabajo «La filosofía y la imagen científica del hombre»<sup>14</sup>). Es decir, que en ambos el contexto discursivo en que se realiza la reivindicación del concepto de persona parece condicionar, en un sentido algo ajeno a nuestro interés, el alcance de la misma.

Hay otro contexto discursivo, en cambio, que tal vez pueda permitirnos

<sup>13</sup> Las palabras textuales con las que Strawson rechaza el dualismo son éstas: «el concepto de conciencia individual pura —el ego puro— es un concepto que no puede existir; o cuando menos no puede existir como concepto primario a partir del cual se pueda explicar o analizar el concepto de persona. Sólo puede existir, en todo caso, como concepto secundario, que debe ser explicado y analizado partiendo precisamente del concepto de persona». *Individuals*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 105.

<sup>14</sup> En *Ciencia, percepción y realidad*, trad. cast. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1971, pág. 49.

un más eficaz acercamiento al tema en cuestión. Tomemos el caso del libro de David Gauthier *Morals by Agreement*. Como es sabido, en él se defiende la tesis general según la cual existen razones para dejar de ser un agente meramente autointeresado y convertirse en un agente moral<sup>15</sup>. Esta tesis representa una modificación sustantiva en el modelo operante de racionalidad a la que merece la pena atender. Para Gauthier racionalidad se identifica con la maximización de la utilidad *en la elección de una disposición* a elegir de cierta manera<sup>16</sup>. El cambio de acento —desde la acción al agente, por decirlo de forma simplificada, o de los rendimientos particulares (*performances*) a las estrategias (*policies*), utilizando su propio lenguaje— no está exento de consecuencias. Entre otras, alguna relativa al obrar futuro: predeterminar las elecciones por venir ya no pasará por modificar el contexto, sino por conseguir que el agente tienen que ver lo fundamental con un desconocimiento de sí, con un error originario referido a *quién ha decidido ser*.

Este en apariencia paradójico «tomarse a sí mismo como objeto» (estoy pensando en la husserliana «paradoja del sujeto» a la que, por ejemplo, se ha referido Pier Ado Rovatti en su reciente *El ejercicio del silencio*<sup>17</sup>) por parte del agente que lleva a cabo una apuesta prudencial-moral se encuentra notablemente alejado del gesto ontológico-especulativo equivalente en la filosofía tradicional. La discusión acerca del sujeto y la identidad, por no evitar los rótulos en los que el asunto muestra sus aristas más afiladas, se plantea ahora en términos fundamentalmente prácticos que se derivan de la naturaleza misma de los elementos en juego. Los conceptos globales han ido perdiendo su carácter programático —resultado, vgr., de una simpatía previa por un punto de vista holista— para aparecer cada vez más como una consecuencia casi inevitable del diseño de la argumentación. Así, el correlato de ese agente capaz de pensarse a sí mismo de una sola vez es una vida pensada también unitariamente. Para ese designio vital que incluye el conjunto de fines últimos y meta fines los cuales ordenan, orientan y dirigen los fines concretos, las intenciones y la acción del agente algunos autores<sup>18</sup> han propuesto la denominación de *plan de vida*.

Se han marcado distancias respecto al modo en que algunas filosofías de la conciencia han planteado la cuestión del sujeto para advertir de un

<sup>15</sup> «La moralidad no ha de ser entendida como una restricción a la satisfacción de preferencias no racionales surgida tan sólo de la razón. Más bien, un agente racional es aquel que actúa para lograr la satisfacción máxima de sus preferencias, y la moralidad es una restricción a la forma como él actúa, que surge de los efectos de la interacción con otros agentes», David Gauthier, «¿Por qué contractualismo?», *Doxa*, 6, 1989, pág. 30.

<sup>16</sup> David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pág. 182 ss.

<sup>17</sup> Pier Aldo Rovatti, *L'esercizio del silenzio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992, especialmente el cap. 6 «L'enigma dell'epoché», pp. 71-85.

<sup>18</sup> Entre nosotros Jesús Mosterín en su libro *Racionalidad y acción humana* (Madrid, Alianza, 1978) pp. 83-87.

recurrente peligro teórico. La noción de plan de vida no presupone un mundo de agentes máximamente conscientes y reflexivos. El dato real —el hecho psicológico, si se prefiere— de que éstos dispongan de un conocimiento explícito de la estructura jerarquizada de sus fines y razonen efectivamente a la luz de ella es, en un sentido que ya se ha reiterado suficiente, lo de menos. Y no se trata, evidentemente, de afirmar que sólo son auténticos sujetos los que gozan del privilegio de la lucidez absoluta. El plan de vida es un puro mecanismo heurístico que bajo la forma expresa de una enumeración y ordenación de fines últimos no se da prácticamente nunca. Pero sí se da bajo la forma de un mecanismo interiorizado a través del cual los agentes consideran racional unas conductas por encima de otras. Eso es lo que les salva de ser meros entes de decisión erráticos, del mismo modo que la expectativa de que los demás también recurrirán a idéntico mecanismo de funcionamiento orienta su vida en común, les ayuda a decidirse en las situaciones de interacción estratégica.

Llegados a este punto, la pregunta casi obligada que emerge es: ¿en qué medida la noción de plan de vida implica una interpretación de la identidad personal del tipo de la propuesta por T. Nagel en *The Possibility of Altruism*<sup>19</sup>, esto es, como algo continuo, duradero, que se extiende sin interrupción ni modificación a todo lo largo de la vida del agente? Así enunciada, la tesis parece chocar en principio con evidencias como que los planes de vida de alguien pueden cambiar en el transcurso de su existencia o que en algunos momentos (vgr., en momentos de crisis vitales) pueden incluso cambiar por completo<sup>20</sup>. A esto cabe replicar que tales variaciones no afectan a lo esencial: las preferencias, por cambiantes que sean, lo son siempre de un mismo individuo (son *sus* preferencias, volviendo un momento al lenguaje de Toulmin). Lo cual inevitablemente lleva a plantear la pregunta por la naturaleza o por los componentes de dicha mismidad. ¿Se

<sup>19</sup> Oxford, Oxford University Press, 1970.

<sup>20</sup> Otra manera de decir lo mismo: de qué manera toma en cuenta el factor tiempo un agente racional. El protagonista de la novela de Milan Kundera *La broma* (Barcelona, Seix Barra, 1984) no lo hace, y cree que puede posponer su venganza a voluntad. El resultado es que, para cuando se decide, ya nadie es el que era: «...fue entonces [...] cuando debí ir junto a él y darle una bofetada, sólo entonces. La postergación transforma a la venganza en algo engañoso, en una religión personal, en un mito que cada vez está más alejado de sus participantes, que permanecen iguales a sí mismos en el mito de la venganza a pesar de que en la realidad (la pasarela se mueve constantemente) hace ya mucho tiempo que son otras personas distintas: hoy se encuentra otro Jahn con otro Zemanek y la bofetada que le quedó a deber es irresucitable, irreconstruible, está definitivamente perdida, de modo que si le pego ahora, años después, mi golpe es totalmente incomprensible, y al ser incomprensible adquiere entonces significados completamente distintos, ajenos, no deseados por mí, se convierte en algo diferente de lo que era en mi intención, puede volverse en cualquier dirección y yo no puedo ni siquiera dirigirlo y, menos aún, justificarlo» (*La broma*, pág. 301). La cita puede servir también para ilustrar una particular modalidad de producción de efectos perversos.

reduce al cuerpo, cerebro y conjunto de experiencias de alguien<sup>21</sup> o, por el contrario hemos de suponer la existencia de un soporte para todo eso, alguna variante de Yo cartesiano que permanece inalterable, más allá de los cambios en las experiencias psicológicas o incluso en las estructuras orgánicas de cerebro y cuerpo?

Derek Parfit<sup>22</sup> se ha convertido en los últimos tiempos en uno de los representantes más destacados del punto de vista reduccionista. Recuperando la sensibilidad fundacional de la filosofía analítica, ha descalificado el argumento no reduccionista según el cual ha de existir en las personas ese substrato permanente que nos autoriza a decir cosas tales como «estas son mis experiencias», «este es mi cuerpo» o «este es mi cerebro», señalando que semejante orden de afirmaciones no pasa de ser un abuso del lenguaje: no hay un *quien* separado del mundo que pueda reclamar como suyos experiencias, cerebro o cuerpo. Todas aquellas afirmaciones están hechas desde un mismo lugar. Lo único que puede afirmar con sentido el agente que tenga una irreprimible querencia autoreflexiva es «yo soy todo eso». De ahí que Parfit proponga como símiles para visualizar su idea de persona los clubes, los partidos políticos o, tal vez la imagen más clara, las naciones<sup>23</sup>. Y así como la nación se resuelve en un conjunto de individuos asentados en un territorio y relacinados a través de complejas formas simbólicas, así también una persona no es nada fuera de los elementos señalados. Pero, de acuerdo con esto, la identidad personal no es algo que pueda quedar determinado previa e inequívocamente, sino que deberá ser planteado como una cuestión *de facto*, según las conexiones psicológicas reales que se den en la persona. Cuando, vgr., dichas conexiones entre dos períodos de su vida sean muy reducidas, lo propio será hablar de *yoes* distintos que aparecen sucesivamente, de manera análoga a como, dirá Parfit, al referirnos a la Inglaterra anglosajona, la medieval y la Tudor estamos aludiendo a «la historia de naciones sucesivas»<sup>24</sup>.

Desde este planteamiento parece ciertamente difícil continuar hablando de planes de vida o, más todavía, de «elegir una disposición» con la que determinarse en el futuro. Pulverizada la identidad personal, los *yoes* fu-

<sup>21</sup> No se trata ahora, por supuesto, de reconstruir una temática absolutamente inabarcable, sino de aludir a aquellos aspectos que conciernen al presente discurso. Pero resultaría contraproducente dar a entender que estas tesis se sitúan más allá de toda controversia. Así, no está claro para algunos autores que la continuidad corporal sea una parte necesaria de la identidad persona. Bernard Williams se ha referido a este tema en los primeros capítulos de su libro *Problems of the Self* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973), especialmente en los titulados «Personal Identity and Bodily Continuity. A reply» (cap. 2) y «Are Persons Bodies?» (cap. 5). De la actualidad del libro de Williams da buena prueba la discusión alrededor del mismo organizada por la revista *Iride* (nº 9, mayo-agosto 1992) con ocasión de su traducción al italiano en 1990.

<sup>22</sup> Vid. su *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 277-278.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 306.

turos de un agente ocupan idéntico rango que terceros, mantienen la misma relación de exterioridad respecto al único yo realmente existente, el actual<sup>25</sup>. No queda negada la posibilidad de elaborar planes de vida, pero se cuestiona radicalmente su alcance: un conjunto de metapreferencias acerca del futuro sólo expresan, en rigor, lo que el agente quiere *ahora* que sea su futuro. Son, por tanto, en el fondo sólo planes de presente formulados en un tiempo verbal engañoso. Pero el énfasis de Parfit en la importancia de las conexiones psicológicas ya nos está indicando cuál puede ser nuestra principal línea de defensa contra sus reproches. ¿Qué hacer, en efecto, con aquellos yoes respecto de los cuales no procede hablar de conexión psicológica alguna porque aún no son? ¿Qué nos autoriza a presuponer su exterioridad? Más aún, ¿nos resulta efectivamente inteligible esta proyección? Tal vez sea verdad, como se sostiene en *Reasons and Persons*, que después de que se han producido cambios significativos de carácter, estilo de vida o creencias, el agente tiende a pensarse como alguien distinto al de antes, e incluso puede llegar a afirmar «no fui yo el que hizo eso, sino un yo anterior»<sup>26</sup>, pero para que esa constatación psicológica obtenga el rango de categoría —y no incurra en la confusión con lo racional, tan criticada a lo largo de esta exposición— se requiere que funcione en ambas direcciones, esto es, que la idea de yoes sucesivos le permita al agente contemplar su vida prospectivamente<sup>27</sup>. Pero, como hemos dicho, eso no puede darse por definición, al no existir todavía los estados psicológicos a los que remitir, y en los que fundar, esa presunta diversidad futura. Observación crítica ésta que no tiene por qué implicar un deslizamiento hacia ninguna variante de cartesianismo. La continuidad del yo es una hipótesis fundamentalmente práctica, no ontológica<sup>28</sup>: es un presupuesto necesario

<sup>25</sup> Hasta el punto que podría hablarse de analogía estructural entre el juego del dilema del prisionero jugado contra uno mismo (contra los «yoes» futuros) y contra los demás. Sobre este aspecto, que ya había planteado en *De la ética a la política*, cit., ha vuelto Toni Domenech en su libro *La fraternidad* (Barcelona, Paidós, en prensa).

<sup>26</sup> D. Parfit, *op. cit.*, pág. 305.

<sup>27</sup> Parfit no elude este punto, aunque prefiere dejar hablar a Proust: «Nuestro miedo a un futuro en el que debemos quedar privados de la visión de las caras y del sonido de las voces que amamos [...] se intensifica cuando caemos en la cuenta de que al dolor de tal privación se añadirá el que, sólo de pensarlo, nos parece un dolor todavía más cruel: no sentirlo en absoluto como un dolor —permanecer indiferente; si así ocurriera, *nuestro propio yo habría cambiado*—. Sería en realidad nuestra propia muerte, una muerte seguida, es cierto, por una resurrección, pero en un yo distinto, cuya vida y amor están fuera del alcance de aquellos elementos del actual yo que están destinados a perecer...» (subrayado, M.C.), *ibidem*.

<sup>28</sup> A ello parece apuntar *rawlsianamente* Salvatore Veca en su *Ética e política* (Milano, Garzanti, 1989, pág. 98 y ss.) al reconducir la cuestión «individuos, sí o no» a la pregunta «individuos ¿bajo qué descripción». Aludimos a Rawls en vez de a Anscombe porque la reserva apunta a la crítica presentada por aquél a la consideración de la identidad personal como algo previo, susceptible de ser fijado con independencia, vgr., de cualquier punto de vista moral. Antes bien al contrario, sostiene en su trabajo «La independencia de la teoría moral», distintas concepciones morales nos proponen diferentes visiones de la identidad per-

para que la existencia del agente no se convierta en una sucesión inconexa de decisiones o, con otras palabras, para que no se perciba a sí mismo como una indefinida sucesión de yoes instantáneos.

Parfit replicaría, sin duda, que su hipótesis también presenta el mismo carácter práctico, y Proust podría venir de nuevo en su ayuda proporcionando el ejemplo: «Cuando estamos enamorados, somos incapaces de actuar como adecuados predecesores de las personas en las que nos convertiremos cuando dejemos de estar enamorados...»<sup>29</sup>. Sin embargo, resulta más que dudoso que por esta vía se dé salida efectiva a la objeción planteada. Aceptémoslo por un momento: el sujeto es incapaz en determinadas situaciones de pensarse en el futuro como otro. Bien, pero ¿qué prueba esta perplejidad, más allá de una particular dificultad psicológica? ¿Que el yo futuro será sin ninguna duda un auténtico *yo-otro*? ¿Nos plegaríamos igualmente ante el testimonio de alguien extraordinariamente enamorado —por seguir con el ejemplo—, que se representara a sí mismo como el resultado discontinuo de una infinidad de yoes o que recibiera cada nuevo día como la ocasión para una aventura ignota de un yo por descubrir? ¿Hemos de considerar esquizofrénicos a quienes, estando sinceramente enamorados, son capaces de prever de modo escrupuloso hasta los últimos detalles de una eventual separación?

Sin pretender la formulación de una alternativa categorial en toda regla, da la impresión de que alguna de estas dificultades quedaría cuanto menos aligerada si habláramos de «estados de ánimo» (o alguna otra noción similar) donde tan precipitadamente se habla de «yoes»<sup>30</sup>. El enunciado general se mantendría, pero con un matiz de importancia: el yo, sumido en un determinado estado de ánimo, es incapaz de imaginarse a sí mismo *sintiendo de distinta forma*. Se observará que el enunciado no implica forzosamente la reintroducción de una idea de yo no reduccionista. Se limita a afirmar que los estados de ánimo no agotan el yo, ni siquiera en una perspectiva reduccionista. Muy probablemente lo mejor de la propuesta de Parfit sea lo que tiene de llamada de atención sobre la necesidad de reconsiderar esas presuntas evidencias intuitivas acerca de la identidad personal, en último término arraigadas en una conciencia solipsista. Pero el abandono de viejos e inservibles esencialismos metafísicos (del tipo «quiénes somos») no tiene por qué hacerse forzosamente desde una huidiza autopercepción privada (como «quiénes nos sentimos») sino que acaso debiera buscar un criterio de otro orden (al estilo de «qué hacemos», por ejemplo).

---

sonal. Con sus propias palabras: «...un criterio de identidad está cortado a la medida de los requerimientos de una concepción moral particular [...] las variaciones entre los criterios no son previas a la teoría moral sino que son explicadas por ella» (J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 131).

<sup>29</sup> En Parfit, *op. cit.*, pág. 305.

<sup>30</sup> Ernst Tugendhat se ha referido a alguno de estos problemas en su obra *Autoconciencia y autodeterminación* (México, FCE, 1993), especialmente págs. 162 y ss.

Una perspectiva semejante, enunciada precisamente en estos términos (además de justificar parcialmente el título de la presente intervención) permitiría plantear las cosas en un ámbito teórico más propicio para nuestro interés. Por lo pronto, el carácter práctico de la hipótesis de la continuidad del yo se enunciaría en la primera persona del plural máximamente amplia: la de la historia. MacIntyre<sup>31</sup> ha señalado que esta concepción idéntica y continua de la vida humana es la que se puede encontrar en la práctica totalidad de las sociedades tradicionales, sean éstas las de muchos pueblos indios americanos, o las de los pueblos antiguos y medievales que hablaban las lenguas célticas, o las de muchas tribus africanas. La misma concepción se halla más tarde en las sociedades urbanas con una religión compartida, que a veces se origina en sus antiguas predecesoras tradicionales y las reemplaza, como es el caso de la *polis* griega, de los califatos islámicos y del imperio maya. La conclusión que de esta cuasi universalidad extrae MacIntyre es la de que «[dicha] concepción de la identidad y continuidad personales estuvo (...) encarnada en la práctica mucho antes de que se articulara como teoría»<sup>32</sup>. Dicha conclusión puede ser considerada sin esfuerzo como complementaria de la extraída por Taylor<sup>33</sup>: nuestra convicción de ser sujetos y protagonistas de nuestras vidas es el producto de una determinada experiencia histórica; las dificultades, por consiguiente, que podemos experimentar relativas a la consistencia de tal convicción remiten igualmente a su génesis.

Insistiendo en la dimensión histórico-funcional del asunto, se está adelantando la respuesta a alguna de las objeciones —tipo *experimento mental*— que en ocasiones se le han planteado a la visión unitaria del yo. Nadie niega que semejante unidad depende de la coincidencia contingente de una variedad de rasgos de los seres humanos, a la que en parte se hizo alusión: la existencia ininterrumpida de los cuerpos humanos desde la concepción hasta la muerte, la relativa continuidad de la memoria, la relativa estabilidad de ciertas peculiaridades del carácter, la estabilidad y la resistencia de las capacidades de reconocimiento... e incluso ahora podríamos añadir el hecho de una variedad de acuerdos y de creencias compartidos en comunidad. No se discute, por tanto, la naturaleza relativamente convencional de este conjunto de supuestos. Como el propio MacIntyre reconoce, «podemos imaginar con facilidad universos distintos del nuestro en

<sup>31</sup> En su libro *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, London, Duckworth, 1990 (hay trad. cast.: *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, por la que se cita).

<sup>32</sup> *Ibidem*, pág. 246.

<sup>33</sup> Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990 (hay trad. cast. en prensa en Paidós). Para una presentación global de la obra de este autor *vid.* Carlos Thibaut, «Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor», introducción a Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.



los que uno o más de estos rasgos hayan sido abolidos o nunca hayan existido»<sup>34</sup>. Los replicantes de *Blade Runner*, por ejemplo, tenían recuerdos que en realidad pertenecían a experiencias vividas por otras personas y que les habían sido introducidos artificialmente por su creador: incumplían, en consecuencia, aquella explicación de la identidad personal.

Pero semejante incumplimiento, lejos de probar la debilidad teórica de la categoría, refuerza su condición interna a un cierto discurso. Lleva razón MacIntyre al señalar que si los hechos contingentes en los que se basa la aplicación del concepto de identidad fueran —insólitamente— otros, nos hallaríamos en un universo que excluiría la aplicación del concepto de identidad personal tal como nosotros lo entendemos. Ahora bien, para ser coherente con el presunto discurso alternativo, el cazador de androides Deckard debería responder a la pregunta «¿tú te has hecho el *test* del replicante?» que le dirige la androide con un «sí, ¿y qué?», en vez de permanecer en un silencio culpable, que parece implicar la aceptación de identidades verdaderas y falsas<sup>35</sup>. Esta afirmación de la condición interna —o segunda, si se prefiere— de la categoría permite a su vez explicar por qué en un momento dado el tema del yo emerge como problema: porque las creencias compartidas que sostenían la concepción de la identidad y la continuidad personales han entrado en crisis. Cuando, por ejemplo, no se mantienen creencias como la de la responsabilidad a lo largo de toda la vida o la de la ordenación teleológica de cada vida el concepto de *la misma persona* deviene un auténtico obstáculo epistemológico. Pero la que se desprende de todo lo expuesto es que el obstáculo no queda removido simplemente declarando, como hace Parfit, que «la identidad personal no es lo que importa»<sup>36</sup> y proponiendo su sustitución por un confuso agregado de conexiones psicológicas. Porque dicho agregado nunca será capaz de desarrollar la función que la categoría de identidad cumplía: dar sentido a nuestras expectativas.

Manuel CRUZ

(Universidad de Barcelona)

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pág. 247.

<sup>35</sup> Por lo demás, la posibilidad de que el *exterminador burocrático* Deckard sea él también un androide resulta esencial en la obra de Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (Barcelona, EDHASA, 1ª ed.: 1981) en la que se basa el célebre film de Ridley Scott.

<sup>36</sup> Derek Parfit, *op. cit.*, pág. 217.