

**«ENTRE UN NO-JA I UN NO-ENCARA»:
SOBRE LES PERSONES I LLUR IDENTITAT**

Antoni Defez

Crec que qualsevol de nosaltres, amb certa perplexitat i desassossec, s'haurà preguntat en alguna ocasió coses com les següents: Què hauria passat si jo, en comptes d'haver nascut a València, ho hagués fet en una aldea de l'Àfrica negra?; o què hauria succeït si els meus pares haguessin estat persones distintes de les que, de fet, són: per exemple, el rei Pere I el Catòlic i Maria de Montpeller, en el cas que aquests reis haguessin dormir junts més d'una nit? Evidentment, la gràcia d'aquests interrogants no està a determinar si el món hauria estat diferent de com és, si s'haguessin produït les situacions contrafàctiques imaginades, sinó, més aviat, a determinar *si nosaltres -jo, en aquest cas-* seguiríem essent els mateixos. Això, precisament, és el que ens fa contemplar aquells interrogants com a perplexitats que ens mouen a cercar una solució.

Els exemples que he presentat són una mica forassenyats, però era necessari. Tota bona pregunta, tota opinió que vulgui ser presa en consideració ha de tenir el seu punt d'exageració. Podem, no obstant això, presentar el problema amb un interrogant més senzill, i no per això menys preocupant en sentit filosòfic: ¿continuaría essent jo el mateix si, en comptes d'haver estudiat filosofia, hagués cursat la carrera de farmàcia i a hores d'ara regentés una botica a Lleó? Si algú volgués donar al nostre problema un aire més ressonant, això no seria gaire

difícil. Podríem formular-lo de la manera següent: En què consisteix la identitat personal? Què ens fa ser els mateixos al llarg del temps i a través de tot el que ens succeeix i fem? Al seu torn, si volguéssim donar-li un to més dramàtic, sols hauríem de plantejar-lo en termes ètics. Per exemple, ¿hem de jutjar i condemnar algú que fou un assassí fa anys -per exemple, el general Pinochet-, si avui no sols n'està penedit -que no n'està-, sinó que a més a més, abjura -cosa que no fa tampoc- de les seues creences passades? Com es pot veure, el problema de la identitat personal té moltes cares: podem donar-li un tractament merament especulatiu, però també és possible un tractament moral. Nosaltres, tanmateix, aquí sols el contemplarem des de la seva vessant especulativa.

Doncs bé, comencem indicant les tesis que defensarem a través d'aquestes pàgines. D'entrada, i traient conseqüències del que tothom sap, però que pocs -com deia K. Marx d'un altre assumpte- es prenen seriosament, cal emfasitzar que les persones són éssers humans socialitzats, és a dir, un determinat tipus d'organismes biològics que tant filogenèticament com ontogenèticament s'han vist sotmesos a processos de socialització. Així les coses, les persones no sols som éssers humans, més aviat som una determinada mena d'éssers humans. Es podria dir, per tant, que no tots els éssers humans són persones, mentre que totes les persones sí que són éssers humans (No ens interessa aquí de la qüestió de si pot haver-hi persones que no siguin éssers humans -per exemple, déus, àngels o extraterrestres. Sembla, però, que la resposta hauria d'estar condicionada al fet que aquestes suposades persones siguin organismes biològics d'un tipus semblant al nostre, i que hagin estat sotmesos amb èxit a processos de socialització semblants als nostres).

Una conseqüència d'aquesta caracterització de les persones és que hi haurà diversos i molt variats criteris d'identitat per a les persones, i que tots aquests criteris són públics,

compartits i objectius. Per exemple, tenim criteris físics per a la identitat personal, però també criteris socials i criteris basats en la conducta, en les accions i en les experiències vitals de les persones. No obstant això, i aquesta és una tesi que crec important, no hi ha criteris definitius per a la identitat personal. Dit d'una altra manera: podríem imaginar casos extrems en que no sabríem què dir respecte a la pregunta de si una persona és en un temps t_2 la mateixa persona que era en un temps t_1 . I això, no perquè en les persones hi hagi quelcom que s'escapi a l'esfera de les coses públiques, sinó més aviat a causa de la peculiar naturalesa contingent, variant, anecdòtica, inconclusa i efímera de les entitats que són les persones.

Comencem pel més fàcil: el criteri d'identitat que ofereix la corporeïtat. Es tracta, no hi ha dubte, d'un criteri bàsic. Ben sovint, identifiquem persones a través de llurs cossos i, fins i tot de vegades, a través del seu codi genètic. Pensem en pràctiques forenses com la identificació d'un cadàver, les ara tan de moda proves de paternitat, o les identificacions policials de sospitosos per l'anàlisi de les empremtes dactilars etc. En tots aquests casos la identificació personal es fa mitjançant la identificació corporal. Així i tot, aquest criteri presenta també les seves dificultats. Hi ha dos problemes que hi són relacionats. En primer lloc, la identificació d'una persona pel seu cos descansa en la suposició que disposem de criteris indiscutibles per a la identitat dels cossos, la qual cosa no és el cas. Com és ben sabut, els nostres cossos renoven periòdicament el contingent de llurs cèl·lules; a més, de vegades es produeixen en nosaltres mutacions genètiques; i, si això semblava poc, recordem que la nostra dotació de neurones -unes 100.000.000.000-, les cèl·lules que més semblen ser les responsables de ser qui som, no es renova, sinó que es destrueix amb els anys a un ritme d'unes 15.000 neurones diàries. Aquesta dificultat, però, no és insuperable, ja que podem apel·lar a la continuïtat en el temps de les funcions biològiques del nostre cos considerat com a organisme:

parlem del nostre cos com el mateix cos en la mesura en què hi ha una continuïtat de les seves funcions biològiques.

El segon problema que es planteja al criteri bàsic de la corporeïtat és que de la seva aplicació reeixida no hem de concloure la idea reduccionista que cada persona sigui idèntica amb el seu cos. Ara bé, això té aire de paradoxa, perquè si el criteri més bàsic per a la identificació de persones és el de la corporeïtat, per què les persones no poden ser idèntiques a llurs cossos? Intentem superar aquesta dificultat. El cas dels bessons monozigòtics és una bona manera de començar. Ens trobem aquí amb dos éssers humans, dos cossos que en un principi són genèticament indistingibles, ja que provenen, a diferència dels bessons dizigòtics, de la fecundació d'un únic òvul per un únic espermatozoide. Tanmateix, i deixant de costat les possibles mutacions genètiques que pugui sofrir cadascú, aquests dos éssers són dues persones diferents: els seus cossos no sols no tenen ni tindran mai una idèntica localització espacial, sinó que al llarg de les seves vides desenvoluparan fenotips diferents, es dedicaran a activitats disjunts, es relacionaran amb persones distintes, i tindran experiències diverses, etc. El criteri de la corporeïtat, per tant, entès genèticament, no sembla exhaurir tot el que es pot dir sobre la identitat de les persones.

Adoptant una posició més dèbil, es podria dir que la identificació corporal, la identitat de l'organisme que cadascú és, sembla funcionar com una condició necessària de la identitat personal, però no pas com una condició suficient. D'aquesta manera serien explicables casos com l'esmentat dels bessons monozigòtics, i també per què no hem de considerar com a persones ni els cadàvers, ni els fetus, ni aquells éssers humans en estat de coma irreversible. En segon lloc, també d'aquesta manera quedaria salvada la identitat personal de cadascú

malgrat els canvis que en el seu organisme es van produir al llarg de la seva vida, ja que allò que cadascú sigui cal considerar-lo com un *plus* respecte de l'organisme que és.

El que acabem de dir té la seva traducció semàntica: els conceptes de persona i d'ésser humà no són sinònims, ni coextensibles: signifiquen coses distintes i, a més, tenen per extensions o designen conjunts distintes d'entitats, tot i que aquests conjunts no siguin necessàriament disjunts. Més en concret: el concepte d'ésser humà és extensional, fa referència a una classe natural i és ben delimitat per la ciència. Hom podria que ésser humà és tot aquell organisme pertanyent, en virtut de les seves característiques genètiques, a l'espècie humana. En canvi, el concepte de persona no es refereix a una classe natural, sinó que és un concepte fortament intensional, carregat de connotacions socials, culturals, històriques etc., per la qual cosa té, diguem-ne, una textura semàntica oberta, uns límits difusos. I, així, és sotmès a variacions de significat: no sempre la humanitat ha considerat persones les mateixes entitats, ni per les mateixes raons. Els casos de les dones, els nens o els estrangers en són bons exemples.

Ara bé, la no identitat entre persona i cos no sols es manté pel que fa al significat genèric dels conceptes; també, com acabem de suggerir, s'aplica en el cas de la individualitat de cada persona: ningú no es únicament el seu cos. I no és el cas que, per ser alguna altra cosa, posseïm accidentalment o casualment el cos que tenim. En rigor, ni som sols un cos, ni posseïm tampoc un cos. L'assumpte és més complex: som un cos que fa una gran diversitat d'activitats socials, vitals, culturals, totes elles històricament determinades, cosa per la qual la identitat de cada persona -allò que cada persona és- no pot ser reduïda a la mera identitat del seu cos, o a la del seu codi genètic. I heus aquí el problema: mentre que la identitat dels cossos, com s'ha vist, no planteja dificultats gaire grans ni insolubles, aquestes sí que comencen a presentar-se quan volem parlar de les identitats d'allò que som en quant no simples cossos. Es en aquest terreny

on sorgeix el tipus d'interrogants que adés presentàvem i que, genèricament, podríem formular de la manera següent: seria una persona la mateixa persona que és si molt o quelcom del que ha fet o li ha succeït en la seva vida no ho hagués fet o no li hagués succeït?

Com ja hem dit, una temptació que hauríem d'evitar és aquella que apel·la al cos de les persones o al seu codi genètic. Seria absurd afirmar que jo seguiria essent el mateix, tot i que hagués nascut a Granada en plena guerra entre musulmans i cristians, fa un poc més de vuit segles, sempre que el meu codi genètic hagués estat el mateix que el que realment, ara i ací, posseeixo. En un cas com aquest, el criteri de la identitat corporal no funciona com a criteri d'identitat personal, donada la dràstica alteració de condicions socials i històriques que comporta. Ara bé, si volguéssim donar algun sentit a la possibilitat d'un musulmà del segle XV que tingués el meu mateix codi genètic, podríem parlar d'una rèplica genètica meva. Amb tot, aquesta rèplica no seria la meva persona.

Què passa, però, amb els casos en què no es dona una alteració tan dràstica dels condicionants socials i històrics, per exemple, amb la possibilitat que algú, en comptes de llicenciar-se en filosofia, hagués cursat estudis de farmàcia i, com dèiem anteriorment, treballés actualment a Lleó? Una resposta satisfactòria a aquests interrogants ha de tenir presents les altres característiques que defineixen les persones, més enllà de la seva corporeïtat. Així, cal no oblidar que les persones som entitats que ontològicament som més a prop de la categoria dels processos que no pas de la categoria de les coses acabades. Usant el joc del billar com a metàfora, hom podria dir que les persones s'assemblen més a una partida de billar que no pas a les boles del billar. És a dir, no som entitats donades ja per sempre -com podria ser, *ex hypothesi*, una bola de billar-, sinó que, com cada partida de billar, anem fent-nos tacada a tacada. No naixem persones, sinó que ens fem persones. I aquest fer-se persones té

característiques pròpies. D'una banda, ens fem persones conscientment i inconscientment: molt del que som ho devem a la circumstància, com diria Ortega. De l'altra, no hi ha un final en això de fer-se persones: les persones som, sense remei processos inconclusos. I no perquè amb la mort sobtadament cessem d'existir, sinó perquè, en rigor, no hi ha res semblant a un arribar a ser definitivament el que som.

Aquesta darrera afirmació és una mica imprecisa. Seria millor dir que, en un sentit, sí que hi ha un moment en què arribem a ser persones, tot i que en un altre sentit no ho és. Arribem a ser persones més o menys definitivament quan som capaços de desenvolupar amb més o menys èxit determinades pràctiques socials. En aquest sentit arribar a ser persona equival a ser competent en un conjunt d'activitats i institucions socials que les mateixes societats fixen històricament. Considerem el que en les societats occidentals significa la majoria d'edat. Un ésser humà es converteix pròpiament en persona quan assoleix la majoria d'edat. Després de passar per diverses fases, la societat reconeix a aquest individu la seva competència política, moral i racional, les seves obligacions i la seves responsabilitats etc.. Hi ha, per tant, una vertadera tecnologia social de bastir persones. Per exemple, en el nostre món cristià al voltant dels set-vuit anys se'ns introdueix en la responsabilitat moral, ja que hem de confessar-nos dels nostres pecats; cap a setze anys comencen a eixir-nos els queixals del l'enteniment; als divuit se'ns atorga el dret al vot i les responsabilitats civils i penals etc. Evidentment, aquesta tecnologia pot variar de cultura a cultura, i dintre d'una mateixa cultura d'època en època. Serà precisament per això, com dèiem abans, que el concepte de persona, a diferència del d'ésser humà, té una textura semàntica oberta i una forta càrrega intensional.

Anem ara a l'extrem contrari: la idea que les persones mai no arriben a ser persones. Malgrat les aparences, no hi ha una vertadera contradicció entre el que acabem de constatar i

aquesta idea, ja que parlem de coses diferents. Quan diem que mai no arribem a ser persones el que volem dir és que mai no arribem a ser la persona que som. I és que en un sentit important no hi ha res que sigui això de la persona que som. No hi ha un final en el procés individual de fer-se cadascú la persona que és; no hi ha un moment en què algú pugui dir ara sóc ja la persona que sóc, ara ja sóc la persona tal i tal. Només des d'una perspectiva essencialista tindrien algun sentit aquestes afirmacions. El problema és que, llevat de motivacions religioses o místiques, no hi ha cap raó per a defensar aquesta concepció.

En canvi, hom podria dir que les persones són ficcions o anècdotes fragmentàries, realitats efímeres i irrepetibles, processos inconclusos. Expliquem una mica tot això. Les persones som anècdotes en la mesura en que allò que fan o els passa -néixer a València en el segle XX o estudiar farmàcia, per exemple, són trets contingents, no necessaris. Si algú és un afeccionat impenitent als entrepans de mortadel·la, no ho serà necessàriament. Aquest individu podria ben bé haver tingut aversió als embotits rosacis. Ara bé, i en aquest punt ens creixen per les barbes els problemes de la identitat personal, hauria estat aquest individu la mateixa persona que ara és si hagués tingut aversió, i no passió, per la mortadel·la? O hauria estat una persona diferent? La resposta, per a un cas com aquest, ha de ser sí, o no, o depèn. En l'exemple adduït, el nostre mortadel·lòfob hauria estat en part diferent i en part no al nostre filomortadèl·lic. En condicions normals, nosaltres consideràriem que l'un i l'altre, *mortadel·la pace*, són la mateixa persona. Tanmateix, si aquest individu progressivament comencés a perdre totes les seves característiques psicològiques si comencés a canviar substancialment d'actituds i de maneres de comportar-se, i si les seves realitats vitals canviaren radicalment, aleshores podríem arribar a pensar que en un sentit important, es tracta d'una altra persona. Fins i tot, aquesta mateixa persona podia arribar a pensar d'aquesta manera sobre si mateix.

Dit d'una altra manera: les coses es podrien posar-se tan lletges que podríem no saber què respondre, en quedar sense aplicació els nostres criteris quotidians d'identitat personal.

Les observacions anteriors, com es pot entreveure, vénen a parar a la tesi que tota característica d'una persona és contingent, tot i que, un cop li és pròpia, pot convertir-se en una característica necessària d'aquella persona en aqueix moment determinat. Ara bé, si hem de ser contingentistes, haurem de ser contingentistes coherentment. Així, caldrà dir que aquesta característica contingent, que ha esdevingut necessària en un moment determinat, serà necessària sols fins el moment en què sigui modificada, alterada o substituïda per una altra característica contingent que, al seu torn, es pot convertir en necessària. I així *ad infinitum* o, millor, fins que la dita persona cessi d'existir. Per això, la identitat personal sols sembla ser una identitat de grau, processual i inconclusa. D'una altra manera: tota característica d'una persona, en principi, és revisable, no n'hi ha cap que sigui immune als canvis.

Tanmateix, no hem de ser contingentistes barroers. Totes les característiques personals són revisables i, no obstant això, no totes tenen per què han de ser revisables de la mateixa manera, ni tenen tampoc per què ser de fet revisables. Hi ha tota una gradació de resistència. Per exemple, la continuïtat corporal és allò que sembla oferir la màxima resistència, tot i que, com ja hem apuntat, els canvis corporals també sovintegen. En segon lloc trobem la resistència dels nostres trets psicològics o de caràcter, encara que la gent, com és ben palès, madura i controla llurs passions, modifica les seves tendències i afeccions, i millora o empitjora amb els anys etc. En l'últim lloc de l'escala tindriem les realitats vitals de cada persona. Aquestes, és evident, varien amb el temps i, de vegades, d'una manera radical en un curt període. El nostre mortadel·lòfob pot passar en breus minuts, per efectes de la loteria, de ser un modest forner

d'un barri perifèric de Barcelona a ser un adinerat milionari marbellenc, deixant amb dos pams de nas muller i filis, a canvi de les aventures nocturnes de la Costa del Sol.

Tornem, però, a la idea que tota característica personal, essent contingent, pot esdevenir necessària en un moment determinat. Expliquem què vol dir això. A tal efecte farem ús de la nostra metàfora de la partida de billar. En una partida de billar, cada cop que un jugador intervé les boles prenen una configuració determinada sobre el tapís. Es tracta d'una configuració contingent o anecdòtica: un munió de factors podria haver donat lloc a una altra configuració distinta. Així i tot, allò que en un moment és contingent es converteix en necessari pel futur de la partida: tal configuració anecdòtica de les boles és l'inici necessari per a la següent jugada. Doncs bé, quelcom de semblant passaria amb les persones: les característiques que una persona posseeix en un temps determinat -diguem-ne tI - són contingents, ja que podrien haver estat distintes. No obstant això, són necessàries per a allò que aqueixa persona és en aqueix temps determinat tI . Si algú és un mortadel·lòfob en tI , la seva aversió a la mortadel·la li és un tret essencial en tI . Nogensmenys, les característiques d'una persona no són necessàries *tout court*: és possible que el nostre mortadel·lòfob arribi a ser un conspicu filomortadèl·lic.

Ara bé, si la metàfora del billar és correcta, la moral sobre la identitat personal és important. Amb quins criteris hem de dir que una partida de billar en dos moments distints és la mateixa partida? Evidentment no podem fer peu en la configuració de les boles sobre el tapís. Fins i tot, en el millor dels casos, una idèntica configuració no implica una identitat de partida. Podria haver succeït que en la nostra absència els jugadors haguessin començat una altra partida que casualment hagués produït en el moment en què nosaltres tornem a la sala la mateixa configuració de boles sobre el tapís. Altrament, els únics criteris que posseïm per a la identitat de partides de billar semblen ser una combinació de factors extrínsecs a les

configuracions de les boles que es van succeint i a la pròpia successió d'aquestes configuracions: per exemple, que hom estigui jugant en la mateixa taula, que els jugadors siguin els mateixos, que tothom accepti normes clares de quan s'acaba una partida, que existeixi una mateixa successió de configuracions de les posicions de les boles que estem considerant, etc. Amb tot, els criteris esmentats, sobretot si els prenem aïlladament, no serien absolutament determinants: podria ser la mateixa taula i els mateixos jugadors, però una altra partida; podria no haver-hi la mateixa successió física de les configuracions de les posicions de les boles -els jugadors podrien haver decidit canviar d'escenari o de boles- i, no obstant això, ser la mateixa partida; podria no haver-hi continuïtat formal en les configuracions de les posicions de les boles -algú podria haver fet trampa- i, tanmateix, ser la mateixa partida etc.

I quelcom de semblant s'esdevindria amb les persones. Si ens decanem cap al contingentisme pel que fa a les persones estem condemnats al fracàs de cercar una resposta absoluta al problema de la identitat personal. D'una banda, qualsevol característica que tenim podríem no haver-la tinguda, per una altra, qualsevol característica que ara posseïm podríem no tenir-la en el futur. Si els canvis són ràpids i radicals és possible que no sapiguem què dir, ja que poden fer rebentar els nostres criteris usuals d'identitat. Si, per contra, i com és afortunadament la norma, aquests canvis són pocs, lents i no gens importants, la resposta serà normalment senzilla, i podrem reconèixer la identitat personal.

Aleshores, però, com s'explica que existeixi la identitat personal? Crec que per l'acció d'un tàndem de factors: mitjançant la continuïtat física del nostre organisme i per l'acció social que exigeix identitats d'entitats al llarg del temps. L'estat, la moral, la família, el treball, *el superego* si ens posem freudians etc. exigeixen identitat d'entitats. És per això que disposem de conjunts de criteris per a les persones que, tot i presuposar la identitat corporal, van més

enllà. Es tracta de totes aquelles maneres socials d'identificar i reidentificar persones: per exemple, la possessió d'un determinat número de document nacional d'identitat o d'identificació fiscal, l'existència de la institució dels noms propis, els usos de descripcions identificadores de parentiu, les exigències socials de responsabilitats, la interiorització d'aquestes en forma de culpa, etc.

Arribats en aquest punt, però, algú podria protestar de la nostra descripció. Sense dubte, el que hem dit pot saber-nos a poc. No seria pas d'estranyar que algú no acceptés aquesta visió de les persones com a ficcions, com a entitats fragmentàries, anecdòtiques, contingents, inconcluses, irepetibles i efímeres-, ni tampoc la problemàtica visió de la identitat que aquí s'ha proposat. Qualsevol podria tenir ganes d'afirmar pres de certa indignació: *“Però, a què ve tot això. Si jo sóc jo!”*, volent dir que cadascú és quelcom més que el seu simple cos o que el simple conjunt de les seves característiques físiques, psicològiques i vitals. És a dir, allò que cadascú és en realitat: el posseïdor de tot aquest batibull de característiques accidentals i efímeres. El posseïdor, quelcom que està per damunt, més avall o més enllà, i que té la doble virtut de ser allò que roman al llarg del temps i els canvis, i de ser també allò a què cadascú assenyala quan usa la paraula ‘jo’, en colpejar amb propietat en el seu pit, o en intervenir en l'intercanvi lingüístic.

El problema, però, és que, a pesar del seu arrelament històric, aquesta posició no és gaire intel·ligible ni convincent. Es tracta d'una visió essencialista de les persones que fa d'aquestes unes entitats consistents en la unió accidental de dos elements: un de material (el cos) i un altre d'immaterial (l'ànima, la consciència, l'esperit o la ment). En aquesta unió el paper important, és clar, el representarà sempre el segon, és a dir, que allò que realment o essencialment és una persona és la seva ànima, la seva consciència, la seva ment o el seu

esperit. Aquesta teoria, que en el nostre segle s'ha anomenat 'perspectiva cartesiana' no seria, en realitat, una teoria monolítica, ja que hi ha diverses maneres d'interpretar la naturalesa de l'element immaterial que s'hi propugna. De vegades aquest ha estat concebut com una substància simple, a saber, el pol simple de la consciència: l'ull interior. En altres ocasions, com un constructe i, per tant, com un complex de realitats mentals -sensacions, records, il·lusions, intencions etc.- lligades totes elles mitjançant per la consciència o la memòria. També hi ha hagut interpretacions transcendents que han entès el jo com l'activitat no material o no empírica que es manifestaria de gairell en cada biografia, en la mesura en què anima i dóna unitat tant a les accions del nostre cos, com als continguts de la nostra ment empírica; o interpretacions en termes no d'una substància o d'un activitat, sinó d'una propietat: la propietat de ser el posseïdor dels meus estats de consciència. Tanmateix, totes aquestes maneres d'interpretar l'element immaterial fracassen a demostrar allò que ens prometen. Com les reflexions del segon Wittgenstein suggereixen, cap de les tres maneres d'entendre l'element immaterial no pot donar compte de la identitat personal i, com a conseqüència, tampoc cap no pot oferir una explicació satisfactòria de què és una persona. El que ara presentaré vol ser una *reductio ad absurdum* de la perspectiva cartesiana.

Allò que constitueix la tesi forta, i que a més a més és l'element comú d'aquestes versions de la perspectiva cartesiana, no és únicament el suposat caràcter immaterial de l'element no corporal, sinó la idea que, precisament, aquest element és, en realitat, allò que essencialment és cada persona, en quant posseïdor. Com obertament planteja la darrera versió, cadascú seria, en realitat, el posseïdor immaterial de les seves característiques físiques, psicològiques i vitals. Doncs bé, d'entrada, ja una actitud crítica hauria de fer-nos sospitar d'aquesta caracterització: s'hi comet una *petitio principii* encoberta, com l'ús del possessiu així ho delata. Quan se'ns diu que jo sóc (essencialment) la meua consciència, el complex de les

meves realitats mentals o la meva activitat transcendental, estem incloent allò que cal definir en la seva pròpia definició i donant, així, per assentat allò que hom hauria de demostrar. (Fixem-nos que aquestes formules segueixen totes l'esquema *jo sóc la meva..., tu ets la teva... etc.*) D'aquesta manera, en fer aquestes afirmacions l'únic que estem aconseguint és especificar què pensem que som, però no s'ha explicat de cap manera què és el que fa que aquesta consciència sigui la meva, que aquestes realitats mentals siguin meves o que aquesta activitat transcendental sigui la meva. Amb altres paraules: cal explicar la intel·ligibilitat del concepte de posseïdor. I arribats aquí, ens vindria bé poder assenyalar algun tret de la realitat no corporal, que suposadament som, que fos estrictament cadascú de nosaltres. Una tal cosa no existeix, però.

D'acord amb la perspectiva cartesiana de les persones, tot el que quotidianament jo consideraria com a meu només seria meu accidentalment. Tot el conjunt de les meves característiques podrien ser diferents i, no obstant això, jo seguir essent el mateix, açò és, la mateixa consciència, el mateix posseïdor, la mateixa activitat transcendental. Ara bé, què asseguraria en aquest cas la meva identitat i la meva diferència? Què asseguraria que una característica qualsevol sigui meva? I és que aquesta argumentació pressuposa allò que hauria de ser demostrat, a saber, la diversitat numèrica de les persones i de llurs propietats. Si despullem la nostra consciència de tota característica, perquè tot contingut de la consciència podria haver estat diferent; si ens quedem només amb una consciència pura i nua, aleshores ens hem quedat sense cap manera d'explicar en què es diferencia numèricament una consciència d'una altra. I, en segon lloc, ens quedem també sense explicar què fa que una característica qualsevol sigui *meva* i no d'una altra persona, o, si es vol, que dues propietats puguin ser quantitativament distintes, malgrat poder ser qualitativament idèntiques.

Totes les consciències pures i nues serien, al capdavant, qualitativament idèntiques, i, en conseqüència, totes les persones seríem qualitativament la mateixa pura i nua consciència; tots seríem indistingibles, ja que la meua consciència seria idèntica a la de qualsevol altra persona. I com explicaríem, aleshores, la diferència numèrica entre les distintes persones? Com explicaríem que cadascú és cadascú i no un altre de diferent? Des d'aquesta perspectiva tal cosa no és possible, ja que no existeix cap criteri més enllà de la consciència, que per a tothom seria idèntica. A més a més, però, i com a resultat del fet que totes les consciències siguin indistingibles, ens hem quedat també sense explicar com una determinada característica pertany a un determinat posseïdor i no a un altre: la noció de diversitat numèrica de consciència era l'única que, en aquesta perspectiva, ens podia permetre la diversitat numèrica de les característiques personals. Arribem així, doncs, al punt en què la identitat esdevé inexplicable en quedar destruïdes les diferències.

Ara bé, s'arriba a la mateixa a desoladora conclusió si optem per qualsevol de les altres dues versions de la perspectiva cartesiana. Si afirmem, per exemple, que una persona és el complex de les seves realitats mentals lligat per la memòria, aleshores, què fa que un contingut mental concret sigui *meu*, això és, que pertanyi al complex mental que jo suposadament sóc? Bé, la resposta inicial a aquest interrogant podria ser que jo la recordi. Aleshores, però, la pregunta seria: i què fa que un record sigui *meu*?, què fa que una realitat mental recordada pertanyi a un determinat complex mental millor que a un altre? Per copsar la gravetat d'aquests interrogants, recordem que encara no disposem de cap jo en què poder recolzar per tal de definir la identitat numèrica d'un contingut mental com a contingut d'aquest jo. Aquest jo al qual ens agradaria apel·lar és precisament allò on volem arribar. Doncs bé, heus aquí precisament el problema. Fent a un costat el problema de la fal·libilitat de la memòria, l'absurd on ens mena aquesta posició és el següent: si una realitat mental ha de ser comptabilitzada com

a *meva*, si ha de ser considerada com un membre del complex mental que sóc jo sols perquè tinc consciència d'ella, i la recordo, aleshores, el que, en definitiva, estem afirmant és que, primàriament i essencialment, el que cadascú és no és cap altra cosa que el seu recordar. Els meus continguts mentals, així, serien *meus* perquè jo sóc conscient d'haver-los experimentat en alguna ocasió. Però, què fa aleshores que aquest recordar sigui *meu* i no d'un altre, si ambdós són qualitativament indistingibles? Ens trobem novament davant la destrucció de les diferències i de la possibilitat d'explicar les identitats.

Per acabar, considerem l'alternativa que fa de les persones una activitat transcendental. El resultat, com ja hem dit, serà el mateix que l'obtingut en els casos anteriors. Si cada persona és essencialment la seva activitat no-material que anima la seva vida i unifica la seva biografia i que només accidentalment s'uneix a les seves característiques físiques i biogràfiques, aleshores, com distingir una activitat transcendental d'una altra?, com podem identificar i diferenciar cadascuna d'aquestes activitats transcendents, si totes són qualitativament idèntiques? No hi ha mans: no s'hi pot. Manquem, com abans, de criteris públics i objectius per tal d'explicar les diferències i les identitats.

I així, la conclusió general és la següent: tant si concebem les persones com a simples pols de consciència, com a complexos de realitats mentals unificats pel record, o com a una activitat transcendent, no disposarem, en cap supòsit, de criteris intersubjectius i públics per a identificar persones i distingir unes persones d'unes altres. Hi ha, no obstant això, una eixida per a la perspectiva cartesiana. És una eixida, però, que no ens condueix a cap lloc racionalment satisfactori o que ens condueix al terreny de la mística i la religió, cosa que la filosofia no té per què fer. Aquesta possibilitat diu el següent: *cadascú és idèntic a si mateix i diferent a la resta, perquè és idèntic a si mateix i diferent als altres*. Aquesta afirmació, com és

evident, o bé equival a no dir res, o diu massa. No diu res quan l'entendem literalment; ens diu massa, si la interpretem afirmant que les persones som idèntics a nosaltres mateixos i distints als altres perquè la divinitat o l'ordre còsmic ens va fer a cadascú idèntic a si mateix i diferent als altres. Tot i que qualitativament -en espècie, diguem-ne- siguem idèntics, numèricament seríem diferents gràcies al fiat diví o a l'esmentat ordre còsmic. Tot comptat, es tractaria d'apel·lar a la teologia per tal de sostenir el que hom podria anomenar el *principi de la diferència dels indiscernibles*, a saber, la possibilitat que dues entitats siguin numèricament diferents, a pesar de ser qualitativament indiscernibles.

Nogensmenys, el camí que hem de prendre ha de ser un altre. Un concepte per al qual no es disposa de criteris d'aplicació -criteris d'identitat i de diferència per les entitats que pertanyerien al seu domini- no és cap concepte que puguem usar en els nostres inventaris ontològics. I no oblidem que estem parlant de criteris públics i objectius, que són els únics que poden existir, siguin o no absoluts. Un criteri que no sigui intersubjectiu i públic no és cap criteri; mentre que un criteri relatiu i sotmès a imprecisions, com és el cas dels nostres criteris d'identitat personal, no deixa per això de ser un criteri. Així les coses, hauríem d'abandonar les pretensions de concebre les persones a la manera cartesiana, ja que es tracta d'una perspectiva autodestructiva en no aconseguir allò que promet, açò és l'explicació de com una persona és idèntica a si mateixa i diferent a les altres. En canvi, hem de persistir en una concepció contingentista de les persones i de llurs identitats, ja que, malgrat els problemes que en ocasions pot presentar, sembla ser l'única en la qual podem tenir criteris.

Tornem ara al començament, i abordem els nostres exemples inicials des d'una vessant diferent. *Com és possible -ens podríem preguntar- que puguem imaginar-nos essent els mateixos, però alhora essent tan radicalment distints?* Introduïm aquest darrer interrogant

perquè la possibilitat d'imaginar-nos amb personalitats contrafàctiques semblaria ser un argument a favor de la perspectiva cartesiana de les persones. Amb tot, no és així; només ho sembla.

Considerem un cas tret de la literatura. Per exemple, el conegut vers de Pablo Neruda: «*Nosotros los de entonces, ya no somos los mismos*». Neruda, en un tendríssim poema, ens descriu l'amargura de l'oblit en l'experiència amorosa, i com seria de fútil qualsevol intent de tornar al que fou però que ja no és. Allò que podria haver estat, però que no va ser, es perd en l'àmbit de les coses possibles. S'hi perd, tanmateix, sense remei ni esperança, ja que es tracta del possible-impossible. Només la imaginació ens presenta l'impossible com a possible. No es pot tornar, però, al passat, perquè el passat ja no existeix; no podem ser ja qui érem perquè ja no ho som. Ni tan sols no ens és permès de penedir-nos, perquè qui es penedeix ja no és, en rigor, el mateix que no va saber guardar l'amada amb el seu amor. Doncs bé, el que seria vàlid per al passat en els assumptes amorosos també valdria respecte a altres dimensions vitals. Podem imaginar que hem nascut a l'Àfrica negra, que som fills de Pere I el Catòlic i de Maria de Montpeller, o que som farmacèutics a Lleó. És a dir, ens és molt fàcil d'imaginar que podríem ser distints del que som. I ho podem fer, perquè, donat el nostre caràcter contingent, inconclús, efímer, anecdòtic i fragmentari, vivim permanentment entre un *no-ja* i un *no-encara*, com diria Nietzsche. Ara bé, d'aquestes fantasies, se segueix ben poca cosa. A més a més, hem d'anar alerta amb la imaginació; aquesta, si es desboca, pot ser filosòficament perillosa: la imaginació té límits.

Quan Neruda fantasia amb un final distint a la seva història d'amor o quan nosaltres ens imaginem radicalment distints del que som es corre el perill de voler fer intel·ligible allò que, en realitat, seria un sense sentit, si ho preniem literalment. Un cas semblant és aquell en què

ens imaginem morts i assistint al nostre funeral. Què imaginem en aquest cas? Podríem imaginar que som Napoleó? Què signifiquen unes aquestes possibilitats? Hi ha una manera significativa i una manera insensata d'explicar aquests exercicis d'imaginació. Aquestes fantasies no poden significar que el meu jo immaterial assisteixi, de fet, al soterrar del seu propi cos; ni que el meu jo immaterial posseeixi el cos, les propietats psicològiques i les experiències vitals de Napoleó. No és això el que hom vol dir en aquests casos. Al contrari, aquests exercicis imaginatius signifiquen quelcom semblant a això: que jo -la persona que sóc, m'imagino assistint als funerals d'una persona que els altres consideren que sóc jo, però que no és la meva persona; o, fins i tot, que jo m'imagino fingint-me mort dintre d'un taüt per burlar els meus creditors. En l'exemple de Napoleó, al seu torn, fingim tenir les característiques més cridaneres de Napoleó, o intentem representar en algun context particular el paper de Napoleó. i quelcom semblant fa Neruda en el seu poema: revivint el passat amb la seva memòria, fingeix ser aquell que va estar en els braços d'aquella dona. No hi ha aquí, però, una identificació real de mi mateix amb Napoleó, o de la meva persona amb el cadàver que va cementiri avall; tampoc no hi ha en els versos de Neruda una identificació entre els jos immaterials d'aquell que va estimar i d'aquest que oblida amargament.

La imaginació, com es veu, pot ser perversa si no aturem les interpretacions literals dels seus productes. Un bon antídot és descobrir què estem dient realment quan ens imaginem que som distints del que som o quan ens imaginem que som uns altres. Per altra banda, una bona profilaxi consisteix a adonar-se que hi ha límits pel que fa al que és possible imaginar significativament, límits més enllà dels quals entrariem en la zona dels disbarats, o bé no sabríem ben bé què pensar. No poden ser, per tant, els exercicis d'una imaginació desbocada un punt a favor de la perspectiva cartesiana de les persones.