

Stoa

Vol. 16, no. 31, 2025, pp. 93-108

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2025.31.2808>

PERSONAS Y CUERPOS: UNA EXPLORACIÓN METAFÍSICA

Persons and bodies: a metaphysical exploration

EFRAIN LAZOS

Universidad Nacional Autónoma de México

eflazos@unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-9077-8240>

*A todas las personas, vivas,
que han padecido o padecen
migraña de racimo.*

RESUMEN: El escrito presente explora muy brevemente algunas consecuencias de la primitividad del concepto de persona para entender la corporeidad de las personas. Revisa algunas de las posiciones marcadas en la filosofía de lengua inglesa desde la aparición del célebre *Individuals*, de P.F. Strawson. En particular, el escrito busca al menos marcar un espacio lógico propio para una posición no reductivista y relacionista de la persona. Se trata de una posición que no apela a entidades ni egos cartesianos, que acude al relacionismo estructural y social para dar cuenta de la complejidad del concepto de persona, pero que ha sido escasamente ocupada en la literatura. El escrito finaliza con una breve reflexión sobre el significado metafísico de la muerte de las personas.

PALABRAS CLAVE: cuerpos · primitividad · subjetividad · relaciones · estructura.

ABSTRACT The essay briefly explores some of the consequences of the primitiveness of the concept of a person to understand personal corporality. It revises some of the marked positions since the publication of P.F. Strawson's *Individuals*. In particular, the essay aims to at least mark up a logical space for a non reductivist and relational view of persons. This position does not appeal to entities such as Cartesian egos, turns to social and structural relationism, and has been scarcely occupied in the literature.

Recibido el 22 de agosto de 2024
Aceptado el 1 de noviembre de 2024

The essay concludes with a short observation on the metaphysical meaning of the death of persons.]

KEYWORDS: bodies · primitiveness · subjectivity · relations · structure.

0. Una de las maneras como puede entenderse la primitividad del concepto de persona es en relación con los cuerpos.¹ Cada persona se vincula con su propio cuerpo de un modo tal que, sin requerir evidencias ni protocolos, se adjudica a sí misma estados corporales (o *corporalia*). De ahí surge la noción de que las personas (al menos las humanas) tienen un cuerpo el cual, de alguna extraña manera, les pertenece. En la tradición filosófica, tal extrañeza se ha expresado con la metáfora del capitán y su barco (por ej., en *De anima*, de Aristóteles, y en las *Meditaciones metafísicas*, de Descartes), la cual es en verdad una desanalogía: las personas no se vinculan con su cuerpo como un capitán con su barco. Por más íntima y emocional que pueda ser la relación de un capitán con su barco, ella carga la huella de la exterioridad. El capitán puede ser sustituido sin alterar el barco, lo mismo que el barco puede ser sustituido sin alterar al capitán. Si el barco encalla, el capitán sigue siendo capitán y puede pilotear otro barco; si el capitán desaparece, el barco sigue siendo barco y puede ser piloteado por otro capitán. Eso es lo que no pasa ni puede pasar con las personas y sus cuerpos. Si el cuerpo falla, como irremediablemente lo hará todo organismo vivo, la persona entera se ve afectada; y la muerte del cuerpo es también, con algunas reservas, la muerte de la persona. Además, si la persona desaparece y queda su cuerpo vivo (como en ciertas formas de demencia senil y muerte cerebral), de ese cuerpo difícilmente podemos decir que es un cuerpo personal, aunque, es cierto, puede llegar a ser *parcialmente* el cuerpo de otra persona.²

La primitividad del concepto de persona puede verse, en este contexto, como una explicación de la extraña manera en la que se vinculan las personas con sus cuerpos. Tal explicación, nótese, no invierte el orden común de pensar. La primitividad aquí no se refiere al orden temporal o genético-evolutivo según el cual las personas son, primero, cuerpos vivos y, después, personas; sino al orden de lo conceptual y su articulación: necesitamos ser personas para *poder tener un cuerpo*, esto es, un cuerpo al que difícilmente podríamos dejar de llamar “mi cuerpo”.

El escrito presente explora muy brevemente algunas consecuencias, acaso insospechadas, de la primitividad del concepto de persona en relación con la corporalidad. En particular, interesan las consecuencias de ese plexo —la pareja (persona/cuerpo)— para dos posiciones en torno al concepto de persona: el reduccionismo y el relacionismo. Propondremos, en un esbozo, que la primitividad del concepto de persona abre la puerta a un tipo de no reduccionismo bastante peculiar, compatible con una idea

¹ Ver Strawson 1959, pp.87-116.

² Esta afirmación es cierta incluso imaginando un mundo tecnológico en el que pudieran transplantarse uno a uno todos los órganos de un cuerpo humano al cuerpo de otra persona. El punto significativo es que, sin persona, ese cuerpo cambia su estatus metafísico y se convierte en un mero conjunto de funciones orgánicas. A su vez, estas funciones pueden reintegrarse a una nueva totalidad y ser parte del cuerpo de otra persona.

de un sujeto de experiencias (entendido como relación estructural o interna) que, si bien no es independiente, sí es distinto de las propiedades corporales y mentales de la persona. Esta es la posición que llamamos relacionismo estructural y que se complementa con el relacionismo social. Al final, ofrecemos una observación sucinta sobre el significado metafísico de la muerte física de las personas.

1. Puede ser tentador identificar el concepto de persona con el concepto de un cuerpo humano vivo. Después de todo, para las segundas y terceras personas, una de las vías más recurrentes para seguirle la pista a una persona (identificarla y reidentificarla) es por sus rasgos y propiedades físicos. Las personas tienen una ubicación en el espacio y en el tiempo, ocupan un lugar y son seres orgánicos u organismos (normalmente) vivos, que sienten. Se pueden medir y pesar; se pueden ver, tocar, sentir, escuchar, oler. Para glosar una conocida expresión, las personas son presencias corporales (vivas) en el mundo. Las segundas y las terceras personas, como se sabe, típicamente recurren a evidencias perceptuales o testimoniales para adjudicar propiedades corporales a otras personas; y aunque cada persona se adjudique propiedades corporales sin necesidad de evidencia perceptual ni testimonial, puede acudir a ellas, como cualquier persona, para hacerlo. Normalmente, por ejemplo, uno no necesita evidencias para sentir el piquete de un insecto (como piquete de insecto) y proceder a rascarse. Uno sólo lo siente y se rasca. En primera persona, además, uno puede decir: lo que le pasa a mi cuerpo vivo me pasa a mí (lo cual, por cierto, explica lo que puede significar el cuidado y el autocuidado de las personas). Más generalmente, podemos decir: lo que le pasa al cuerpo de una persona le pasa a la persona.

Todas estas observaciones son ciertas. No obstante, las personas no somos nuestro cuerpo. ¿Cómo así? ¿Acaso tales observaciones no muestran que el concepto de persona no es sino el concepto de un cuerpo humano vivo? Por el contrario. Todas ellas funcionan sobre la base de que los cuerpos de las personas están ya *personalizados*. Reconocer a alguien por su apariencia o por algún rasgo físico (un modo de caminar, un tono de voz) es posible en virtud de que el cuerpo y los *corporalia* son el cuerpo y los *corporalia* de alguien, i.e. de una persona. No es como si reconocer a alguien por su manera de caminar sea reconocer un cuerpo que resulta, como por azar, que es el cuerpo de una persona y que, además, resulta que es la persona tal y tal, ubicada en tal y tal lugar, con tales pesos y medidas y con tales y tales propiedades a la vista, etc. Para poder identificarlo como el cuerpo de una determinada persona, ese cuerpo, lo mismo que sus estados, tiene que ser ya un cuerpo personal. Similarmente, la afirmación “lo le pasa a mi cuerpo me pasa a mí” está perfectamente en orden, pero eso es porque ese cuerpo es el cuerpo de una persona, a saber, el mío, no sólo un cuerpo (con pesos y medidas), no sólo un ejemplar vivo de la clase *homo sapiens sapiens*, sino mi cuerpo, el cuerpo de la persona que soy.

2. Una tentación contraria, como bien sabemos por el estudio de la filosofía moderna, es poner todo el peso sobre las propiedades, ya no físicas o corporales, sino mentales o psicológicas (*mentalia*) de una persona. De las personas decimos y a las personas adjudicamos, así como las personas dicen y se adjudican a sí mismas, propiedades mentales (que pueden ser o no disposicionales) –tales como tener pensamientos,

creencias, deseos. Es propia de las personas la capacidad para autoadscribirse *mentalia* sin necesidad de evidencias. En ocasiones, a este rasgo se le denomina la autoridad de la primera persona sobre su mente; y a la manera inmediata o directa en que la persona, presuntamente, tiene acceso a sus propios *mentalia* se le denomina transparencia. Las creencias que una persona se autoadscribe, por ejemplo, son transparentes a la persona misma en virtud de que uno ve a través del estado mental el mundo —los hechos o propiedades— que son sus objetos (Moore). Para autoadscribirme, por ejemplo, la percepción visual de un vaso verde —como en “Veo un vaso verde ahí”—mi mirada y mi atención sólo necesitan dirigirse al vaso y su color. Similarmente, si me pregunto si creo que habrá una guerra civil en E.U.A, basta mirar la realidad social de ese país, no necesito escudriñar mis creencias para determinar lo que creo al respecto. En ninguno de los dos casos tiene sentido para la persona buscar evidencias sobre su posesión del estado mental en cuestión ni inspeccionarse internamente para averiguar si encuentra la percepción visual de un vaso verde o la creencia de que habrá una guerra civil en E.U.A.

Es casi un lugar común decir que los filósofos modernos colocaron esta peculiar capacidad de autoadjudicarse *mentalia* en el centro de lo que es una persona. Epítetos tales como cartesianismo, leibnizeanismo, lockeanismo, kantismo, etc., pertenecen a esta constelación. Aquí es imposible e inapropiado entrar en detalles. Lo cierto es que, tanto histórica como sistemáticamente, las propiedades de la autoridad y la transparencia en relación con lo mental han sido fatalmente distorsionadas hasta convertirse en relatos de autoridad jerárquica sobre otras personas, sobre un presunto acceso privilegiado e infalible a la propia vida mental y, más generalmente, sobre un presunto dominio metafísico y epistémico de la mente sobre el cuerpo. Muy brevemente, sin embargo, nótese: del hecho de que las personas tengan una autoridad sobre sus propios *mentalia*, la cual otras personas no pueden tener, no se sigue que la persona tenga una posición superior o más aventajada —un privilegio— respecto de sí misma, que la de otras personas. Además, la transparencia no tiene por qué significar privilegio epistémico respecto de otros métodos, por evidencia perceptual o testimonial, y por introspección; es simplemente una manera entre otras de adjudicarse *mentalia*, pero ni es infalible, ni es exclusiva, ni es necesariamente mejor que otras. Esa no es una cuestión que pueda decidirse a priori sino mirando los casos. Aquí no podemos entrar en detalles, pero lo cierto es que esos rasgos de la relación de las personas con sus propios estados mentales pueden reinterpretarse sin distorsiones; y también es cierto que algunas de esas reinterpretaciones son también atribuibles a los autores de la tradición moderna.

Dicho esto, hay que notar que la autoridad y la transparencia, las cuales fijan el vínculo especial de la persona con sus *mentalia*, son propiedades que pueden aceptarse sin ceder a la tentación de afirmar que las personas son, o no son sino, sus mentes. Aquí estamos ante una situación análoga a la que examinamos en #1 con los cuerpos y los *corporalia* de las personas. Los estados mentales son, de suyo, estados de una persona, de tal modo que no puede haber personas, por un lado, y estados mentales (no personales), por otro, para que, después, como por agregación, se tengan los estados

mentales de una persona. Las propiedades de la autoridad y la transparencia califican de distinto modo los *mentalia*, pues la autoridad califica como normativa la relación de la persona con sus *mentalia*, mientras que la transparencia hace patente la dependencia (epistémica) de los *mentalia* en relación con sus objetos; pero sólo tienen sentido como calificadores del vínculo especial que las personas ya tienen con sus creencias, deseos, sentimientos, etc. Estas propiedades, en suma, no producen el vínculo, sólo lo califican.

3. Hasta aquí, todo bien o, al menos, eso parece. Estas dos versiones generalísimas y meramente esbozadas del reduccionismo de la persona son como un espejo en el que cada una se refleja en la otra. La autoridad, en particular, no es privativa de lo mental. La peculiar relación que tenemos las personas con nuestro cuerpo y sus estados, al igual que la que tenemos con nuestras mentes y sus estados, puede entenderse también como una autoridad especial. Si digo verazmente “Tengo migraña”, es obvio que nadie sino yo mismo puede sentir lo que siento, es decir, dolor intenso en la mitad del cráneo. Eso significa que, en tal expresión no puede haber error en la referencia a la persona que siente el dolor (“yo”) ni en la referencia al estado corporal, el dolor, que me adjudico. Tal seguridad es parte de lo que involucra dominar la práctica de adscribir estados corporales a las personas, incluyendo a una misma; y tal seguridad puede verse precisamente como la autoridad especial de la primera persona sobre sus estados corporales. Con la propiedad de la transparencia, no obstante, el asunto cambia. No parece que podamos atribuir transparencia, en el sentido relevante antes expuesto, a los estados corporales de una persona, en virtud de que, al menos en principio, los *mentalia*, y no los *corporalia*, son estados representacionales de un sujeto que, como tales, versan sobre objetos o sobre hechos, y es en ese plexo (representación/objeto) donde se juega la mencionada propiedad.

Como quiera que eso sea, un recurso para ambos tipos de reduccionismo puede ser algo como la complementariedad. Las personas no son sólo cuerpos, sino también mentes; o, no son sólo mentes, también son cuerpos. Estamos ante la posición agregativa según la cual las personas son agregados o conglomerados de un cuerpo y una mente. Como el ciego y el tullido, el cuerpo y la mente han de colaborar para que pueda haber una persona, al menos una persona humana. Hay que reconocer que esta vía es más rica que las dos anteriores. Las personas, para esta concepción, no son solo conglomerados o series conectadas de estados corporales, ni conglomerados o series conectadas de estados mentales; sino conglomerados o series del primer tipo conectados (acaso misteriosamente) con conglomerados o series del segundo para formar conglomerados más grandes o series más largas de estados de una persona.

Debe ser patente porqué esta vía no es una alternativa a los reduccionismos corporal y mental. Si de lo que se trata es de entender lo que son las personas, por ejemplo, de responder a la pregunta por qué o en virtud de qué algo es una persona, la conjunción de dos reduccionismos no ayuda mucho. En efecto, algo no es una persona porque pueda identificarse por sus estados corporales, como algo no es una persona porque pueda identificarse por sus estados mentales. La conjunción de estados corporales y mentales, por sí misma, no explica nada, a menos que apele a la especial

relación de cada persona con su conglomerado de *corporalia* y *mentalia*, de modo que regresamos al asunto de qué es lo explica tal relación, o en virtud de qué puede afirmarse que existe tal relación. Regresamos, así, a la primitividad del concepto de persona.

4. Veamos ahora cómo se pueden articular estas reflexiones sobre el reductivismo y sus variantes con las concepciones relacionistas de la persona. Dicho de modo muy general, el relacionismo sostiene que algo es una persona (y no un mueble, por ejemplo), y la persona individual que es (Fulanita y no Menganita), en virtud de sus relaciones. Incluso sin entrar en otras aguas, cabe notar que, así entendido, el relacionismo no prejuzga acerca de si las relaciones en virtud de las cuales (resulta que) somos personas son las mismas, o del mismo tipo, que las relaciones por las cuales somos las personas individuales que somos. En la tradición filosófica han interesado las primeras más que las segundas, pero es importante notar la diferencia, y también notar que deben ser al menos compatibles. (Las propiedades que nos hacen ser personas podrían ser incompatibles con las propiedades que nos hacen ser la persona individual que somos sólo a costa de la integridad –psicológica y moral– de la persona.) En otros escritos me he referido a esta diferencia como a una distinción entre las capas de una cebolla: una es la capa, digamos, metafísica, que responde a la pregunta por lo que hace que algo sea una persona; la otra es la capa que llamé psicológica, la cual obedece a una interrogación por la pregunta, porqué soy yo y no otra persona.³

Hay por supuesto muchas variedades de relacionismo en torno a la persona. Sin pretensiones de exhaustividad, examinemos dos de ellas: el relacionismo social y el relacionismo estructural. El primero dice que algo es una persona en virtud de sus relaciones sociales, las cuales se entienden como relaciones con otras personas. El segundo dice que algo es una persona en virtud de una determinada relación interna entre elementos, es decir, en virtud de una estructura interna. Es sumamente significativo que ambos tipos de relacionismo no sólo sean compatibles, sino que sean complementarios. Para decirlo de otro modo, el relacionismo social captura los usos en segunda y tercera personas, mientras que el relacionismo estructural captura el uso en primera persona, de uno y el mismo concepto. Puesto que ninguno de tales usos es siquiera concebible sin los otros —y entre ellos constituyen el uso regular del concepto— el relacionismo social y el estructural no pueden estar separados. Más sobre esto, después de examinar brevemente cada una de estas variantes de relacionismo.

5. Nadie, ningún ser humano vivo individual, por ejemplo, puede ser persona por sí mismo. Al mismo tiempo, no cualquier relación, ni cualquier relación social, es del tipo que explica por qué un ser humano vivo es una persona. El relacionismo social es importante debido, entre otras cosas, a que captura un rasgo central del concepto de persona como concepto primitivo, a saber, que es un concepto (auto)constitutivo.⁴ Se trata de una idea con mucho fondo de la cual sólo podemos tocar aquí la superficie. Esto quiere decir que, para ser personas, tenemos que poder usar competentemente

³ Lazos 2021, p. 166.

⁴ Ver H. Ishiguro 1980, p. 62-73.

el concepto de persona, y eso incluye seguir la regla asimétrica de la atribución y autoatribución de *mentalia* y *corporalia* a otras personas y a sí misma. En breve, para ser una persona, uno debe verse a sí misma y a otras como personas o, como lo formula el propio Strawson, “uno debe tener un concepto operativo de una persona para ser una persona”. Ishiguro, en su reformulación de la primitividad del concepto de persona, escribe:

Identificar algo como una persona es juzgar que tiene disposiciones de ciertos tipos (creencias, conocimiento en algunas variedades), que tiene habilidades de ciertas clases, que entra en ciertos tipos de relaciones con otras personas. No obstante, cuando entendemos lo que es una persona, no tenemos el conjunto completo de universales caracterizantes [characterizing universals] (determinables) que distingan a las personas de otras cosas.⁵

Esto puede ayudar a entender varios puntos. Uno es con respecto a lo que es poseer un concepto operativo de persona. El otro concierne los límites del relacionismo social. Conviene recordar, así sea brevemente, algo de la terminología que se emplea aquí. El tipo de conceptos que Strawson llama sortales o universales sortales se caracteriza por tener un principio o regla para distinguir y contar los particulares individuales que recoge, sin presuponer ningún principio o regla antecedente. En contraste, los universales caracterizantes, aunque dan principios o reglas para agrupar y contar particulares, sólo dan principio o reglas para particulares que son distinguibles según un principio antecedente.⁶

Nótese, como lo hace la propia Ishiguro, que uno y el mismo particular puede instanciar diferentes sortales, pero sólo se necesita un sortal para individualarlo, es decir, para distinguirlo de otros particulares que caen bajo un mismo predicado. Así, no parece que se requiera el concepto de persona para individualar lo que de hecho es una persona, es decir, distinguirla o seleccionarla entre los miembros de un mismo grupo, el concepto sortal de “animal” podría servir para ese propósito. Así, lo que importa del concepto de persona como concepto sortal no es tanto que permita individualar a las personas, sino que permite individualarlas *como personas*. Por otro lado, que sea un sortal permite entender la idea de que no necesitamos, para usar competentemente el concepto de persona, articular todas las notas características que distinguen los seres que son personas de los que no lo son. En otros términos, es característico de los sortales que se puedan determinar sin necesidad del conjunto completo de lo que puede determinar: para que un concepto sea *determinado*, es decir, para que pueda usarse para distinguir o discriminar, no se requieren todos sus *determinables*. En el caso de “persona” esto explica la propiedad constitutiva, consistente en el requisito de poseer un concepto operativo de persona. Para usar competentemente el concepto de persona uno no se pregunta primero a qué tipo de cosas se aplica, para después evaluar

⁵ Ishiguro 1980, p.71.

⁶ Strawson 1959, p.16.

si los usos son aceptables, correctos o competentes: uno sólo lo usa sin necesidad de llegar a acuerdos ni decisiones sobre la extensión completa y exacta del concepto.

Es este concepto sortal, operativo, de persona, el que, a diferencia de otros sortales, como “animal”, resulta constitutivo de lo que son las personas mismas. Según el relacionismo social, ser-persona es una propiedad extrínseca de los seres humanos, es decir, una propiedad que se les puede atribuir sólo en virtud de sus relaciones sociales. Pero ¿cómo es que las relaciones sociales dan cuenta del uso peculiar del concepto en primera persona? Para decirlo de otro modo, para que alguien siga la regla de la aplicación asimétrica tiene que ser ya un sí mismo, una primera persona. Si bien las relaciones sociales (todas las relevantes, por ejemplo, para explicar procesos de aprendizaje de reglas) pueden acaso explicar los usos en tercera y en segunda persona, es decir, su aplicación a un cierto grupo de individuos y no a otros, ellas no explican, sin embargo, el uso en primera persona, el uso digamos en uno mismo. Así, tal parece que hay un límite serio al relacionismo social, si quien sigue la regla es ya un sí mismo, una primera persona, entonces, como debe ser evidente, seguir la regla competentemente no hace personas a las personas.⁷

6. Es en este punto donde se vuelve relevante la variante estructural de relacionismo en torno a la persona. Podríamos decir que, según el relacionismo estructural, “persona” es una denominación para un conjunto de elementos temporalmente unidos, en suma, una estructura. Esto significa que el concepto de persona pertenece más cómodamente a la familia de los artefactos que a la familia de las clases naturales. “Persona”, en otros términos, se parece más a “guitarra” o “piano” que a “mandarina” o “elefante”. Así, el relacionismo estructural es particularmente útil para ahuyentar la tentación cartesiana de sustancializar a la primera persona y sus *mentalia*. En efecto, para el relacionismo estructural no hay tal cosa como un yo independiente de los estados y disposiciones del ser humano vivo que, de caso en caso, cada cual llama “yo”. Tal y como una guitarra no sino un conjunto de partes o elementos articuladas de una cierta manera, y no hay un objeto distinto a esa totalidad unificada de elementos, una persona, la persona que cada cual llama yo, no es algo distinto a una totalidad unificada de elementos o partes. Nótese, sin embargo, que el relacionismo estructural no niega que haya tal cosa como las personas, sólo niega que haya personas como algo independiente de un conjunto de elementos provisoriamente organizados de cierta manera.

⁷ Ver, por ejemplo, Eraña 2020, p. 115: “La personeidad es algo que se nos confiere y que conferimos; es algo que nos sitúa en un entorno social (donde se despliega afectividades y animadversiones; donde se tejen especificidades sobre una urdimbre de relaciones que las hace posibles), y que sólo existe en él. Una persona es un lugar en una sociedad, un nódulo (casi cualquiera) en una red de relaciones (sociales).” Más adelante indica que “en ocasiones” la personeidad puede ser autoasignada. Una manera de formular la diferencia entre Eraña y la posición que propongo es que la personeidad tiene que ser (activamente) autoasignada, en algún punto, para que pueda haber *primeras* personas. El conferimiento y autoconferimiento del predicado persona puede, desde luego, constituir la identidad social de los agentes en un contexto sociohistórico, pero, según el relacionismo estructural o interno que estamos presentando como opción a discutir, la identidad social de los agentes no es la identidad metafísica de una persona. Esto es, un agente puede tener una identidad social sin ser una persona.

Así, planteado, podría pensarse que David Hume adopta la posición de un relacionista cuando afirma que el yo no es sino un haz de percepciones.⁸ Por más que inspeccione en mi teatro interior, razonaba el escocés, lo que encuentro son este o aquel sentimiento, este o aquel deseo, esta o aquella creencia, pero nunca encuentro un yo. Esto parece estar en línea con la idea de que “yo” denomina un conjunto de elementos mutuamente relacionados, y no una sustancia (material o espiritual). Pero con Hume, cuya sombra se ha proyectado sobre eminentes pensadores postreros (de Lichtenberg y Schopenhauer en el XIX a Wittgenstein y Ryle en el XX), suele sacarse la conclusión reduccionista de que una descripción completa del mobiliario del mundo podría prescindir de las personas. Esta es una conclusión que, sin embargo, no es necesaria para el relacionista estructural. Del hecho de que una descripción completa del mundo en términos microfísicoquímicos no incluya en su lista los artefactos (y, por lo tanto, los instrumentos musicales tales como las guitarras), no se sigue que una descripción completa del mundo en términos de los instrumentos musicales pueda prescindir de las guitarras. Para el relacionista estructural hay, ciertamente, personas, sólo que no hay egos cartesianos o entidades separadas de la diversidad de *corporalia* y *mentalia* cuya continuidad es la existencia continuada de una y la misma persona a lo largo del tiempo y el espacio.

En *Reasons and Persons*, Derek Parfit adopta una posición muy similar. Para este autor, la respuesta correcta frente a la pregunta qué hace de x una persona, articulada como el problema de la continuidad diacrónica de las personas, es que la identidad de las personas consiste en (o no es sino) la continuidad física y/o psicológica de conjuntos interrelacionados de eventos. No sin ambigüedades, en esa obra Parfit se presenta como un reduccionista, en sus términos: la existencia de una persona *consiste solamente* en la existencia de un cerebro y un cuerpo, y la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados (Parfit 1984, p.211). El énfasis (en la traducción de la expresión inglesa “just is”) indica que, para el reduccionismo, un hecho, e.g., la identidad de una persona a lo largo del tiempo se explica completamente por un conjunto de hechos más particulares (e.g., la continuidad del conjunto físico-mental y una serie de eventos interrelacionados) y no requiere además otros hechos. Este reduccionismo conduce a la *visión impersonal*, es decir, la tesis de que “no hay personas, sujetos, pensadores, agentes, sino sólo cuerpos persistentes y secuencias de pensamientos, experiencias y actos relacionados”. Parfit identifica, en este marco, dos variantes de no reduccionismo: una que sostiene que las personas son entidades distintas y separadas del complejo de eventos físicos y mentales cuya continuidad es la identidad de las personas, y normalmente se identifica con un cierto cartesianismo afín a la idea de que las personas somos (al menos en parte) entidades inmateriales separadas del mundo espacio temporal. Esta opción no parece estar muy viva en la metafísica contemporánea de la persona, aunque por lo que parece sucede otra cosa entre quienes siguen variantes tradicionales del hinduismo.⁹ La otra variante del no

⁸ Hume, D. *Treatise I*, IV, vi, 251.

⁹ Chadha 2022.

reduccionismo rechaza la idea de que las personas seamos entidades separadas y distintas del complejo físico mental, pero rechaza también que lo que nos hace personas sea únicamente una diversidad de eventos físicos y mentales interrelacionados. Parfit identifica esta alternativa como la alternativa de los hechos ulteriores (*Further Fact View*), pero evita darle cualquier contenido más específico.

Independientemente de que Parfit parece haber revisado su revisionismo¹⁰ lo que interesa aquí es el que su planteamiento señala un espacio lógico que no parece estar ocupado, es decir, el de la variante no cartesiana de no reduccionismo. La posición es incompatible con la de Parfit en este punto, en la medida en que a este autor se le ha leído como alguien que admite que las personas son entidades. Esta variante del no reduccionismo, la cual es también un relacionismo (estructural), afirma, empero, que se pierde algo importante cuando se omite que en el mundo hay personas, y que podríamos meramente sustituir la parlanza sobre las personas por una parlanza acerca de una determinada totalidad compleja de eventos físicos y mentales interrelacionados.

7. El relacionismo estructural no reduccionista comparte con la visión imparcial, es decir con Parfit, la idea que las personas no son entidades *independientes* de la totalidad del complejo físico-mental y sus eventos, pero afirma, al contrario de este autor británico, que las personas, en especial, las primeras personas, son algo *distinto* de tales totalidades. ; por ello, puede ubicarse en lo que el propio Parfit llama *Further Fact View*. No se dice todo, esto es, todo lo que puede pesar metafísicamente, cuando se dice que una persona no es sino una totalidad de eventos físico-mentales, al igual que cuando se dice que solamente es un nódulo de relaciones sociales. Es evidente que mucho se juega aquí en cómo se entiende la independencia y, con ello, la dependencia (metafísica). Algo puede ser dependiente y al mismo tiempo ser distinto de algo más. Pensemos de nuevo en artefactos tales como las guitarras. Para la visión imparcial, lo que hay en el mundo podría describirse exhaustivamente sin que sea necesario incluir la existencia de artefactos tales como las guitarras, lo cual, nótese, no significa negar la existencia de una totalidad de elementos y partes articuladas de una manera determinada —por ejemplo, las diferentes secciones de madera, las cuerdas, las clavijas, etc.—que, si se le trata (si se interactúa con ella) de cierta manera, produce una serie de sonidos de tales y cuales espectros, texturas, con tales y cuales posibilidades rítmicas, etc. Podría decirse que una guitarra no es independiente de una totalidad compleja como esa y que, sin embargo, es distinta de esa totalidad. Lo primero indica que se trata de una dependencia causal: sin ciertas partes materiales articuladas de una cierta manera para producir un sonido, no hay nada que se pueda tomar como una guitarra. La producción de sonido mediante un cierto funcionamiento e interacción entre las partes del artefacto es ineludible para lo que en nuestro mundo son las guitarras. Y el funcionamiento depende en este caso, de una base material. La guitarra, no obstante, es distinta de esa base material pues incluye la producción de sonido de determinadas maneras (música). Supongamos ahora que a las propiedades del sonido producido por

¹⁰Ganeri 2007, p. 161ss.,

ese artefacto les llamamos propiedades estéticas. (Las razones de ello no importan ahora.) En ese caso, es evidente que las propiedades estéticas dependen de las propiedades materiales de la guitarra y, sin embargo, las propiedades estéticas son distintas, o son algo más que, las propiedades materiales de una totalidad compleja de partes. Si las propiedades estéticas son fundamentales para ser una guitarra, puede concluirse que la guitarra depende de las propiedades materiales de una totalidad de partes, pero también que es algo distinto de esta totalidad de partes, ya que, de suyo, esa totalidad no exhibe o produce un sonido con propiedades estéticas, lo cual es la propiedad fundamental de una guitarra.

Los partidarios de la visión imparcial podrían argüir que no niegan que existan guitarras en el mundo, sólo que su existencia está (causalmente) subordinada a la existencia de otras cosas, más básicas, por lo que la realidad efectiva de las guitarras es secundaria con respecto a la realidad de sus componentes. Es decir: puesto que las guitarras dependen causalmente de las propiedades de sus componentes, su existencia conforma una realidad secundaria respecto de la existencia de ellos. El gesto parece al menos acercar las posiciones, en la medida en que, si la analogía es correcta, concede que, en algún mundo quizás superfluo, hay tal cosa como las personas. Pero el relacionista estructural (no reduccionista), para distinguirse de la visión imparcial, ha de hacer notar que la distinción entre lo primario y lo secundario es relativa a un determinado marco, y puede no coincidir con la dependencia o independencia metafísica entre dos hechos en el mundo. En otros términos, del hecho de que y dependa de x no se sigue que y sea secundaria con respecto a x. Apelar a un marco es apelar a un cierto holismo de los conceptos: el mundo en el que hay guitarras es un mundo muy diverso donde hay guitarras de muy diversas clases, sonoridades y materiales; y es el mundo donde hay también otros artefactos, en especial otros artefactos que producen música y que a su vez pueden ser inmensamente diversos. Si el marco es el mundo de la música, lo primario serán las propiedades estéticas de los artefactos cuya función es producir música. En ese mundo, las propiedades estéticas son primarias (cuentan más, tienen más peso) respecto de las propiedades materiales, al grado que aquellas pueden fijar éstas (como cuando una sonoridad requiere incluir o descartar ciertos materiales por sus propiedades estéticas).

8. Recalemos ahora brevemente en la noción de estructura, propia del relacionismo (no reduccionista) que estamos proponiendo. Es importante recordar es que se trata de una posición que pretende explicar en qué consiste ser una primera persona, es decir, bajo qué condiciones o en virtud de qué hay tal cosa como primeras personas, sujetos de experiencias, pensamiento y acciones. Se puede hablar de estructura en una variedad de contextos. La estructura de un puente, por ejemplo, permite conceptualizar las propiedades que le mantienen en pie y que lo hacen funcional (lo que lo mantiene en su integridad física como artefacto para la movilidad humana). La estructura molecular de una sustancia por su parte permite no solo distinguir y aislar esa sustancia de otras (piénsese en el agua), sino también detectar propiedades fisicoquímicas específicas. La estructura celular de un tejido es el arreglo intracelular que le permite a la célula tener la especialización requerida para que el tejido posea ciertas propieda-

des funcionales. Una estructura social –e.g. el patriarcado— permite entender ciertas características de las relaciones sociales (tales como la opresión de género), en función de ciertas regularidades y patrones de conducta en una determinada comunidad histórica. Análogamente, podemos hablar de la estructura de la primera persona, o de la estructura de la subjetividad humana.

No es aventurado decir que, *grosso modo*, todas estas maneras de hablar de estructura comparten una cierta mereología: lo que tiene estructura tiene un determinado arreglo de partes, y una manera de vincular las propiedades de las partes con las propiedades del todo. Más allá de eso, hay muchas y complicadas variaciones. La resistencia y la integridad de las partes de un puente, podríamos decir, no es lo único que conforma la resistencia y la integridad del puente en su conjunto, pues esas mismas partes, articuladas de otra manera, no se traducirían en las mismas propiedades de la totalidad. Así, en este caso, la estructura, podríamos decir, es aquello en virtud de lo cual una totalidad de partes adquiere ciertas propiedades que no se explican por la mera suma o agregación de las propiedades de las partes. Con las estructuras moleculares y celulares, en cambio, podría decirse que la estructura de las partes fija las propiedades del todo. La estructura de las moléculas del agua determina (junto con las condiciones ambientales, tales como la temperatura), las propiedades de esa sustancia –piénsese en los coeficientes de evaporación y congelación. La estructura de las células de la epidermis, junto con factores ambientales, tales como la humedad y la incidencia solar, fija ciertas propiedades de la piel humana. Las propiedades de una estructura social, a su vez, son propiedades que se transmiten a las acciones y a las prácticas que la actualizan; aunque, también, la manera en la que se actualiza una estructura en las acciones de las personas y en las prácticas comunitarias puede variar enormemente.

El relacionismo estructural sostiene que “el yo” no es una entidad, sino una estructura. Como sucede en el caso de los puentes, podemos distinguir las propiedades de las partes de una persona respecto de las propiedades de la estructura de esa persona como primera persona. Y como sucede con las propiedades estéticas de las guitarras, las propiedades de las personas, aunque en algún sentido dependan de las propiedades de un determinado complejo de eventos corporales y mentales interrelacionados, son distintas de ellos. Similarmente, podemos afirmar que la primera persona, “el yo”, al tiempo que es más que un mero arreglo cualquiera entre las partes, no persiste más allá de lo que persiste un cierto arreglo entre las partes. Por ello, el relacionismo estructural pertenece a la *Further Fact View* (Parfit 1980, p.210): los hechos específicos que vienen a explicar la continuidad física y mental de la totalidad compleja de partes que es una persona no son suficientes para dar cuenta de la primera persona; se requiere, además, el hecho ulterior de que esa totalidad de partes tiene un determinado arreglo interno, una estructura.

Ante el reparo de que estamos presentando una noción muy diluida de estructura, pues una mera sucesión azarosa de elementos contaría como la estructura de una persona, han de considerarse dos puntos. El primero es que el de sucesión es un concepto temporal y que la propuesta está pensada según una analogía espacial en lo que se refiere a las partes o elementos de la estructura –lo cual, considero, tiene una

cierta ventaja sobre las nociones temporales, pues no creo que las partes de la persona sean necesariamente partes temporales. El segundo punto es que, incluso incorporando la dimensión temporal, el vínculo entre las partes no es azaroso, en el sentido de arbitrario, y esto se indica cuando se advierte que en la estructura de un puente las partes tienen que estar arregladas o dispuestas *de una manera determinada*, lo cual excluye, precisamente, la arbitrariedad. Las partes, para colaborar a la estructura, han de estar arregladas de un modo u manera determinados, esto es, no azarosos, no de cualquier manera. Cuáles son o pueden ser las partes de las personas que fijan lo que las personas son es una cuestión compleja que aquí no se abordará. Por otro lado, aunque esta ya no es propiamente la objeción, la propuesta es compatible con que el azar (una combinatoria casi anómala) pueda haber intervenido en la conformación del complejo psico-mental del que depende y se distingue una persona, por lo que, en otro sentido, la estructura de la persona puede considerarse azarosa, o al menos fruto del azar.

Puede, además, objetarse la solidez de la posición que estamos tratando de marcar diciendo que el argumento por analogía presentado no permite fijar la singularidad de las personas. Ante ello, dos estrategias aclaratorias. Una, puede decirse que basta con que el concepto de estructura pueda servir para distinguir los agentes, individuales o no, que son personas de los que no lo son —autómatas, robots o seres humanos despersonalizados— de modo correcto al menos en una mayoría de casos. La otra es que se trata de un malentendido, de una confusión entre la identidad del *token* o ejemplar y la identidad del *tipo*. No hay, en ese caso, falta de analogía entre la estructura de una persona y la estructura de un puente. Dos puentes pueden tener el mismo tipo de estructura, aunque no la misma estructura, con el arreglo determinado de esas mismas partes (descontando hazañas de ingeniería en las cuales dos o más puentes están sostenidos por única estructura). Tomadas como tipo, tener una estructura determinada es lo que hace que los dos puentes sean puentes. Pero eso no significa que estructura sean la misma estructura, es decir, el mismo puente. Similarmente, de dos personas tomadas como determinados tipos de agentes, puede decirse que comparten un cierto tipo de estructura, la cual les distingue de otro tipo agentes, y en virtud de la cual son personas, lo cual no significa en absoluto que sean la misma persona. Vinculado con este punto, tampoco es correcto identificar la estructura personal con una estructura psicológica o mental que individualiza a cada persona. La estructura de las personas, una cierta relación interna, no se refiere a lo que podría explicar, por ejemplo, ciertos patrones de conducta de un agente a lo largo del tiempo. Hay que librarse de la tentación, cartesiana o no, de colocar lo que distingue a las personas de otros agentes en la posesión especial de una mente, como quien atisbara una cajita que sólo uno ojo puede ver.

En suma, he aquí una manera de entender la primitividad del concepto de persona, a saber, como la estructura interna de la subjetividad humana; las personas no son entidades (sino relaciones), y son algo distinto a la totalidad de sus partes. Quizás resulte extraño que la primitividad del concepto de persona se considere un *hecho*, y además un hecho que no se confunde con los hechos concernientes a eventos físicos y men-

tales de una totalidad compleja. Tenemos que habituarnos a la extrañeza. Este hecho ulterior o adicional pertenece a eso que Wittgenstein llama la gramática profunda: es un hecho que concierne no a los fenómenos, sino a las posibilidades de los fenómenos (IF #90). En otros términos, concierne las reglas de uso de conceptos (y el tipo de enunciados en los que expresan). La regla del uso del yo no es una regla cualquiera. Nada, ningún sujeto de creencias o acciones es una persona si no puede seguirla. La regla del yo dice que para poder atribuirnos propiedades corporales y/o mentales, debemos ser capaces de atribuir el mismo tipo de propiedades a otros seres, los cuales a su vez, han de considerarse capaces de atribuirse tales propiedades del mismo modo y atribuirlos a nosotros. Además, debemos poder atribuirnos esas propiedades inmediatamente, sin evidencias, lo cual genera las inmunidades de la primera persona (#3), y debemos poder distinguir tales atribuciones (a veces llamada *avowals*) de la autoatribuciones que también son posibles mediante evidencias. Seguir la regla genera (performativamente, en el desempeño) una estructura interna (un sí-mismo, una primera persona, un sujeto), al tiempo que genera el mundo de otras personas, las cuales pueden ser segundas o terceras, pero que cada una, para sí, es un yo, una primera persona.

9. Para finalizar, y para anudar algunos hilos de lo dicho hasta ahora, veamos cómo se complementan y articulan el relacionismo estructural con el relacionismo social. La última frase del párrafo anterior puede dar la impresión de que seguir la regla del yo es una especie de llave maestra o varita mágica que por *fiat* genera mundos, el mundo personal, el mundo social. Nada de eso es la intención aquí. Vale la pena recordar, con Wittgenstein, que seguir una regla no es algo que pueda hacerse en una sola ocasión y en soledad (IF #199). Quien aplica una regla tiene que ser capaz de aplicar muchas reglas, como quien usa un concepto saber usar muchos conceptos. Seguir la regla del concepto de yo –usar competentemente el concepto de persona—no es la excepción. La peculiaridad de esta regla es que conecta íntimamente al yo con la capacidad de usar conceptos. Nadie es un yo si no usa conceptos, y nadie puede usar conceptos sin ser un yo. Esta conexión –la cual, según Hegel, fue detectada con claridad, por primera vez, por Kant (con su célebre “yo pienso que tiene que poder acompañar todas mis representaciones”)– no apunta, sin embargo, a una especie de fundamento o cimiento metafísico inicial, sino, por lo contrario, a una piedra de toque de un arco romano, la piedra sin la cual el arco se desintegra.

La representación de las personas como los nudos en los hilos de un tejido (Eraña 2021) es, sin duda, una manera acertada de expresar la médula de la posición del relacionismo que hemos ofrecido en este trabajo: las personas estamos hechas, metafísicamente, de hilos, de relaciones. Y las personas son, también, tejedoras de los hilos en los que ellas mismas se enredan. Son varios los tipos de relaciones que se juegan en lo que es una persona, y no todas las relaciones de una persona se ponen en juego en el concepto. Según lo que dijimos, una división se origina en la diferencia entre los usos de la tercera y la segunda persona, por un lado, y el uso en primera persona, por otro. Es la diferencia entre su aplicación como sortal para identificar un particular en espacio y tiempo, seguirle la pista como portador de propiedades físicas

y/o mentales, según lo indiquen las evidencias (sean perceptuales, sean testimoniales), por un lado; y su uso no-sortal, para adjudicarse a sí mismo propiedades físicas y mentales (para tener y sostener pensamientos, sentimientos y sensaciones yóicas). Hemos sugerido que el primer tipo de relaciones son conjuntos de relaciones sociales –que incluyen las relaciones comunitarias, o de segunda persona y que pueden constituir la identidad social de los agentes; mientras que las segundas son las relaciones internas, estructurales, de la primera persona.

10. Regresemos, por último, al tema del vínculo íntimo de las personas con su cuerpo, a propósito del fenómeno de la muerte. Más arriba dijimos que una persona, una primera persona, si bien es más que un mero arreglo cualquiera entre partes, no persiste más allá de lo que persiste un determinado arreglo entre sus partes. De ahí se puede concluir que la muerte de una persona, de una primera persona, es la disolución del arreglo de partes en el que consiste esa persona. No hay alma o esencia personal alguna que subsista la separación de las partes y que pueda unirse de nuevo a otro cuerpo personal en otro mundo posible. Es llamativo que esto quiere decir que, por un lado, una persona puede haber muerto (o desaparecido) sin que el cuerpo abandone sus funciones vitales básicas (como en la muerte cerebral y en la demencia senil aguda), pero también que las partes de una pueden subsistir tras la desaparición del cuerpo vivo con el que está, como diría Descartes, íntimamente ligado. ¿A qué nos referimos? La vida de una persona tras la muerte del organismo vivo con el que está ligada no es, estrictamente hablando, una imposibilidad lógica por lo que respecta a las partes de su vida mental, sus pensamientos, sus creencias, deseos, sentimientos, etc. Esto indica que la muerte no es sólo un fenómeno biológico, ni sólo algo que le sucede a la primera persona, sino, también, un hecho social y comunitario. Aunque desaparezca la persona que es para sí un sí mismo, las segundas y terceras personas siguen teniendo un lugar para colocar lo que persiste en una vida mental continua que, aunque se altera, no se interrumpe por la ausencia del cuerpo. Algo como esto hacemos cuando argumentamos con los filósofos muertos. Más allá de la melancolía, el duelo es el levantamiento (la *Aufhebung*) de un cadáver: el mundo (vital, estético, emocional) se ajusta como un todo a la ausencia física de la persona, aunque simultáneamente su presencia mental encuentra un acomodo, siempre provisional, en la memoria, el testimonio y las narraciones personales y colectivas.

Referencias

- Byrne, A., (2018), *Transparency and Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Cassam, Q., (ed.), (1994), *Self-knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Chadha, M., (2022), “Personhood in Classical Indian Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/personhood-india/>
- Eraña, A., (2021), *De un mundo que teje personas*, UNAM, México.

- Ganeri, J., (2007), "The Imperfect Reality of Persons", in *The Concealed Art of the Soul: Theories of the Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, OUP, Oxford.
- Hume, D., (1739/1992), *A Treatise of Human Nature*, Clarendon, Oxford.
- Ishiguro, H., (1980), "The Primitiveness of the Concept of a Person", Z. Van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays presented to P.F. Strawson*, Clarendon, Oxford.
- Lazos, E., (2008), "Autoconocimiento: una idea tensa," *Diánoia*, vol. 53, no.61, pp. 169-188.
- , (2020), "Un ensayo sobre la violencia y la igualdad", en A. Aragón, S. Ortiz, A. Sermeño (coords.), *Democracia e integración social. Diagnósticos, dimensiones y desafíos*, Gedisa/ UNAM, Ciudad de México, pp.159-187.
- Moran, R., (2003), *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton.
- Parfit, D., (1984), *Reasons and Persons*, Clarendon, Oxford.
- , (1999), "Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes", *Philosophical Topics*, 26: 217:70.
- Strawson, P., (1959), *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres.
- , (1991), "The first person, and others", en *Quassam*, 1994.
- Wittgenstein, L., (1952), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.