

# IDENTIDAD PERSONAL Y PENSAMIENTO SINGULAR

## Personal Identity and Singular Thought

**Javier Vidal**

Universidad de Concepción, Chile

### *Resumen*

*El argumento del hospital de D. Parfit incluye la premisa de que en un caso de cerebro dividido, la identidad de una nueva persona humana dependerá de que el otro hemisferio cerebral sea o no sea trasplantado a otro cuerpo. La identidad de una persona dependerá de hechos extrínsecos. Mi objetivo es cuestionar esa premisa apoyándome en algunas observaciones sobre el contenido de los pensamientos singulares: pensamientos de primera persona y pensamientos demostrativos. Por un lado, defiendo que en el escenario descrito por Parfit la persona humana cuya identidad es dependiente no sería capaz de tener un pensamiento de primera persona porque no sería capaz de conocer quién es el pensador, quien, desde luego, es ella misma. Entonces, no sería posible referirse a uno mismo y tener un pensamiento de primera persona acerca de una experiencia no sería una forma de autoconocimiento. Por otro lado, establezco que tampoco sería posible referirse a esa persona mediante un pensamiento demostrativo basado en la percepción.*

Palabras clave: identidad personal, pensamiento singular, autorreferencia, autoconocimiento, conocer-quién, percepción.

---

Recibido: mayo 14 de 2013    aprobado: junio 11 de 2013

## PERSONAL IDENTITY AND SINGULAR THOUGHT

### *Abstract*

*The Hospital Argument by D. Parfit includes the premise that in a case of split brain, the identity of a new human person will depend on whether the other cerebral hemisphere is transplanted to another body. The identity of a human person will depend on extrinsic facts. The objective I have is to question this premise with the help of some remarks on the content of the singular thoughts: first-person and demonstrative thoughts. On the one hand, I state that in the scenario described by Parfit the human person whose identity is dependent would not be able to have a first-person thought because she would not be able to know-who is the thinker, who, of course, is her herself. Then, it would not be possible to refer to oneself and to have a first-person thought about an experience would not be a form of self-knowledge. On the other hand, I establish that it would also not be possible to refer to that person with the help of a kind of demonstrative thought based on perception.*

Keywords: personal identity, singular thought, self-reference, self-knowledge, know-who, perception.

### **Javier Vidal**

Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo (España). Actualmente es profesor y Director del Magíster en Filosofía de la Universidad de Concepción (Chile). Sus áreas de especialización son Filosofía del lenguaje y Filosofía de la mente. Autor del libro *Significado, comprensión y realismo* (Pamplona, Eunsa, 2001) y numerosos artículos en revistas indexadas y de corriente principal. Entre sus principales publicaciones se encuentra: “Anscombe, la expresión de autoconciencia y la regla de autorreferencia”, *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 68 (2012).

Dirección electrónica: [fravidal@udec.cl](mailto:fravidal@udec.cl)

## **IDENTIDAD PERSONAL Y PENSAMIENTO SINGULAR\***

*Javier Vidal*

Universidad de Concepción, Chile

### **1. El argumento del hospital (Introducción)**

D. Parfit<sup>1</sup> construye un argumento para refutar la tesis de que si una persona tiene una experiencia, esa misma experiencia (numéricamente idéntica) no podría haber sido la experiencia de otra persona. Como señala Parfit, la tesis es utilizada, entre otros por P. F. Strawson<sup>2</sup>, para sostener que la identidad de las experiencias depende de la identidad de las personas que las tienen. Parfit considera que, en efecto, si la tesis fuera falsa eso pondría en entredicho la idea de que las experiencias deben su identidad a las personas que las tienen. Esta es, pues, la relevancia de una refutación de la tesis<sup>3</sup>. Mi objetivo es criticar la premisa del argumento de Parfit según la cual la identidad de una persona depende de hechos extrínsecos, a partir de ciertas observaciones sobre el contenido de los pensamientos singulares, pensamientos de primera persona y pensamientos demostrativos. Pero si estoy en lo correcto eso significa que Parfit no ha logrado probar que las mismas experiencias (numéricamente idénticas) que tiene una persona podrían haber sido las experiencias de otra persona.

---

\* Este artículo es un resultado parcial de la investigación que está desarrollando, durante el período 2012-2014, a través del proyecto DIUC (Dirección de Investigación de la Universidad de Concepción): 212.063.009-1.0, cuyo título es “Autoconciencia y autorreferencia: una investigación filosófica sobre el pronombre personal ‘yo’”.

<sup>1</sup> Cf. PARFIT (2004a), pp. 161-169.

<sup>2</sup> Cf. STRAWSON (1989), pp. 96-101.

<sup>3</sup> Cf. PARFIT (2004a), pp. 161-163

El argumento de Parfit es denominado por él el *argumento del hospital*, y está basado en sus característicos experimentos de división<sup>4</sup>. Recordemos que el reduccionismo de Parfit establece lo siguiente: la existencia de una persona humana no consiste más que en la existencia de un cerebro, funcionalmente operativo en uno u otro cuerpo, y en la existencia de ciertas experiencias y pensamientos<sup>5</sup>. Consideremos también dos criterios clásicos de identidad personal que puede emplear un reduccionista: la continuidad espacio-temporal de un cerebro funcionalmente operativo en un cuerpo (criterio cerebral) y la continuidad psicológica de una cadena de experiencias y pensamientos conectados entre sí (criterio psicológico)<sup>6</sup>. Si ahora dividimos el cerebro de una persona en los dos hemisferios, diremos que se trata de un caso simple cuando la mitad del cerebro es trasplantada a otro cuerpo de modo que la persona resultante sea psicológicamente continua con la persona originaria. El otro hemisferio cerebral se destruye. En esa situación el reduccionista debería decir que tanto según el criterio cerebral como según el criterio psicológico la persona resultante es idéntica a la persona originaria<sup>7</sup>. En el caso doble, ambos hemisferios son trasplantados a diferentes cuerpos. Como la persona originaria no puede ser numéricamente idéntica a las dos personas resultantes que, sin embargo, son psicológicamente continuas con ella, el reduccionista debe concluir que ninguna de las personas resultantes es idéntica a la persona originaria<sup>8</sup>. Supongamos ahora que tras la división del cerebro, cada mitad es llevada a un hospital diferente. Tanto en el caso simple como en el caso doble el hemisferio que está en el hospital A es trasplantado. Todo depende, entonces, de lo que suceda en el hospital B: si

<sup>4</sup> Cf. PARFIT (2004a), pp. 163-164. Aunque es compatible con ello, no se trata de un reduccionismo en el sentido de que las experiencias y pensamientos no son nada más que sucesos neurológicos en el cerebro-*cum*-cuerpo. El reduccionismo de Parfit niega que la existencia de una persona consista adicionalmente en la existencia de un Ego cartesiano.

<sup>5</sup> Cf. PARFIT (2004b), pp. 386-392.

<sup>6</sup> Cf. PARFIT (2004b), pp. 376-386.

<sup>7</sup> Desde luego, es necesario suponer que la mitad de un cerebro puede tener el mismo nivel de integridad funcional que un cerebro completo.

<sup>8</sup> Esta parte del argumento es una reducción al absurdo de los criterios cerebral y psicológico. En efecto, según cualquiera de estos criterios la persona originaria es idéntica a cada una de las personas resultantes. Pero las dos personas resultantes son numéricamente distintas entre sí porque se trata de mitades de cerebro numéricamente distintas que a partir del trasplante tienen experiencias y pensamientos numéricamente distintos. Tengamos en cuenta ahora el principio de transitividad de la identidad: si  $x$  es idéntico a  $y$  y  $x$  es idéntico a  $z$ , entonces  $y$  es idéntico a  $z$ . La conclusión es que este principio excluye que la persona originaria sea idéntica a las dos personas resultantes. Como es sabido, otros argumentos de Parfit están diseñados precisamente para mostrar que los criterios cerebral y psicológico no son buenos criterios de identidad personal y que, a falta de que cualquier criterio mejor, la identidad personal en el tiempo es una cuestión indeterminada.

el hemisferio que está en el hospital B es destruido el resultado es el caso simple, pero si ese hemisferio es trasplantado el resultado es el caso doble. Podemos suponer también que el hospital A no está comunicado con el hospital B, de manera que lo que sucede en el hospital B no puede afectar a lo que sucede en el hospital A. Así que lo que sucede en el hospital A después del trasplante es, en cualquier caso, lo mismo: es *intrínsecamente* lo mismo.

El argumento del hospital discurre ahora de esta forma:

- (1) Como lo que sucede en A sería intrínsecamente lo mismo en ambos casos, la persona que despertara en A tendría las mismas experiencias (numéricamente idénticas).
- (2) Pero en el caso simple la persona que despertara en A sería la persona originaria, mientras que en el caso doble sería alguna otra persona.
- (3) La conclusión es que las mismas experiencias (numéricamente idénticas) que tiene una persona podrían haber sido las experiencias de otra persona.

En primer lugar, la tesis que está en juego en la premisa (1) y que, desde luego, no voy a cuestionar, es que la identidad de las experiencias no puede depender de hechos extrínsecos: quien despierta en A tiene experiencias que solo dependen ontológicamente de los hechos intrínsecos en A<sup>9</sup>. Ahora bien, esta no es una tesis tan restrictiva como en un principio pudiera parecer. Supongamos que la persona que despierta en A tiene una experiencia visual con el contenido <Hay un pájaro en la habitación><sup>10</sup>. Es posible sostener, y de hecho Parfit introduce esa hipótesis, que las experiencias deben su identidad, en sentido intrínseco, a los sucesos neurológicos en los que se realizan. De modo que, debido a la ocurrencia de ciertos sucesos neurológicos, quien despierta en A tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación, independientemente de qué más cosas estén ocurriendo en la habitación, en especial, con independencia de que haya o no un pájaro en la habitación. Diríamos entonces, tal vez, que la experiencia puede caracterizarse en términos puramente fenomenológicos. Pero es posible sostener que las experiencias de la persona que despierta en A deben su identidad, en sentido intrínseco, tanto a los sucesos neurológicos que ocurren en su cerebro como al resto de los sucesos que ocurren en la habitación: es posible que para tener la experiencia de que hay un pájaro en la habitación sea necesario que, en efecto, haya un pájaro en la habitación o, al menos, es necesario que ocurran ciertas cosas que van más allá de los límites del

<sup>9</sup> Cf. PARFIT (2004a), pp. 166-167.

<sup>10</sup> En adelante usaré los símbolos < > para referirme tanto al contenido (conceptual o no conceptual) de una experiencia como al contenido de un concepto o de un pensamiento.

cerebro, como que haya algo con la apariencia de un pájaro. Sería correcto decir que la experiencia puede caracterizarse en términos representacionales.

En segundo lugar, la intuición detrás de la premisa (2) es que la identidad diacrónica de una persona depende de hechos *extrínsecos*: lo que hace que en el caso simple sea la misma persona la que despierte en el hospital A y, sin embargo, en el caso doble sea algún otro, es lo que sucede en el hospital B. Ciertamente, lo que sucede en el hospital B no está afectando a lo que sucede en el hospital A, es decir, a los hechos intrínsecos en A, pero está afectando a la identidad personal de quien despierta en A. Creo que las razones para pensar así tienen que ver exclusivamente con el problema de la transitividad de la identidad que plantea el caso doble. No obstante, Parfit trata de darle algún relleno o sustancia diciendo que la cuestión de quién despierta en el hospital A no puede depender sólo de los hechos intrínsecos en A, pues la identidad de una persona depende de la continuidad de una vida mental que se extiende más allá de lo que ocurre en A<sup>11</sup>. Aunque no me voy a detener en este punto, me parece que esta explicación es insuficiente. Estamos suponiendo que tanto en el caso simple como en el caso doble la persona que despierta en A es psicológicamente continua con la persona originaria, de manera que la referencia a una vida mental que se extiende más allá de lo que sucede en el hospital A, nos debería entregar la misma persona resultante. En otras palabras: la continuidad psicológica, a pesar de introducir hechos que van más allá de los hechos intrínsecos en A, no es suficiente para explicar que en el caso simple y en el caso doble las personas que despiertan son diferentes. Si la identidad de la persona que despierta en A depende de lo que sucede en el hospital B no es ciertamente porque lo que sucede en B sea relevante para la continuidad psicológica de quien despierta en A. De manera que Parfit aún nos debe una explicación de la relevancia de lo que sucede en B.

El argumento de Parfit puede sintetizarse, entonces, en los siguientes términos: tanto en el caso simple como en el caso doble quien despierta en el hospital A tiene las mismas experiencias porque los hechos intrínsecos en A son los mismos, pero quien despierta en A no es la misma persona en ambos casos porque los hechos extrínsecos en el hospital B, que son distintos en ambos casos, son determinantes para la identidad personal de quien despierta en A. La conclusión es, efecto, que la experiencia de una persona podría haber sido la experiencia de otra persona.

34

---

<sup>11</sup> Cf. PARFIT (2004a), p. 165.

## 2. Identidad personal y pensamiento de primera persona

### 2.1. Identidad personal y autorreferencia

Mi objetivo es criticar la premisa (2) del argumento de Parfit a partir de ciertas observaciones sobre el contenido de los pensamientos singulares, pensamientos de primera persona y pensamientos demostrativos. Según una concepción ampliamente extendida sobre las relaciones entre contenido y contexto (una concepción que, por otra parte, Parfit explícitamente suscribe ahora en respuesta a sus críticos)<sup>12</sup>, los pensamientos singulares son pensamientos sensibles al contexto o, como suele decirse, son *dependientes de objeto*: el contenido de un pensamiento singular depende, en parte, del objeto de que trata ese pensamiento<sup>13</sup>. Por ejemplo, no es posible describir completamente el contenido de un pensamiento con el concepto demostrativo perceptual <Ese árbol> sin establecer cuál es el árbol perceptualmente presente. Nadie capta el pensamiento completo expresado por la oración “Ese árbol es un roble” si no capta cuál es el árbol de que hablamos. Lo que significa, en otras palabras, que no es posible describir completamente la contribución de un concepto demostrativo al pensamiento demostrativo del que forma parte en términos de su rol conceptual. Es necesario establecer, además, cuál es su referente. En el caso de los pensamientos de primera persona la situación es la misma. De manera que, por ejemplo, el contenido del pensamiento <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> depende de quién es el poseedor de ese pensamiento. Pues no es posible describir completamente el contenido de un pensamiento con el concepto de primera persona <Yo> sin establecer quién es el referente de <Yo>, es decir, el propio pensador.

Ahora bien, es evidente que si la persona que despierta en A tiene una experiencia, por ejemplo, una experiencia visual con el contenido <Hay un pájaro en la habitación> y, además, posee el concepto <Yo><sup>14</sup>, entonces es capaz de tener un pensamiento de primera persona con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación>. Es importante darse cuenta de que no estoy suponiendo que tener una experiencia requiere un poseedor de la experiencia, es decir, un sujeto o una persona: no estoy suponiendo que es constitutivo de una experiencia ser como es para alguien<sup>15</sup>. Me interesa señalar que lo único que doy por hecho, tal y como el propio

<sup>12</sup> Cf. PARFIT (2004a), p. 133.

<sup>13</sup> Cf. LUNTLEY (1999), pp. 284-289; pp. 329-338.

<sup>14</sup> Desde luego, además tiene que poseer el concepto de experiencia visual.

<sup>15</sup> Tesis que fue calificada por G. Strawson como la tesis de Frege: no puede haber experiencia sin un sujeto de experiencias; cf. STRAWSON (1997), pp. 147-153.

Parfit describe su experimento, es que hay alguien que se despierta en el hospital A y que tiene cierta experiencia visual. Así que el experimento de Parfit está suponiendo que la persona que despierta en A es el poseedor de las experiencias que ocurren en A. ¿Podría ser que las experiencias que ocurren en A no fueran tenidas por nadie? Aunque esto fuera posible, ni siquiera un reduccionista como Parfit está comprometido con esa posibilidad y, desde luego, el presente experimento no la tiene en cuenta. Por otra parte, tampoco es cuestionado por el experimento de Parfit que el poseedor de la experiencia tenga el concepto de primera persona <Yo>: más aún, el proyecto de Parfit de dar una descripción externa<sup>16</sup> de aquello que constituye la existencia de una persona humana, como sus experiencias y pensamientos, no puede dejar fuera de consideración los pensamientos de primera persona que esa persona tiene y que son constitutivos de su existencia<sup>17</sup>.

Introduzco ahora la primera tesis sobre los pensamientos de primera persona que neutraliza la premisa (2) del argumento de Parfit:

36 (Autorreferencia) Tener un pensamiento de primera persona con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> requiere conocer quién es el referente del concepto <Yo>, la persona que es el objeto del pensamiento: la persona que tiene el pensamiento debe conocer quién es el pensador, es decir, ella misma.

Como acabo de señalar, un pensamiento de primera persona es dependiente de objeto. Pero, ¿cómo es fijada la referencia del concepto de primera persona? Es comúnmente aceptada la idea de que la referencia es fijada mediante la siguiente regla de autorreferencia: el concepto <Yo> refiere al poseedor del pensamiento del que el concepto de primera persona forma parte<sup>18</sup>. Otra cuestión distinta es el modo efectivo en que la regla de

---

<sup>16</sup> Cf. PARFIT (2004a), pp. 129-136.

<sup>17</sup> Precisamente las críticas al proyecto inicial de Parfit de dar una descripción externa *impersonal* de la existencia de una persona, una descripción exenta de cualquier referencia a esa persona, estaban basadas en la idea de que los pensamientos de primera persona son dependientes de objeto y, por tanto, no pueden describirse completamente sin referirse a la persona que es el pensador; cf. CASSAM (1997), pp. 183-196. Parfit reconoció eso y, por ello, renunció después al proyecto de dar una descripción externa impersonal; cf. PARFIT (2004b), pp. 388-392.

<sup>18</sup> La regla es formulada principalmente en términos lingüísticos, como una regla para fijar la referencia del pronombre personal “yo”: el referente de “yo” es el usuario de “yo”; cf. DE GAYNESFORD (2006), p. 37. Pero si usar “yo” es aplicar el concepto de primera persona, entonces, referirse en el lenguaje al usuario de “yo” es referirse en el pensamiento al poseedor del concepto de primera persona (independientemente de cómo entendamos la relación entre lenguaje y pensamiento). No voy a tener en cuenta, por tanto, la distinción entre autorreferencia en el lenguaje y autorreferencia en el pensamiento.



autorreferencia es implementada. Puede decirse que la referencia de <Yo> es fijada, en los términos de la regla de autorreferencia, por un mecanismo causal. La idea es que es suficiente la *presencia física* del poseedor de un pensamiento de primera persona para que el mecanismo causal opere eficazmente y, por ello, el concepto <Yo> refiera al pensador: como el pensador está físicamente presente existe la garantía de que va a instanciarse una relación causal apropiada entre el pensador y el concepto <Yo><sup>19</sup>. Ahora bien, parece que este mecanismo causal tiene que satisfacer un requisito epistémico mínimo a veces mencionado como el Principio de Russell: para ser capaz de tener un pensamiento acerca de un objeto, uno debe *conocer cuál* es el objeto sobre el que está pensando<sup>20</sup>. De este principio general se sigue (Autorreferencia), esto es, la tesis de que la referencia de <Yo> es fijada, en los términos de la regla de autorreferencia, cuando hay un cierto conocimiento de quién es el poseedor del pensamiento de primera persona. La conclusión es que la existencia de una relación causal apropiada debe garantizar que exista también un tipo de conocimiento-quién, tal que tener el pensamiento de primera persona requiere estar en posesión de ese conocimiento<sup>21</sup>.

Estimo que el requisito epistémico mínimo es razonable y que, por tanto, el argumento de Parfit, en particular la premisa (2), debe conciliarse con (Autorreferencia). Supongamos entonces que, como sostiene la premisa (2) del argumento, la identidad de la persona que despierta en el hospital A depende de lo que sucede en el hospital B. Recordemos también, como algo trivial, que si la persona que despierta en A tiene una experiencia visual con el contenido <Hay un pájaro en la habitación> y, además, posee el concepto <Yo>, entonces es capaz de tener un pensamiento de primera persona con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación>. La pregunta que ahora hay que hacerse es la siguiente: quien despierta en A, ¿sería capaz de tener ese pensamiento de primera persona? Primero, como el contenido de un pensamiento de primera persona es dependiente de objeto, qué pensamiento de primera persona tiene esa persona depende de quién es ella y, en consecuencia, depende de lo que sucede en el hospital B. Segundo, está claro que, a pesar de que la identidad de la persona que despierta en A depende de lo que sucede en B, esa persona está físicamente presente en A: el experimento de Parfit nos dice que ella se despierta y tiene experiencias, o sea que después de todo

<sup>19</sup> Cf. CAMPBELL (1994), p. 110.

<sup>20</sup> Cf. EVANS (1982), p. 65 y p. 89.

<sup>21</sup> Sobre la relevancia del Principio de Russell para explicar la capacidad de autorreferirse, pueden consultarse: CASSAM (1997), BRINCK (1997) y SMITH (2004).

esa persona está realmente *allí*. Supongamos, pues, que hay un mecanismo causal operando eficazmente en la fijación de la referencia de <Yo>. Resulta que, como la persona que tiene el pensamiento está físicamente presente en A, existe la garantía de que va a instanciarse la relación causal apropiada entre esa persona y el concepto <Yo>. Independientemente de lo que suceda en B y, por tanto, de que sea una persona en el caso simple y alguna otra persona en el caso doble, lo cierto es que la persona que despierta en A está físicamente presente en la habitación, y eso garantiza que el mecanismo causal opere eficazmente.

38 Sin embargo, la existencia de una relación causal apropiada no va a poder garantizar la satisfacción del requisito epistémico mínimo. En efecto, la persona que despierta en A, que es el pensador, no puede conocer quién es el poseedor del pensamiento, quien, desde luego, es ella misma. Como la identidad de esa persona depende de lo que sucede en B, resulta que *conocer quién es el pensador que está presente en A requiere conocer los hechos extrínsecos en B*. Pero recordemos que el experimento de Parfit incluye la condición de que el hospital A no está comunicado con el hospital B, de manera que lo que sucede en B no puede afectar a lo que sucede en A y, en particular, la persona que despierta en A no tiene acceso a los hechos extrínsecos en B: no es posible, por ejemplo, que la persona que despierta en A reciba información por videocámara de que la mitad del cerebro que está en B ha sido trasplantada o, por el contrario, ha sido destruida. En el caso simple la persona que despierta en A es la persona original, pre-división del cerebro, y, desde luego, está físicamente presente allí, pero ella no puede conocer quién está físicamente presente en la habitación: tendría que conocer los hechos extrínsecos en B, que el otro hemisferio cerebral ha sido destruido, pero *su conocimiento no se extiende fuera de los hechos intrínsecos en A*, principalmente, de las experiencias que ocurren y de la existencia del cuerpo con la mitad del cerebro que está en la habitación. En el caso doble la persona que despierta en A no es la persona original y, aunque está físicamente presente en la habitación, tampoco puede conocer quién está físicamente presente allí: tendría que conocer los hechos extrínsecos en B, esta vez, que el otro hemisferio cerebral ha sido trasplantado, pero esos hechos no están dentro del alcance de su conocimiento. En otras palabras: la persona que despierta en A no puede conocer quién es el pensador del pensamiento de primera persona (quien, desde luego, es ella misma), porque no puede saber a partir de los hechos intrínsecos en A si la persona que está físicamente presente en la habitación es la persona que despertaría en el caso simple o, por el contrario, es la persona que despertaría en el caso doble. No hay ninguna información disponible sobre la persona que está físicamente

presente en la habitación que cambiara del caso simple al caso doble, en el sentido de que esa información sea incompatible con la presencia física de cualquier otra persona. En el caso simple no hay disponible en la habitación alguna información que sea incompatible con la presencia física de la persona que despertaría en A en el caso doble; como en el caso doble no hay disponible alguna información que sea incompatible con la presencia física de la persona que despertaría en el caso simple. Esto significa que aunque la persona que despierta en A está físicamente presente en A y, por ello, existe la garantía de que va a instanciarse una relación causal apropiada entre el pensador de, por ejemplo, un pensamiento con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> y el concepto de primera persona <Yo> en ese pensamiento, con todo, no es posible tener un conocimiento-quién del pensador<sup>22</sup>.

Voy a evaluar ahora dos tipos de objeción a este razonamiento. Supongamos que el conocimiento-quién del pensador establecido en (Autorreferencia) es concebido russellianamente como un conocimiento directo o por familiaridad<sup>23</sup>. Un primer objetor sostendría que tanto en el caso simple como en el caso doble la persona que tiene el pensamiento de primera persona, tiene un conocimiento por familiaridad del poseedor del pensamiento, diferente en cada caso. De manera que, como tiene un acceso epistémico directo a la persona que está físicamente presente en el hospital A, no sería necesario, para conocer quién es el pensador del pensamiento de primera persona, tener conocimiento alguno de los hechos extrínsecos en el hospital B. El problema es que la idea de que la persona que despierta en A tiene un conocimiento por familiaridad de sí misma es incompatible con el reduccionismo de Parfit. Está claro que el conocimiento, seguramente por familiaridad, de algunos hechos intrínsecos en A, principalmente, de las experiencias que ocurren y de la existencia del cuerpo con la mitad del cerebro que está físicamente presente en la habitación, no es suficiente para conocer quién es la persona que está físicamente presente allí. Pues tanto la persona que despierta en el caso simple como la persona que despierta en el caso doble conocen por familiaridad los mismos hechos intrínsecos en A. De modo que el conocimiento de la persona que está físicamente

<sup>22</sup> Si estoy en lo correcto, del experimento mental de Parfit se sigue que la presencia física del poseedor de un pensamiento de primera persona no es suficiente para conocer quién es el pensador y, por tanto, no es suficiente, si la regla de autorreferencia tiene que ser implementada por ese conocimiento, para que el concepto <Yo> refiera al pensador: a pesar de que el pensador esté físicamente presente y así esté garantizado que haya la relación causal apropiada entre el pensador y el concepto <Yo>, no existe garantía de que haya un conocimiento-quién del pensador.

<sup>23</sup> Cf. RUSSELL (1967), pp. 22-28.

presente en la habitación requeriría conocer por familiaridad *algo* más que las experiencias y la existencia del cuerpo con la mitad del cerebro de esa persona. Pero el reduccionismo de Parfit dice que la existencia de una persona no consiste más que en la existencia de las experiencias y del cuerpo con cerebro de la persona en cuestión<sup>24</sup>. Luego, no hay nada en el hospital A que pueda ser conocido por familiaridad y que a la vez sea suficiente para tener un conocimiento de la persona que está físicamente presente allí. La conclusión es que una concepción russelliana del conocimiento-quién del pensador, combinada con el reduccionismo, no restituye a la persona que despierta en A la capacidad de tener un pensamiento de primera persona.

40

La segunda objeción resulta de establecer una comparación entre el experimento mental de Parfit y la situación de una persona que despierta con amnesia total. Supongamos que la identidad del amnésico depende, en parte, de una historia causal que él ignora completamente. De no ser así, la objeción no tiene lugar. El objetor puede argumentar que el conocimiento de las experiencias que ocurren al despertar y de la existencia del cuerpo con un cerebro completo que está físicamente presente entonces, no es suficiente para que el amnésico conozca quién es la persona que está físicamente presente. Si la historia causal hubiera seguido otro curso, sería otra la persona con amnesia total que tendría esas experiencias y ese cuerpo con cerebro. De manera que según (Autorreferencia) el amnésico no es capaz de tener un pensamiento de primera persona, lo que es implausible. Mi respuesta es la siguiente: el conocimiento de la experiencia visual con el contenido <Hay un pájaro en la habitación> es suficiente para que el amnésico tenga un conocimiento de sí mismo como el sujeto de *esta* experiencia (numéricamente idéntica). O bien cualquier cambio en la historia causal es tal que a pesar de ese cambio puede estar ocurriendo la misma experiencia (numéricamente idéntica), en cuyo caso no es razonable sostener que debido al cambio estaría presente alguna otra persona. Pues que la historia causal alternativa siga un curso tan regular, respecto a la historia original, como para producir la misma experiencia es garantía ontológica de que la historia causal produce las mismas condiciones de identidad de la persona que despierta con amnesia total<sup>25</sup>. O bien el cambio en la historia causal es

---

<sup>24</sup> De manera que sólo si, por negación del reduccionismo, postuláramos la existencia de un Ego cartesiano podría haber algo cuyo conocimiento por familiaridad fuese suficiente para tener un conocimiento-quién del pensador del pensamiento de primera persona: habría un Ego cartesiano diferente en cada caso; cf. PARFIT (2004a), p. 168.

<sup>25</sup> Téngase presente que si las experiencias se realizan en sucesos neurológicos, entonces una historia causal neurológica tal como para producir el mismo suceso neurológico

tal que debido al cambio es otra persona quien despertaría, en cuyo caso no es razonable sostener que puede estar ocurriendo la misma experiencia (numéricamente idéntica). Pues que la historia causal alternativa siga un curso tan irregular, respecto a la historia original, como para producir las condiciones de identidad de otra persona es garantía ontológica de que la historia causal va a producir una experiencia numéricamente distinta. No parece, entonces, que la experiencia numéricamente idéntica que tiene el amnésico pudiera haber sido tenida por otro. Así que el conocimiento que el amnésico tiene de sus experiencias es suficiente para conocer quién es la persona que está físicamente presente, volviéndose capaz de tener pensamientos de primera persona.

Resumo ahora la crítica de la premisa (2) del argumento de Parfit hasta este punto. Por una parte, (Autorreferencia) establece que tener un pensamiento de primera persona requiere, en los términos de la regla de autorreferencia, conocer quién es el poseedor de ese pensamiento. Por otra parte, la premisa (2) del argumento establece que la identidad de la persona que despierta en A, es decir, el propio pensador, depende de lo que sucede en B. Una consecuencia de la premisa (2) es, como he mostrado, que la persona que despierta en A no puede conocer quién es el pensador: su identidad depende de hechos extrínsecos que están fuera de su alcance pero cuyo conocimiento es necesario. Así que la combinación de ambas afirmaciones es contradictoria. Pero como (Autorreferencia) no está en cuestión, debemos abandonar la premisa (2) del argumento de Parfit: la identidad de la persona que despierta en A no puede depender de hechos extrínsecos. En ese caso, Parfit no ha logrado probar la conclusión (3) de que las mismas experiencias (numéricamente idénticas) que tiene una persona podrían haber sido las experiencias de otra persona.

41

## 2.2. Identidad personal y autoconocimiento

La otra tesis sobre los pensamientos de primera persona que neutraliza la premisa (2) del argumento de Parfit es esta:

(Autoconocimiento) Tener un pensamiento de primera persona con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> es una forma de autoconocimiento: necesariamente, la persona que tiene el pensamiento sabe que ella misma es quien tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación.

---

(numéricamente idéntico) en que se realiza la misma experiencia (numéricamente idéntica) es garantía ontológica de que las condiciones neurológicas de identidad de la persona no han cambiado sustancialmente.

Decir que, necesariamente, la persona que tiene el pensamiento sabe que ella misma es el poseedor de la experiencia visual es decir que el concepto <Yo> en ese pensamiento es absolutamente inmune a un error de identificación<sup>26</sup>: no es posible que la persona que tiene ese pensamiento de primera persona sepa que alguien es el poseedor de la experiencia visual pero, con todo, esté equivocada porque el poseedor de la experiencia visual no es el referente de <Yo>, es decir, no es ella misma<sup>27</sup>. Hay que tener en cuenta que esto no es trivialmente así. Según la regla de autorreferencia que es comúnmente aceptada, el concepto <Yo> en un pensamiento de primera persona refiere al poseedor de ese pensamiento, sea o no sea, además, el poseedor de la experiencia. A este respecto puede sostenerse que el autoconocimiento explota el hecho de que el referente de <Yo>, es decir, el propio pensador, es necesariamente idéntico al poseedor de la experiencia porque el pensamiento y la experiencia son co-conscientes o, por decirlo kantianamente, pertenecen a la misma unidad de la conciencia<sup>28</sup>. Pero si, necesariamente, la persona que tiene el pensamiento con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> sabe que ella misma es quien tiene la experiencia visual, entonces, necesariamente, conoce quién es el pensador. En otras palabras: el conocimiento-quién del pensador es un requisito epistémico mínimo para que el pensamiento de primera persona sea una forma de autoconocimiento. El problema ahora es el siguiente. Por una parte, es una consecuencia de (Autoconocimiento) que para la persona que despierta en A tener un pensamiento de primera persona sobre su experiencia visual es una forma de autoconocimiento y, por tanto, requiere conocer quién es el pensador. Por otra parte, la premisa (2) del argumento de Parfit establece que la identidad de la persona que despierta en el hospital A, es decir, el pensador, depende de lo que sucede en el hospital B. Pero, como vimos en la sección anterior, una consecuencia de la premisa (2) es que la persona que despierta en A no puede conocer quién es el pensador

<sup>26</sup> Cf. SHOEMAKER (1994), pp. 81-82.

<sup>27</sup> Sohemaker distingue entre inmunidad absoluta, que depende de las propiedades que uno se autoadscribe (a saber: propiedades psicológicas como tener una experiencia visual), e inmunidad circunstancial, que depende del modo especial de conocer las propiedades que uno se autoadscribe (a saber: propiedades no psicológicas como tener un brazo levantado). Una propiedad como tener el brazo levantado, que es inmune a un error de identificación cuando es autoadscrita a partir de un conocimiento no observacional, sin embargo, no es inmune a un error de identificación cuando es autoadscrita a partir de la observación de que alguien tiene un brazo levantado. La tesis de Shoemaker es que en la autoadscripción de las propiedades psicológicas relevantes no hay en juego la identificación o reconocimiento de la persona que tiene la propiedad y, por eso, no hay ninguna circunstancia en que pueda haber un error de identificación.

<sup>28</sup> Cf. PEACOCKE (1999), pp. 272-279.

que está físicamente presente, dado que su identidad depende de los hechos extrínsecos en B, que trascienden cualquier conocimiento de los hechos intrínsecos en A pero cuyo conocimiento es igualmente necesario. También fue defendida la necesidad de este conocimiento frente a algunas objeciones. Esto nos lleva a una contradicción directa entre (Autoconocimiento), la tesis de que tener un pensamiento de primera persona sobre una experiencia es una forma de autoconocimiento y la premisa (2) del argumento. Como (Autoconocimiento) no está en cuestión, lo indicado es abandonar la premisa (2) del argumento de Parfit: la identidad de la persona que despierta en A no puede depender de hechos extrínsecos. En ese caso, Parfit no ha logrado probar la conclusión (3) de que las mismas experiencias (numéricamente idénticas) que tiene una persona podrían haber sido las experiencias de otra persona.

Es importante darse cuenta de que (Autoconocimiento) es una tesis independiente de (Autorreferencia), es una tesis independiente de la cuestión sobre cómo se fija la referencia del concepto <Yo>, y que, por ello, tiene un valor argumentativo propio. En efecto, supongamos que (Autorreferencia) fuera falso, en el sentido de que la referencia del concepto <Yo> pudiese ser fijada por un mecanismo causal sin necesidad de satisfacer el requisito epistémico mínimo. En ese caso, sería posible explicar por qué un pensamiento de primera persona es verdadero, pero no sería posible explicar por qué es una forma de autoconocimiento. En efecto, consideremos el contexto del experimento mental de Parfit. Ya señalé que, como la persona que despierta en el hospital A, que es el pensador, está físicamente presente, puede instanciarse la relación causal apropiada que, como estamos suponiendo, fijaría la referencia de <Yo> en el pensamiento de primera persona. Así que estaría garantizado que el concepto de primera persona refiere al poseedor del pensamiento. Además, resulta que el poseedor de un pensamiento con el contenido <Yo tengo la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> es necesariamente idéntico al poseedor de la experiencia. Es posible, entonces, explicar por qué el pensamiento de primera persona es verdadero. El mecanismo causal, al fijar la referencia de <Yo>, garantiza que la condición de verdad del pensamiento es: el pensador de este pensamiento es quien tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación. El resto del trabajo es realizado por el hecho de que el pensador es efectivamente el poseedor de la experiencia. Pero esta estrategia es obviamente insuficiente para explicar por qué la persona que despierta en A *sabe* que ella misma, el pensador de este pensamiento, es quien tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación.

Pues es necesario que conozca quién es el pensador, que es lo que no está en condiciones de hacer<sup>29</sup>.

Mi conclusión hasta este punto es, en síntesis, que Parfit, al sostener que la identidad de la persona que despierta en el hospital A depende de hechos extrínsecos, está en dificultades a la hora de explicar que esa persona sea capaz de tener un pensamiento de primera persona sobre una experiencia porque no puede explicar el conocimiento-quién del pensador que (a) es un requisito epistémico mínimo para la fijación de la referencia de <Yo> en ese pensamiento y (b) es un requisito epistémico mínimo para que el pensamiento de primera persona sea una forma de autoconocimiento.

### 3. Identidad personal y pensamiento demostrativo

44 Ahora bien, existe un movimiento posible que adquiere sentido en el contexto del artículo de Parfit, que es examinar la posibilidad de que hubiera unos seres imaginarios que tienen experiencias pero que no tienen pensamientos de primera persona<sup>30</sup>. Es relevante señalar, no obstante, que esta posibilidad no es puesta en juego en el argumento del hospital, donde los sujetos o personas bajo evaluación somos nosotros, los seres humanos<sup>31</sup>. Pero supongamos que el argumento de Parfit, específicamente la premisa (2) del argumento, fuera sobre la identidad personal de cierto género de personas imaginarias. Entonces, puede ser que la persona imaginaria que despierta en A sólo vaya a tener experiencias y pensamientos que no son de primera persona: por ejemplo, tiene una experiencia con el contenido <Hay un pájaro en la habitación> y a continuación tiene un pensamiento con el contenido <Hay la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación>. Está claro que en ese caso no cabe plantear una objeción a la premisa (2) sobre la base de los pensamientos de primera persona que los seres imaginarios tienen.

Sin embargo, me parece que una vez más puede neutralizarse esta versión del argumento de Parfit recurriendo a las relaciones entre contenido y contexto. Pero ahora, en lugar de considerar los pensamientos de primera persona, voy a tomar en cuenta otro tipo de pensamientos sensibles al

---

<sup>29</sup> En el caso de la explicación de Peacocke, lo relevante es que se trata de la necesaria identidad entre el poseedor de un pensamiento y el poseedor de una experiencia que son *co-conscientes*. Esto significa que, como el pensamiento de primera persona es consciente, el conocimiento-quién del pensador (conciencia de uno mismo) ya está dado por supuesto y no requiere una explicación independiente.

<sup>30</sup> Cf. PARFIT (2004a), pp. 131-134.

<sup>31</sup> En adelante no voy a tener en cuenta la distinción lockeana entre una persona humana y un ser humano. El reduccionismo de Parfit, tal y como ha sido presentado, no trabaja con esta distinción.



contexto, a saber, pensamientos singulares con el concepto demostrativo perceptual <Esa persona>. Como indica Parfit, los seres imaginarios que él introduce no tienen pensamientos de primera persona porque carecen del concepto de sujeto o persona y, por consiguiente, tampoco son capaces de tener un pensamiento demostrativo (de tercera persona) con el contenido <Esa persona tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación>. Sin embargo, nada excluye la posibilidad de que uno de nosotros, los seres humanos, tengamos, respecto a una persona imaginaria, ese pensamiento demostrativo. Así que construyamos un nuevo experimento mental. De entrada, el reduccionismo de Parfit exige que la existencia de las personas imaginarias consista, parcialmente, en la existencia de un cuerpo con un cerebro funcionalmente operativo, de manera que el concepto demostrativo <Esa persona>, aplicado a una persona imaginaria, es también en esa ocasión un demostrativo perceptual. Supongamos, pues, que la persona que despierta en el hospital A es una persona imaginaria y que uno de nosotros entra en la habitación. Podemos añadir también la condición de que nosotros estamos acostumbrados a relacionarnos con las personas imaginarias y que, por ello, estamos familiarizados con sus cuerpos y con sus respuestas al entorno. Supongamos ahora que la persona imaginaria tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación y que el ser humano, observando su respuesta al hecho de que hay un pájaro en la habitación, tiene un pensamiento con el contenido <Esa persona tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación>. También es posible que no haya ningún pájaro en la habitación y que, no obstante, el ser humano disponga de alguna información relevante sobre los sucesos neurológicos en los que se realizan las experiencias de las personas imaginarias: él observa, entonces, el cerebro de la persona imaginaria y concluye que esa persona tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación. De modo que estoy manteniendo la tesis de que un ser humano que entrara en la habitación sería capaz de tener un pensamiento con el concepto demostrativo <Esa persona>.

La tesis sobre los pensamientos demostrativos que neutraliza la premisa (2) de esta versión del argumento de Parfit es, una vez más, una aplicación del Principio de Russell:

(Referencia demostrativa) Tener un pensamiento demostrativo con el contenido <Esa persona tiene la experiencia visual de que hay un pájaro en la habitación> requiere percibir quién es el referente del concepto <Esa persona>, la persona que es el objeto del pensamiento.

Antes de seguir, recordemos que los pensamientos demostrativos son dependientes de objeto: el contenido de un pensamiento demostrativo

depende, en parte, del objeto de que trata ese pensamiento. Así que no es posible describir completamente el contenido de un pensamiento con el demostrativo perceptual <Esa persona> sin establecer cuál es la persona perceptualmente presente. Pero, ¿cómo es fijada la referencia de <Esa persona>? Alguien podría sostener que la referencia es fijada por un mecanismo causal sin necesidad de satisfacer el requisito epistémico mínimo en (Referencia demostrativa). La idea es que es suficiente la presencia física de la persona imaginaria para que el mecanismo causal opere eficazmente y, por ello, el concepto <Esa persona> refiera a ella: como la persona imaginaria está físicamente presente existe la garantía de que va a instanciarse la relación causal apropiada entre ella y el concepto <Esa persona> en la mente del ser humano. Sin embargo, no es fácil hacer una defensa de esta idea. Parece innegable que la percepción juega un papel en la determinación de la referencia del concepto demostrativo <Esa persona> y que, por tanto, la relación causal debe ir acompañada de una relación epistémica apropiada<sup>32</sup>. Desde luego, podría decirse que la relación causal apropiada *es* también la relación epistémica apropiada si la percepción es explicada causalmente, de manera que, entonces, la instanciación de la relación causal es suficiente para fijar la referencia del demostrativo perceptual.

Pero en el contexto del experimento mental esta no es una concepción satisfactoria. Supongamos que Parfit razonara del siguiente modo: un ser humano, que es un observador externo, es capaz de tener un pensamiento con el concepto <Esa persona> porque, entre otras cosas, la persona imaginaria está físicamente presente en la habitación y, en consecuencia, hay garantía de que va a instanciarse la relación causal apropiada entre esa persona y el observador humano, que así está en condiciones de percibir quién es la persona imaginaria. Recordemos ahora que en el caso simple y en el caso doble son diferentes las personas imaginarias que despiertan en el hospital A, y que ello es debido exclusivamente a lo que sucede en el hospital B. Los hechos intrínsecos en A, principalmente, la existencia del cuerpo con la mitad del cerebro, son los mismos con independencia de quién sea la persona que está físicamente presente. El resultado es que no hay nada en la habitación a lo que puedan ser sensibles las capacidades de discriminación de un observador externo, nada tal que la información perceptual disponible sobre la persona que está físicamente presente en la habitación cambiara del caso simple al caso doble. De ahí concluyo que, a pesar de instanciarse la relación causal apropiada, el ser humano que entra en la habitación no está en condiciones de percibir quién es la persona imaginaria que está

---

<sup>32</sup> Cf. CAMPBELL (1994), pp. 109-111.

físicamente presente. Estoy suponiendo, desde luego, que para ser capaz de percibir un objeto es necesario ser capaz de discriminar ese objeto, pero sólo en el sentido de que en el escenario de la percepción esté disponible alguna información perceptual, seguramente no accesible a la conciencia, que sea incompatible con la presencia física de cualquier otro objeto. Pero en el caso simple no hay disponible en la habitación alguna información perceptual que sea incompatible con la presencia física de la persona que despertaría en A en el caso doble; como en el caso doble no hay disponible alguna información perceptual que sea incompatible con la presencia física de la persona que despertaría en el caso simple. Con todo, no creo que este postulado sobre la percepción sea demasiado exigente<sup>33</sup>.

A este respecto, no es una solución recurrir a una concepción russelliana de la percepción como un conocimiento por familiaridad. Un posible objetor sostendría que tanto en el caso simple como en el caso doble el ser humano que tiene el pensamiento demostrativo, tiene un conocimiento por familiaridad de la persona imaginaria, diferente en cada caso. De manera que, como a través de la percepción tiene un acceso epistémico directo a la persona que está físicamente presente en el hospital A, no sería necesario, para percibir quién es esa persona, tener conocimiento alguno de los hechos extrínsecos en el hospital B. Pero es problemática la idea de que a través de la percepción el observador humano tiene un conocimiento por familiaridad de la persona imaginaria que despierta en A. Está claro que el conocimiento perceptual, seguramente por familiaridad, de algunos hechos intrínsecos en A, principalmente, la existencia del cuerpo con la mitad del cerebro que está físicamente presente en la habitación, no es suficiente para percibir quién es la persona que está físicamente presente. Pues tanto en el caso simple como en el caso doble el ser humano percibe los mismos hechos intrínsecos en A. Luego, no hay nada en el hospital A que pueda ser conocido perceptualmente, por familiaridad, y que a la vez sea suficiente para tener una percepción de la persona que está físicamente presente allí. La conclusión es que una concepción russelliana de la percepción no restituye al observador humano la capacidad de tener un pensamiento demostrativo acerca de la persona que despierta en el hospital A.

---

<sup>33</sup> Si estoy en lo correcto, de este experimento mental se sigue que la presencia física de una persona no es suficiente para percibir quién es esa persona y, por tanto, no es suficiente, si la referencia tiene que ser fijada mediante la percepción, para que el concepto demostrativo <Esa persona> refiera a esa persona: a pesar de que ella esté físicamente presente y así esté garantizado que haya la relación causal apropiada entre ella y el concepto <Esa persona>, no existe garantía de que vaya a instanciarse la relación epistémica apropiada.

La crítica a la premisa (2) de esta versión del argumento de Parfit, la versión sobre personas imaginarias que no tienen el concepto de persona, es, entonces, la siguiente. Por una parte, (Referencia demostrativa) establece que tener un pensamiento con el concepto demostrativo <Esa persona> requiere, para la fijación de la referencia, percibir quién es la persona físicamente presente. Por otra parte, la premisa (2) establece que la identidad de la persona imaginaria que despierta en A depende de lo que sucede en B. Una consecuencia de la premisa (2) es que un observador externo no puede percibir quién es la persona imaginaria que está físicamente presente en A, ya que no sería capaz de discriminar a partir de los hechos intrínsecos en A entre la persona que despertaría en el caso simple y la persona que despertaría en el caso doble. Resulta ahora que la combinación de ambas afirmaciones es contradictoria. Como (Referencia demostrativa) no está en cuestión, lo indicado es abandonar la premisa (2) de esta versión del argumento.

48

Ahora bien, lo más relevante es que esta conclusión puede extenderse al argumento original de Parfit, con el resultado de que su aplicabilidad no tiene que restringirse al caso de unos seres imaginarios. En efecto, es obvio que (Referencia demostrativa) no introduce una acepción de personas, por así decirlo: no deja fuera de consideración a los seres humanos. Pero una consecuencia de la premisa (2) del argumento original es que un observador externo no puede percibir quién es la persona humana, el ser humano, que está físicamente presente en A, ya que no sería capaz de discriminar entre la persona que despertaría en el caso simple y la persona que despertaría en el caso doble. Esta afirmación entra en contradicción con (Referencia demostrativa) y, por tanto, hay que abandonar la premisa (2) del argumento original de Parfit: la identidad de la persona que despierta en A no puede depender de hechos extrínsecos. En ese caso, no se habría probado la conclusión (3) de que las mismas experiencias (numéricamente idénticas) que tiene una persona podrían haber sido las experiencias de otra persona.

#### **4. El argumento del hospital (Conclusión)**

He tratado de probar, basándome en algunas observaciones sobre el contenido de los pensamientos de primera persona y de los pensamientos demostrativos, que la identidad de una persona humana con un hemisferio cerebral trasplantado no depende de que el otro hemisferio cerebral sea o no sea trasplantado a otro cuerpo. La identidad de esa persona no depende de hechos extrínsecos. Pues, en ese caso, ni la persona humana cuya identidad fuera dependiente sería capaz de tener un pensamiento de primera persona sobre su experiencia ni alguien más sería capaz de referirse demostrativamente a ella. Esto significa que debe rechazarse la premisa (2)

del argumento del hospital. De manera que también resulta neutralizada la conclusión (3) de que las mismas experiencias (numéricamente idénticas) de una persona podrían haber sido las experiencias de otra persona. Parfit está de acuerdo en que si la tesis de que las mismas experiencias de una persona no podrían haber sido las experiencias de otra persona fuera falsa, quedaría en entredicho la tesis de P. F. Strawson de que las experiencias deben su identidad a las personas que las tienen. Así que, con respecto al argumento del hospital, puede afirmarse también que Parfit no ha logrado cuestionar la tesis de que la identidad de las experiencias depende de la identidad de las personas que las tienen.

### Referencias bibliográficas

- BRINCK, I. (1997). *The Indexical 'I'. The First Person in Thought and Language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- CAMPBELL, J. (1994). *Past, Space and Self*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- CASSAM, Q. (1997). *Self and World*. Oxford: Oxford University Press.
- DE GAYNESFORD, D. (2006). *I. The Meaning of the First Person Term*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- LUNTLEY, M. (1999). *Contemporary Philosophy of Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- PARFIT, D. (2004a): “Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales”, en D. Parfit, *Personas, racionalidad y tiempo*, Madrid, Síntesis, pp. 125-194.
- PARFIT, D. (2004b). *Razones y personas*. Madrid: Machado Libros (obra publicada originalmente en 1984).
- PEACOCKE, C. (1999). *Being Known*. Oxford: Clarendon Press.
- RUSSELL, B. (1967).: *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SHOEMAKER, S. (1994): “Self-Reference and Self-Awareness”, en Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 80-93 (artículo publicado originalmente en 1968).
- SMITH, J. (2004): “On Knowing Which Thing I Am”, *Philosophy*, 79, pp. 591-608.
- STRAWSON, G. (1997). *La realidad mental*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- STRAWSON, P. F. (1989). *Individuos*. Madrid: Taurus (obra publicada originalmente en 1959).