

## SUBJETIVIDAD Y PRIVACIDAD\*

GUILLERMO HURTADO  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
UNAM

### 1. *Lo mental como incompatible*

Hay una concepción acerca de nuestras vidas mentales que las describe como corredores sin puertas ni ventanas. El supuesto central de esta doctrina es que cada uno vive en un pasillo distinto e incompatible y que, por tanto, todo lo que hay dentro de mi corredor es *privado*. Nadie más lo ve, nadie más lo puede poseer. Para que otra persona viera o poseyera lo que está dentro de mi pasillo tendría que ser *idéntica* a mí. Por tal razón, nuestro conocimiento de lo que sucede en otros corredores es muy distinto del que tenemos acerca de lo que sucede en el nuestro. Nadie tiene derecho a *corregirnos* acerca de lo que sucede en nuestro pasillo y, más aún, no hay manera en la que podamos *equivocarnos* con respecto a lo que sucede en él.

Podemos sostener que un estado mental es privado cuando (1) una y sólo una persona tiene acceso directo a dicho

\* Este ensayo fue escrito con el apoyo del proyecto de investigación sobre “Actitudes proposicionales” (IN600991) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Estoy agradecido con Raúl Orayen, Margarita Valdés, Olbeth Hansberg, Salma Saab, Ernesto Sosa, Pedro Stepanenko, Isabel Cabrera, Pedro Ramos y Carlos Pereda por sus comentarios a versiones previas de este trabajo.

estado y cuando (2) dicha persona es la autoridad con respecto al contenido y carácter de dicho estado (es decir, tiene un conocimiento incorregible e infalible de él).

(1) y (2) son notas de lo que podemos llamar el concepto tradicional de la privacidad de lo mental.<sup>1</sup> Este concepto ha sido defendido junto con una doctrina acerca del contenido mental que tiene como resultado la posibilidad del solipismo y la existencia de lenguajes privados. Una vez que esta doctrina acerca del contenido mental es rechazada, la doctrina de la privacidad de lo mental pierde fuerza. Se ha sostenido, por ejemplo, que una concepción externalista acerca del contenido mental socava la nota (2).<sup>2</sup> Sin embargo, hay también quien —como D. Davidson— sostiene que el externalismo no afecta necesariamente las dos notas de la privacidad mental que hemos ofrecido arriba.<sup>3</sup> Pero a pesar de que (2) ha sufrido ataques poderosos por diversos flancos, (1) ha permanecido virtualmente incólume.<sup>4</sup> La opinión general —incluso entre los enemigos declarados de

<sup>1</sup> No pretendo sostener que (1) y (2) agotan la definición de privacidad mental. Quizá haya otras notas del concepto que no estén comprendidas en (1) o (2). Sin embargo, el lector advertirá que omito cualquier mención de la *interioridad* de los estados mentales como una nota de su privacidad. Me parece que un error recurrente en la filosofía de la mente es confundir la privacidad y la interioridad. (Desarrollo este punto en un ensayo de próxima aparición intitulado “Privacidad e interioridad”.)

<sup>2</sup> El llamado externalismo ha sido defendido en distintas versiones en lo que va del siglo. Véanse por ejemplo: H. Putnam, en su “The Meaning of Meaning”, en *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Nueva York, 1975; T. Burge, “Individualism and the Mental”, en P.A. French, T.E. Uehling y H.K. Wettstein (comps.), *Midwest Studies in Philosophy Vol. IV: Studies in Metaphysics*, U. of Minnesota P., Minneapolis, 1979.

<sup>3</sup> Véase D. Davidson, “Knowing One’s Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1987, pp. 441–458.

<sup>4</sup> Una excepción notable se encuentra en el libro de J.P. Sartre, *La transcendance de l’ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, París,

la privacidad mental— es que la nota (1) señala una verdad incuestionable. Mi propósito en este ensayo es sostener que (1) no es una característica necesaria de la vida mental. Para rechazar (1) tenemos que considerar la cuestión de la privacidad mental, no sólo desde el lado del contenido mental (tal y como lo ha hecho la filosofía analítica), sino también desde el lado de la subjetividad, es decir, de la naturaleza de la conciencia y la persona.

## 2. *Dos conceptos de privacidad mental*

Por justo que sea el ataque a la doctrina privatista de lo mental, hay ciertos datos incuestionables que nos obligan a rescatar aunque sea algo de esta doctrina. Hay dos sentidos usuales del término “privacidad” que, cuando se distinguen, nos permiten entender en qué sentido seguiría siendo privada nuestra conciencia, incluso si rechazamos (1).

Podemos decir que algo es privado cuando es poseído o disfrutado por una y sólo una persona o cuando ese algo es poseído o disfrutado por todas aquellas personas que tienen cierta característica o cumplen con alguna condición (p. ej., un club privado). Llamaré al primer concepto de privacidad *privacidad-1* y al segundo *privacidad-2*. Mientras la primera presupone unicidad, la segunda presupone tan sólo algún tipo de *acceso restringido*.

Según la concepción tradicional la privacidad mental es privacidad-1. El propósito de este ensayo es sostener que la privacidad mental es una privacidad-2. En otras palabras, voy a sostener que es posible que dos (o más) personas tengan, en un momento de sus vidas, exactamente las mismas experiencias y pensamientos (no sólo los mismos

1985. En este ensayo Sartre sostuvo que ya que el yo es trascendente a la conciencia, no es imposible que dos personas tengan la misma experiencia.

pensamientos *type* sino *token*). Es importante subrayar que no deseo sostener que mis estados mentales puedan ser de cualquier otra persona de la misma forma en que son míos. Mi señalamiento es que dada la naturaleza de las personas, es posible que, en algunas circunstancias, yo no sea el único que tenga acceso directo a mis estados mentales. Por otra parte, si los argumentos externalistas en contra del acceso privilegiado del sujeto a sus estados mentales son efectivos, entonces parece que tendremos que aceptar que la privacidad mental no es, a fin de cuentas, más que la propiedad que tienen los estados mentales de ser directamente accesibles a aquella(s) persona(s) que cumple(n) con ciertas condiciones.

### 3. *Sobrevivencia e identidad*

La concepción tradicional de la privacidad mental está sustentada en una doctrina acerca de la naturaleza de las personas que sostiene que la identidad de la persona está perfectamente determinada en cualquier momento en el que dicha persona exista. Mi propósito en este ensayo es sostener que ya que hay buenas razones para suponer que dicha doctrina —que llamaré doctrina tradicional de las personas— es falsa, la concepción tradicional de la privacidad mental no puede sostenerse.

La doctrina tradicional ha sufrido un ataque devastador por parte de D. Parfit, quien ha demostrado que la *sobrevivencia* de una persona no consiste en su identidad a través del tiempo.<sup>5</sup> No es éste el lugar para hacer una presentación detallada de la doctrina de Parfit; sin embargo, debo mencionar algunos puntos centrales de su teoría. Parfit sostiene

<sup>5</sup> La tesis de Parfit sobre las personas fue defendida originalmente en su artículo “Personal Identity”, aparecido en *The Philosophical Review*, vol. LXXX, no. 1, 1971, pp. 3–27. La tesis ha sido desarrollada ampliamente en su libro *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

que la sobrevivencia de una persona, el hecho de que se mantenga en su ser, está determinado por relaciones menos fuertes que la de identidad, a saber, las de continuidad y conexión psicológica y causal. Ambas relaciones se distinguen en que no todos los estados mentales que son continuos están conectados. Por ejemplo, si perdiera la memoria, mis estados mentales pasados serían continuos con mis estados mentales presentes —en el sentido de pertenecer a la misma corriente de conciencia—, pero no estarían conectados con ellos —en el sentido en que puedo verlos como míos. Por ejemplo, si hubiera una máquina que hiciera réplicas de mi persona, entonces habría un sentido en el que si yo dejara de existir sobreviviría en mis copias —que son, en todos los respectos, iguales a mí; tienen mi misma fisionomía, mis mismas creencias, mis mismos deseos, etc., pero, en tanto que copias, no son idénticas a mí. Pero imaginemos que antes de que cada una de mis copias muriera se hiciera otra copia de ellas. ¿Acaso esto significa que yo sobreviviría siempre que hubiera copias de una de mis copias? No necesariamente, ya que si bien mis estados mentales guardarían una relación de continuidad psicológica con todos los estados mentales de todas y cada una de mis copias hasta el fin de los tiempos, la relación de conexión psicológica entre mis estados mentales puede irse diluyendo gradualmente al paso de los años (de los siglos) y de las copias. De tal manera que podemos decir que la cuestión de la sobrevivencia puede ser, en ocasiones, una cuestión de *grado* y que, por tanto, no siempre podemos responder de una manera determinada si alguien sobrevive o no.

Voy a suponer en este ensayo que lo que determina la sobrevivencia de una persona, es decir, la continuidad de su ser, no es su identidad, y con base en ello voy a montar mi ataque contra la doctrina privatista tradicional.

#### 4. *Personas y sujetos*

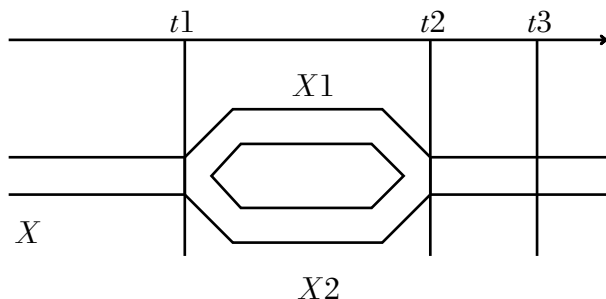
Voy a sostener que podemos distinguir entre la *persona* y el *sujeto consciente*. Si bien estoy convencido de que esta distinción es verdadera e importante, no creo que sea una premisa necesaria de mi argumento en favor de la tesis de que dos personas pueden compartir el mismo estado mental.<sup>6</sup>

Si es técnicamente posible —tal como lo indica sólida evidencia experimental—<sup>7</sup> que mi conciencia se bifurque temporalmente y que luego se vuelva a juntar y que, sin embargo —dada la verdad de la tesis de Parfit—, yo sobreviva, entonces me parece que no podemos identificar el sujeto consciente con la persona. Es claro que si mi conciencia se bifurcara habría, en ese momento, no uno sino dos sujetos conscientes distintos entre sí y distintos del sujeto consciente previo a la fisión; en otras palabras, es obvio que habría dos *focos de conciencia* simultáneos asociados con la misma persona (y eso es todo lo que quiero decir con que haya dos sujetos conscientes). Imaginemos que, con el

<sup>6</sup> La distinción entre la persona y el sujeto consciente ha sido rechazada por Parfit. Sin embargo, es claro que los ejemplos de Parfit adquieren mayor claridad si aceptamos la distinción en cuestión. Me parece también que la distinción ilumina los casos en que tenemos autoconciencia y pensamientos en primera persona sin que sepamos quiénes somos —*i.e.*, qué persona somos. Voy a ofrecer una defensa y una elucidación (no cartesiana, por cierto) de la noción de sujeto en las secciones 6 y 7.

<sup>7</sup> Aunque tengo entendido que nunca se ha realizado un experimento así, no me parece técnicamente imposible que se suspenda temporalmente la comunicación entre los hemisferios del cerebro. La bibliografía científica acerca de la desconexión de ambos hemisferios y de los resultados obtenidos (focos independientes de conciencia) es abundante. Véanse: R. Sperry, “Brain Bisection and Consciousness”, en J.C. Eccles (comp.), *Brain and Conscious Experience*, Springer, Nueva York, 1966; N.S. Gazzaniga, J.E. Le Doux y D.H. Wilson, “Language, Praxis and the Right Hemisphere: Clues to Some Mechanism of Consciousness”, *Neurology*, no. 27, 1977.

fin de tener más posibilidades de resolver un problema, la persona  $X$  decide que su conciencia se bifurque de  $t1$  a  $t2$  (digamos, cinco minutos).



Supongamos que el sujeto consciente presente en  $X1$  encuentra de inmediato la solución del problema y que el sujeto consciente presente en  $X2$ , en cambio, no avanza en la solución del mismo. El sujeto en  $X1$  cree con verdad que sabe la solución del problema. El sujeto en  $X2$ , en cambio, cree con verdad que no la sabe. El sujeto en  $X1$  y el sujeto en  $X2$  no son idénticos. Por tanto, cuando el sujeto en  $X1$  cree que *él* encontró la solución del problema, no cree que el sujeto en  $X2$  encontró también la solución del mismo —de hecho puede no saber qué tanto ha avanzado el sujeto en  $X2$ , ya que no tiene acceso directo a lo que piensa dicho sujeto.

Cuando las ramas de conciencia  $X1$  y  $X2$  se vuelven a unir,  $X$  —que sobrevivió a la fisión— recuerda que entre  $t1$  y  $t2$  *él* sabía y no sabía la solución del problema. Podría decirse que no hay razón para suponer que en  $t3$ ,  $X$  recuerda algo que pensaron los sujetos  $X1$  o  $X2$  como algo que *él* (el sujeto consciente en  $t3$ ) pensó. Podemos admitir que el sujeto consciente en  $t3$  no es idéntico a los sujetos conscientes en  $t1$ – $t2$  y, sin embargo, decir que se trata de *la misma persona*. Cualquiera

sujeto consciente que sea un predecesor adecuado del sujeto consciente en  $t_3$  va a ser abarcado por el pronombre “yo” cuando sea usado por el sujeto en  $t_3$ . Lo que les sucedió a los sujetos en  $X_1$  y  $X_2$  es parte de la vida de una y la misma persona.

### 5. *Personas y otras corrientes*

Hemos sostenido que los sujetos  $X_1$  o  $X_2$  no son personas distintas sino sujetos conscientes de una misma persona. Sin embargo, no hemos dicho qué son los sujetos, ni qué las personas.

Las personas no son el mismo tipo de entidades que la mayoría de los objetos físicos. Las personas —y esto es algo que ha sido repetido en varias ocasiones y de varias maneras— son *flujos*. Una característica de los flujos es que pueden fisionarse sin dejar de existir. Por ejemplo, si desmantelamos un auto, el auto dejará de existir, ya que no es idéntico al conjunto de sus piezas. Si las piezas se mojan no diremos que el auto se mojó. En cambio, lo que les sucede a  $X_1$  y a  $X_2$  es algo que podemos decir, en retrospectiva, que le sucedió a  $X$ . Esto indica que  $X_1$  y  $X_2$  no son partes de  $X$ , sino momentos no coincidentes de  $X$ . Si las personas son flujos, entonces podemos concluir que no son idénticas a sus cuerpos o a alguna parte de sus cuerpos. Los cuerpos, como los automóviles, no sobreviven a una fisión. Las personas tampoco son idénticas a sus sujetos conscientes. Sin embargo, esto no nos impide aceptar que no puede haber personas sin cuerpo y sin conciencia.

Las personas no son las únicas entidades en el universo que se pueden ramificar y volver a juntar sin dejar de existir, por tanto podemos iluminar el caso de la sección 4 con uno análogo. Imaginemos que dos capitanes de navíos reciben la orden de navegar por un río y de no salirse de su



curso por ningún motivo. Hay un lugar en el que el río se bifurca y mientras un capitán decide tomar el afluente de la izquierda, el otro decide tomar el de la derecha. Antes de que las dos ramas se vuelvan a juntar, hay un sentido en el que los dos navíos navegan por ríos distintos (entendiendo por “río” aquella área de agua en movimiento bordeada por riberas); pero hay otro sentido —que determina que los dos están cumpliendo sus órdenes— en el que los dos navegan en el *mismo* río. De igual manera, podemos decir que una conciencia que se bifurca y se vuelve a unir es, a fin de cuentas, la conciencia de una y la misma persona.

## 6. *Autoconciencia y autorrealización*

Alguien podría decir que distinguir entre la persona y los sujetos de una conciencia fisionada multiplica entidades de una manera poco deseable. A esto respondo que los sujetos conscientes no son entidades fundamentalmente distintas de la corriente de conciencia y que, por tanto, postularlos no implica una sobrepoblación ontológica. El sujeto, en mi opinión, no es una entidad aparte de la conciencia, sino que es un reflejo de sí misma, una creación de la autoconciencia. Junto con una tradición que emana de Fichte, sostendré que el sujeto es un producto de la autoconciencia y no viceversa.

Se ha sostenido que la conciencia es posible sólo si es *poseída* por un sujeto consciente y no por más de uno. De no haber un sujeto consciente —se dice— no podríamos dar *unidad* a la diversidad de experiencias que se dan en la conciencia. En contra de lo anterior, voy a sostener que la unidad de las experiencias no es el resultado de que sean poseídas por un sujeto. La unidad de  $X_1$ , por ejemplo, se da porque hay *un* acto de conciencia de las diversas experiencias que suceden en  $X_1$  y este acto es *distinto* del que hay en  $X_2$ . Podría insistirse

en que debo explicar qué es lo que distingue el acto de ser consciente de las experiencias de  $X1$ , del acto de ser consciente de las experiencias de  $X2$ . La respuesta es que no hay una entidad distinta a dichos actos que fije su identidad. No hay un *ego* cartesiano que los distinga. Como veremos abajo, la identidad de la conciencia y del sujeto se determina por las relaciones que hay entre sus contenidos.

Si el sujeto no es una entidad autónoma y distinta de la conciencia, ¿de qué somos conscientes cuando somos autoconscientes? Mi respuesta es que cuando somos autoconscientes somos conscientes de ser conscientes (*i.e.*, no somos conscientes de una *cosa* sino de un acto constitutivo y a la vez constituyente de nuestra conciencia). Ser consciente de ser consciente no depende de lo que seamos conscientes en un momento dado; por tanto, hay un sentido en el que este acto es siempre el mismo en todos los momentos (e incluso, diría, en todas las mentes).<sup>8</sup> El sujeto consciente, así entendido, es un sujeto trascendental. Nada distingue a un sujeto de otro por sí mismo, sino sólo por sus relaciones con los fenómenos de la corriente de una conciencia. Distinguimos el sujeto en  $X1$  del sujeto en  $X2$  porque es *discontinuo* del sujeto en  $X2$ , de la misma manera en que lo sería de cualquier otro sujeto en cualquier otra conciencia de otra persona o en cualquier otra rama de la conciencia de  $X$ . Sin embargo, identificamos el sujeto en  $X1$  como un sujeto en la conciencia de la persona  $X$  porque está relacionado de manera adecuada con otros estados mentales de  $X$ , antes y después de la fisión.

<sup>8</sup> En la *Crítica de la razón pura*, B 132, Kant sostiene que la *apercepción pura* (que para Kant es un acto de *espontaneidad* que genera el “yo pienso”) no sólo debe ser capaz de acompañar todos los estados de conciencia, sino que es la *misma* en todas y cada una de las conciencias.

## 7. La ambigüedad del “yo”

Los casos de fisión no suceden muy a menudo (que yo sepa). Por tanto, no debe extrañarnos que nuestro lenguaje —y lo que algunos llaman nuestro esquema conceptual— no tenga herramientas para describir con exactitud una situación así.

El sujeto en  $X1$  no piensa que el sujeto en  $X2$  sea una *persona* distinta de la persona que el sujeto en  $X1$  cree ser. Sin embargo, podría decirse que el sujeto en  $X1$  puede pensar acerca de sí mismo ya no como persona, sino como un sujeto consciente *distinto* del de  $X2$ . De ser posible lo anterior, parecería que los pensamientos en primera persona del sujeto en  $X1$  sufrirían una *ambigüedad*, producto del hecho de que el pronombre “yo”, cuando es usado por el sujeto en  $X1$ , puede referir tanto al sujeto en  $X1$  como a  $X$ , es decir, a la persona.<sup>9</sup> Se podría sostener que si el sujeto en  $X1$  cree con verdad que “yo no sé la solución del problema” el “yo” *debe* referir al *sujeto* en  $X1$ , ya que de referir a  $X$ , a la persona, de creer el sujeto en  $X2$  con verdad que “yo sé la solución al problema” y de referir el “yo” a  $X$ , caeríamos en una contradicción, a saber, que  $X$  sabe y no sabe algo.

En contra de la tesis de la ambigüedad del “yo” se puede responder que la creencia del sujeto en  $X1$  no es verdadera, ya que el pronombre personal *siempre* refiere a la persona y no al sujeto consciente. De esta manera, se podría decir que ya que la conciencia de  $X$  está fusionada,  $X$  puede creer *falsamente* que no sabe algo que sabe. Rechazar el principio de que si alguien sabe que  $p$  entonces sabe que

<sup>9</sup> La tesis de la ambigüedad del “yo” se defiende en la tradición budista. Por ejemplo, en el *Samyutta Nikaya* se dice: “When one says ‘I’, what he does is that he refers either to all the khandas combined or any one of them and deludes himself that that was ‘I’” (S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, vol. 1).

sabe que *p* no me parece algo demasiado grave. Si bien el sujeto es *ontológicamente* más básico que la persona, cuando consideramos la referencia del pronombre personal, el concepto del yo, sucede lo contrario: el “yo” refiere primordialmente a la persona. Inspirándonos en la noción fregeana de modos de presentación podríamos decir que el yo refiere a la persona mediante un sujeto consciente. En *Individuals*, Strawson ha ofrecido un argumento que pretende mostrar que el concepto de persona es más básico que el concepto de sujeto mental y que, por tanto, la doctrina de la persona como un *ego* encarnado es falsa.<sup>10</sup> Pero incluso si aceptáramos la conclusión, sería un error suponer —como lo han hecho algunos seguidores de Strawson demasiado entusiastas— que los problemas que tenemos al tratar de conceptualizar casos como el de la fisión sean indicios de su imposibilidad metafísica. De la tesis de que no podemos adscribir estados mentales a un sujeto a menos que sea identificado como un ente esencialmente corpóreo, no se sigue que no pueda haber dos sujetos mentales en un cuerpo, ni que el cuerpo en cuestión siempre sea el mismo.

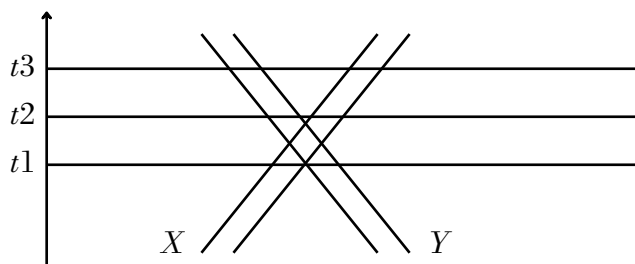
### 8. *Fusión, sobrevivencia y privacidad*

Una vez que hemos distinguido la persona del sujeto consciente y hemos dicho algo acerca de la naturaleza de

<sup>10</sup> Podemos reconstruir el argumento de la siguiente manera: (1) Una condición necesaria para la autoadscripción de estados mentales es la capacidad de adscribir estados similares a otros. (2) No podemos adscribir estados mentales a menos que podamos identificar a los sujetos de dichos estados. (3) No podemos identificar a los sujetos de los estados mentales de otros como si sólo fueran sujetos conscientes, sino que tenemos que identificarlos como personas, es decir, como sujetos de estados mentales y físicos. (4) Por tanto, el concepto de persona es más básico que el concepto de sujeto consciente. El argumento de Strawson tiene algunos puntos débiles. Quizá el principal sea que no es claro de qué manera (4) se sigue de (3).

ambos, podemos retomar la cuestión de si dos personas distintas pueden tener el mismo pensamiento o la misma experiencia.

Consideremos la posibilidad de que las conciencias de las personas  $X$  y  $Y$  se fusionen en un intervalo de tiempo  $t1-t2$ .<sup>11</sup> Imaginemos que  $t1-t2$  es muy corto, que lo único que le acontece a  $XY$  es que sufre un dolor intenso (como veremos más adelante, es importante que el intervalo de tiempo sea breve, aunque esta limitación no afecta la conclusión).



Una vez separadas,  $X$  y  $Y$  recuerdan con vivacidad ese dolor y piensan:

(1) Acabo de sufrir un dolor agudo.

Al pensar (1) tanto  $X$  como  $Y$  piensan algo *verdadero*. Tanto  $X$  como  $Y$  padecieron un dolor intenso y se trata del *mismo* dolor.

<sup>11</sup> ¿Cómo puede ser técnicamente posible una fusión de conciencias? Supongamos que hubiera dos personas, una sólo con el hemisferio derecho de su cerebro y otra sólo con el hemisferio izquierdo. Pensemos luego que pusieramos ambos hemisferios en el cráneo recién descerebrado de un tercer cuerpo y que uniéramos los dos hemisferios con un cuerpo caloso. En este caso, tendríamos una conciencia unificada de una o más experiencias o pensamientos. Después de un periodo de tiempo, volvemos a separar los hemisferios y los depositamos de nuevo en sus respectivos cuerpos.

Mi argumento está planteado de tal forma que  $X$  y  $Y$  recuerdan con verdad haber tenido un dolor (aunque no es necesario que lo recuerden para que lo hayan tenido y por tanto para que defienda mi conclusión). Una vez que se admite esto, me parece que debemos aceptar que el dolor que tuvieron es el mismo (de hecho, no hay otro dolor que pudieran haber tenido). Ahora bien, para poder sostener que  $X$  y  $Y$  recuerdan con verdad el mismo dolor, que tuvieron el mismo dolor, debemos suponer que  $X$  y  $Y$  *sobreviven* a la fusión a la que son sometidas y, por tanto, que el dolor que tuvieron cuando estuvieron fusionadas forma parte de la vida de ambas. Y para sostener lo anterior debemos suponer —con Parfit— que la sobrevivencia de  $X$  no implica necesariamente su identidad a través del tiempo ni la identidad de todos y cada uno de sus sujetos conscientes.

Podemos decir que los sujetos que recuerdan el dolor en  $t_3$  no son idénticos al sujeto que tuvo el dolor (y no podrían serlo, ya que por la transitividad de la identidad no podría haber entonces *dos* sujetos que recuerden haber tenido un dolor). También se puede decir que las personas incorporan esa sensación de maneras distintas al resto de sus vidas. Pero el hecho de que aceptemos que los sujetos conscientes no sean idénticos no importa. Tampoco importa que la sensación luego forme parte de vidas y personas distintas. Lo que importa es que  $X$  y  $Y$  *sobreviven* a la fusión y que, por tanto,  $X$  y  $Y$  tuvieron en un momento de sus vidas el mismo dolor.

### 9. Otros casos de fusión

De la misma manera que en la sección 5 presentamos un caso análogo al planteado en la sección 4, podemos ahora presentar un caso en el que tenemos una situación similar con una entidad no mental.

Imaginemos dos carreteras, una que va a *A* y otra que va a *B*. Hay un lugar en el que los autos que circulan por las carreteras que van a *A* y a *B* tienen que pasar por la misma glorieta. De esta manera, todos los autos que van por la carretera a *A* y todos los autos que van por la carretera a *B* se juntan en un tramo. Pensemos ahora que alguien se pregunta cuando va circulando por ese tramo: ¿en dónde estoy ahora?, ¿en la carretera que va a *A* o en la que va a *B*? La respuesta es que está en la carretera que va a *A* y en la carretera que va a *B*. Sin embargo, esto no implica que las carreteras que van a *A* y a *B* sean las mismas. De igual manera, podemos decir que *dos* personas pueden compartir el mismo estado sin ser una y la misma.

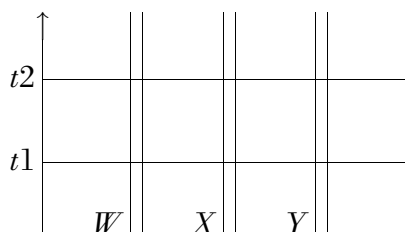
Sería un error suponer que todos los estadios de un continuante espacio temporal deben tener una identidad determinada. De aceptar este criterio tendríamos que rechazar la existencia de muchas de las cosas del mundo. Por ejemplo, no hay una respuesta determinada a la pregunta de dónde empiezan y dónde acaban los cuerpos de dos hermanos siameses. Si parte de nuestro cuerpo se fusionara con otro cuerpo y luego se separara no diríamos que nuestro cuerpo —*qua* continuante espacio temporal— deja de existir. De la misma manera, podemos decir que yo no dejaría de existir aunque mi identidad no estuviera determinada en un momento dado. Podemos tener autoconciencia y pensamientos en primera persona aunque no esté determinado qué persona somos en ese momento.

#### 10. *Cuasimemorias y continuidad psicológica*

Antes de acabar quisiera responder una posible objeción. Podría decirse que en la situación descrita en la sección 8 no tenemos *dos* personas sino que, en realidad, tenemos *tres* y que por tanto *X* y *Y* no pudieron tener *el mismo dolor* —ya que quien de hecho tuvo el dolor es una persona

*distinta* de ellas dos. Lo que tienen  $X$  y  $Y$  en  $t3$  es, se diría, una *cuasimemoria*: la memoria aparente de una experiencia que en realidad ellas no tuvieron, sino otra persona, otra conciencia.<sup>12</sup>

Debemos distinguir el caso que hemos descrito de otro distinto en donde sí tiene sentido hablar de una cuasimemoria. Imaginemos tres conciencias  $X$ ,  $Y$  y  $W$  que jamás se fusionan, es decir, que jamás tienen un estado en común.



Imaginemos que en  $t1$   $W$  tuvo un dolor y que lo recuerda en  $t2$ . Éste es un típico caso de una memoria genuina.  $W$  recuerda una experiencia que ella misma tuvo. Supongamos ahora que implantamos una cuasimemoria de dicho dolor en  $X$  y  $Y$ . De esta manera  $X$  y  $Y$  cuasirrecuerdan en  $t2$  que tuvieron un dolor. Ésta no es una memoria genuina de  $X$  y  $Y$  porque  $X$  y  $Y$  jamás tuvieron dicho dolor. La que tuvo ese dolor fue  $W$ .

Ahora bien, debe ser claro que este caso difiere radicalmente del que ofrecimos en la sección 8. En ese caso es plausible decir que tanto  $X$  como  $Y$  sufrieron el mismo dolor. La diferencia relevante entre el primer caso y el segundo es que, mientras en el primero hay una relación de *conexión psicológica* entre el estado de dolor y la memoria de dicho dolor, en el segundo dicha relación está ausente.

<sup>12</sup> Sobre el concepto de cuasimemoria, véase Sidney Shoemaker, "Persons and Their Past", en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press, 1984.



Por tanto, podemos concluir que en el ejemplo de la sección 8 no tenemos un caso de cuasimemoria.

Como el tiempo de fusión es muy breve y no hay ningún tipo de conflicto de intereses o creencias, no tenemos bases para decir en la sección 8 que  $XY$  sea una persona distinta de  $X$  o  $Y$  —*i.e.*, que tenga creencias, deseos e intenciones distintas a las de  $X$  o  $Y$ . Si pasara más tiempo, entonces tendríamos que revisar esta afirmación. Pero en nuestro ejemplo no tenemos que tomar a  $XY$  como alguien más. Cuando  $XY$  se considera en un corte *sincrónico* —es decir, independientemente de lo que sucede antes de  $t_1$  y después de  $t_2$ — parece una persona distinta de  $X$  y  $Y$ . Pero en este caso las apariencias engañan. Cuando  $XY$  se ve desde un punto de vista *diacrónico* —cuando conocemos toda la historia— se advierte que en realidad es un estadio compartido por las personas  $X$  y  $Y$ . Me parece que tomar un corte diacrónico de una persona como algo con una realidad independiente y autónoma es una abstracción y, a fin de cuentas, una abstracción falsa. Existen las personas, no las personas estadio.

## 11. *Conclusión*

Hemos mostrado que la cuestión acerca de la privacidad mental depende no sólo de la cuestión acerca de la naturaleza del contenido mental sino también de la cuestión acerca de la naturaleza de la persona, y hemos sostenido que la concepción tradicional de la privacidad mental debe ser rechazada si la concepción tradicional de la naturaleza de las personas es falsa.

El propósito central del ensayo es mostrar que existe una conexión entre la privacidad mental y la subjetividad; sin embargo, también sostuve que debemos distinguir entre la persona y el sujeto consciente. Tengo la sospecha —no llega a más— de que esta distinción puede iluminar algunos

aspectos importantes de nuestra existencia; por ejemplo, que dos personas puedan, en algunos momentos privilegiados, ser una sola. Lo admito: que nuestras vidas no sean corredores sin puertas ni ventanas es para mí un alivio.

*Recibido: 4 de octubre de 1994*

## SUMMARY

The traditional doctrine of the privacy of the mental describes our mental lives as corridors without doors or windows. According to this view a mental state is private if:

- (1) one and only one person has direct access to that mental state, and
- (2) that person is the authority with respect to the content and character of such a mental state (*i.e.*, has an incorrigible and infallible knowledge of it).

(2) has been rejected on the basis of externalist arguments concerning the nature of mental content. However, very few have put (1) into doubt. The purpose of this essay is to claim that (1) is not a necessary feature of our mental lives. Hence the traditional doctrine of the privacy of the mental must be rejected not only for being grounded on a false conception of mental content, but also for being grounded on a false conception of the nature of subjectivity. My argument is based on a Parfitian conception of persons and on a metaphysical distinction between persons and subjects of consciousness. I claim that if a momentary fusion of the streams of consciousness of two people is possible, the mental states that occur in that unified consciousness will be mental states of those two people—even if there is only one subject of consciousness involved. Hence, we can conclude that if two people can have the same mental state, they will also have the same direct access to that mental state. Finally, I suggest that the rejection of (1)—and hence of the view of mental life as a corridor—should be welcomed as liberating.