

Sanguinetti, Juan José

*El sentido de la distinción entre las perspectivas
de primera y tercera persona*

*The meaning of the distinction between the first
and third person perspectives*

Sapientia, Vol. LXXIII, fasc. 242, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sanguinetti, Juan José. "El sentido de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona" [en línea], *Sapientia*, 73, 242 (2017). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=sentido-distincion-perspectivas-primera> [Fecha de consulta:.....]

JUAN JOSÉ SANGUINETI

*Universidad Pontificia de la Santa Cruz
Roma-Italia
sanguineti@pusc.it*

El sentido de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona

Resumen: La distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona se propuso en la filosofía de la mente como una reacción contra la clausura naturalista dentro de los límites de la objetividad empírica. La perspectiva de primera persona es irreductible y está presente, al menos de modo implícito, no solo en la psicología y la neurociencia, sino en toda ciencia, pues el conocimiento presupone el cognoscente. La distinción no debería limitarse a la epistemología, sino que más bien debería explicarse ontológicamente, con el objeto de evitar el peligro de eliminar al sujeto y, por consiguiente, de ver al yo como ficticio (Metzinger). La ontología realista de la perspectiva de primera persona de Baker (constitucionalismo) se evalúa como insuficiente y proclive al dualismo drástico. La visión tomista (hilemórfica) es capaz de proporcionar una versión realista del yo y de su relación con el cuerpo humano. En la tradición filosófica clásica la distinción entre conocimiento subjetivo y objetos conocidos no es problemática. El problema era más bien explicar la experiencia intelectual de las cosas individuales.

Palabras clave: persona – perspectiva de primera persona – perspectiva de tercera persona – subjetividad – yo

The Meaning of the Distinction between the First and Third Person perspectives

Abstract: The distinction between the first and third-person perspectives was proposed in the philosophy of mind as a reaction against the naturalistic closure within the limits of empirical objectivity. The first-person perspective is irreducible and is present, at least implicitly, not only in psychology and neuroscience, but even in every science, since knowledge presupposes the knower. The distinction cannot be limited to epistemology, but should rather be ontologically explained, in order to

Recibido: 10 de febrero de 2017. Aceptado: 28 de febrero de 2017.

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 63 - 86

avoid the danger of eliminating the subject and consequently to view the Self as fictitious (Metzinger). Baker's realistic ontology of the first-person perspective (constitutionalism) is assessed as insufficient and prone to drastic dualism. The Thomistic (hylomorphic) view is able to provide a realistic account of the Self and its relation with the human body. In the classical philosophical tradition the distinction between subjective knowledge and objects known is not problematic. The problem was rather to give an account of the intellectual experience of individual things.

Keywords: First-person Perspective – Person – Subjectivity – Self – Third-person Perspective

1. Perspectiva de primera y de tercera persona: subjetividad y objetividad

En la filosofía de la mente es corriente hablar de las perspectivas de primera y tercera persona. El punto de vista de primera persona corresponde a lo que yo siento o percibo personalmente, algo que corresponde a mi conciencia y que como tal es incomunicable, porque nadie puede sentir por mí. El fenómeno valdría incluso para los animales, seres que sienten, a pesar de que el lenguaje de «primera persona» alude más bien solo al ser humano, que no solo siente, sino que lo sabe (conciencia intelectual) y puede decirlo. El acceso a la primera persona, así entendido, se obtiene por introspección o reflexión. Puedo decir «me duele un brazo». Este dolor es *mío* y no puede ser de ningún otro. No puede universalizarse. Ningún otro puede experimentarlo, sino solamente yo. Puedo comunicarlo con el lenguaje, pero solo en lo que atañe a la información, no a la experiencia misma subjetiva, aunque obviamente se puede producir una empatía en los que lo notan desde fuera¹.

El conocimiento de tercera persona, por el contrario, pertenece a lo públicamente observable por todos, con tal de que pongan los actos debidos. Así sucede primariamente con los

¹ Se habla también de ética de la primera y tercera persona, pero el sentido de estas expresiones es distinto del planteamiento a que aquí me refiero, de modo que no abordaré en este trabajo esta temática.

datos cuantitativos y cualitativos de las cosas físicas y, en definitiva, con la existencia misma de cualquier cosa o fenómeno material, accesible a los sentidos externos y a los aparatos de observación. Eso que cualquiera puede ver, lo empírico, se describe en términos lingüísticos de «tercera persona», expresión con la que se quiere decir que cualquiera puede verlo —potencialmente— y que no hace falta reservarlo a una especial categoría exclusiva de sujetos cognitivos.

La perspectiva de tercera persona es, pues, otra denominación de lo que habitualmente se ha llamado observable empírico, o de lo que puede deducirse o postularse desde ahí. Si los actos subjetivos de los demás, sus sentimientos, placeres y dolores, son inaccesibles desde dentro, al menos todos pueden hablar de ellos en tercera persona, diciendo «él tiene dolor de muelas», lo que podrá decirse objetivamente en base a indicios empíricos, o quizá al observar el estado de su organismo (ver que tiene una muela rota, que le sangra, etc.).

Parecería entonces que las expresiones de tercera persona son las más aptas para el lenguaje científico, por una exigencia de objetividad pública. En las ciencias naturales y en matemáticas no cabe apelar a experiencias subjetivas (sobre todo si son comunicables). Se habla de lo cognitivamente accesible a todos. Este es el lenguaje de los libros de física o de lógica. El lenguaje subjetivo es más bien propio de la poesía o la literatura. Si se usa en ciencias, será extrínseco, algo de lo que se puede prescindir. Nunca podrá ser un argumento lógico. El nombre de un científico es accidental a lo que él diga científicamente. Si se da el fenómeno «llueve», es accidental que lo diga Fulanito. Lo objetivo es la lluvia, lo que es de dominio público, es decir, goza de una universalidad epistémica. La frase «aquí y ahora llueve» es singular y no universal. Pero si la formulamos eliminando los términos indexicales *aquí* y *ahora*, referidos a un observador situado, y la traducimos con una simple indicación espacio-temporal («llueve en tal ciudad y en tal fecha»), entonces tenemos una frase epistémicamente universal. Es una frase constatable de modo empírico, mediato o inmediato por todo sujeto cognoscente que tenga sentidos y que pueda hablar, es decir, por todo ser humano racional.

El planteamiento que acabo de exponer, frecuente en la literatura de la filosofía de la mente y la neurociencia, esconde de todos modos cierta ambigüedad. Lo accesible públicamente, no «en privado», en cuanto observable para todos —*lo objetivo*—, ¿es lo estrictamente empírico? Pero, ¿qué significa que algo sea «empírico»? Nos topamos con las dificultades epistemológicas que provocaron la crisis del positivismo (Círculo de Viena). Una bandera azul y blanca es observable, pero el hecho de que la entendamos como *bandera* es inteligible y no puramente observable. Sin embargo, no tenemos ningún problema en decir que las banderas, las personas, los libros, son observables. Lo son *siempre que se entiendan*: un animal no puede reconocer un libro como libro. Lo expresado lingüísticamente es observable, porque el lenguaje es externo, siempre que se interprete correctamente.

Las entidades matemáticas, por su parte, son solo inteligibles, pero son también públicamente accesibles porque constituyen un tipo de objetividad que cualquiera que estudie matemáticas puede entender. Así resulta que lo único no accesible a todos son los actos subjetivos o interiores —dolor, emociones, intuiciones—, aunque sí puedan manifestarse o expresarse.

Concluyo este primer apartado. En la visión normal de la filosofía de la mente o de la neurociencia se suele hablar de perspectivas de primera y tercera persona para aludir a la distinción entre los actos subjetivos o conscientes, a veces llamados *qualia* por los filósofos de la mente, o también *eventos fenoménicos* (en un sentido psíquico)² y los actos o eventos físicos. Esta distinción no se establece en base a una visión ontológica, sino por un motivo epistemológico: la diferencia entre lo captable «desde dentro» y lo observable «desde fuera» (empíricamente, con los sentidos externos)³.

²Block habla, en este sentido, de *conciencia fenoménica*, distinta de la *conciencia de acceso*, que es meramente funcional, como la que puede tener una computadora capaz de monitorear sus contenidos: *cfr.* BLOCK, N., «On a confusion about a function of consciousness», *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1996, pp. 227-247.

³Existen dos modos de entender la perspectiva de primera persona: uno se concentra en la conciencia y el yo; otro en los eventos psíquicos como ver, oler, sentir la piel, etc., que se dan en los animales, sin que estos lleguen a la autoconciencia de SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

Aunque la noción de «acto subjetivo, accesible solo a mí», parezca por lo menos clara o unívoca, la noción de «lo objetivo accesible a todos» es más ambigua, pues junto a una objetividad entendida como el ámbito de las cosas sensibles hay también una objetividad matemática, o institucional, o de otro tipo. Las leyes de un país son epistémicamente accesibles a todos, aunque no sean empíricas. La noción de tercera persona, entonces, parecería tener que definirse solo negativamente: *lo que no es subjetivo*, lo que solo *yo* puedo experimentar. La perspectiva de primera persona no es el saber, que siempre es comunicable, sino *mi experiencia* —mi dolor, mi alegría, mi intuición—, que estrictamente es incommunicable.

2. Origen histórico del problema y reduccionismo naturalista

La distinción tajante entre lenguajes de primera y tercera persona, entre subjetividad *mía* y objetividad, desconocida entre los clásicos, nació a partir de una posición epistemológica moderna que asumió a las ciencias naturales como el prototipo del saber objetivo y verdadero. Las ciencias como la física, la química y la biología trabajan en un horizonte de objetividad constituido por las cosas materiales, tangibles, observables, cuantificables, eso que en la tradición positivista fueron llamados *fenómenos observables*, *datos* o *hechos*, describibles en términos sensoriales y cuantitativos —cosas que se mueven, que pesan, dotadas de cualidades sensibles, mensurables— y registrables por aparatos de observación externa.

La tradición empirista y positivista, hablando en general y sin ir a autores concretos, intentó establecer una serie de cánones de lo que sería observable y, a la vez, interpretable según el paradigma de leyes deterministas o a ellas asimiladas (por ej., probabilistas) que permiten predecir y controlar el curso de los fenómenos. Lo que es objeto de experiencia en este sentido no se entiende de modo subjetivo, sino objetivo, en cuanto está

un yo. Estos dos modos suelen correlacionarse. Por eso a veces la polémica sobre la perspectiva de primera persona se centra en la cuestión de la autoconciencia de ser un yo (un sí mismo, un *Self*).

sujeto a experimentación externa y es matematizable. Es notable que, aunque el empirismo parezca apoyarse en algo tan subjetivo como son las sensaciones, que son psíquicas —gusto, tacto, etc.—, en general, salvo casos especiales como Berkeley, la pretensión objetivista consiste en fijarse exclusivamente en el dato *objetivo* externo, del mundo, haciendo caso omiso de lo subjetivo, es decir, apartando de la objetividad científica la valoración personal, la conciencia, la inmanencia psíquica, las sensaciones subjetivas, el yo. Estamos ante un realismo empírico, no metafísico.

La pretensión del positivismo «ontológico», si puede hablarse así, consiste en sostener que solo existen realmente los objetos situables en el horizonte de la objetividad física entendida según los cánones arriba mencionados. Lo que se salga de esa objetividad, como los espíritus, Dios, el alma, las esencias, pero también la subjetividad, la conciencia, la libertad, *no existe*, y por tanto sería una construcción objetiva irreal, o a lo más tendría una función práctica que podría ser positiva o negativa (es decir, ayudaría u obstaculizaría a la vida humana, por ejemplo, a la supervivencia de nuestra especie). El mundo de la objetividad científica es la *naturaleza* así entendida. Lo que se sale de este mundo es «sobrenatural», espiritual, metafísico, etéreo, construido.

La perspectiva de tercera persona asumida de esta manera hace pensar en una eliminación de la psicología, si esta se entiende como el estudio de la subjetividad de primera persona. Los fenómenos subjetivos, como el yo de la tradición cartesiana, aparecen como problemáticos. Resulta paradójico que realidades tan intuitivas como «mis dolores», «mi conciencia», ahora parezcan como no-evidentes, y por tanto necesitados de una reinterpretación objetivista o, como hoy suele decirse, de una «naturalización».

En lo visto hasta aquí caben dos posibles actitudes. Una primera es solo epistemológica, sin la pretensión de dictaminar sobre lo que existe o no existe realmente. Basta atenerse a la objetividad de tercera persona, que corresponde al plano científico (físico). La segunda es eliminatoria y, en este sentido,

ontológica, en cuanto sostiene auto-contradictoriamente una tesis empíricamente indemostrable: mi subjetividad no existe y es una ilusión⁴. Esta segunda actitud tiene su raíz en las dificultades gnoseológicas de la primera actitud. Por eso ambas posiciones están relacionadas.

El carácter problemático de los actos psíquicos, provocado por la pretensión de que las ciencias naturales excluyan otro tipo de cientificidad —lo que es un problema histórico de la ciencia occidental moderna—, explica los intentos reduccionistas surgidos en la filosofía de la mente en los siglos XX-XXI. Así, el behaviorismo intentó reducir los actos interiores a eventos comportamentales exteriores o a respuestas externas a estímulos igualmente externos (me expreso en pasado porque esta postura ya no está de moda). El neurologismo hace lo mismo, solo que el punto de la reducción no es una conducta externa, sino una activación neural, describable en un vocabulario biológico y no psicológico. El funcionalismo computacional, por su parte, equipara el acto psíquico a una serie de computaciones cerebrales. Admitir, por encima del funcionamiento cerebral, un yo con actos psíquicos propios, sería dualismo cartesiano. No solo cae por tierra lo psíquico visto como inmaterial, no puramente biológico, sino la primera persona como tal: mi cuerpo, mi memoria. El sentido de ese *mi* queda así traducido a tercera persona: *mío* significa N. N., y da lo mismo que lo diga yo o un otro.

Lo que en la filosofía cartesiana se había planteado como la certeza absoluta y que había sido capaz de poner entre paréntesis la existencia del mundo exterior, el *ego cogitans*, según el cual todo lo exterior mundanal podría ser visto como una representación subjetiva, ahora aparece deconstruido como irreal y anticientífico. De la conciencia, con un mundo quizá irreal, se ha pasado a la afirmación de una exterioridad física en la que la conciencia es una ilusión.

⁴ Puede verse esta posición elaborada de modo sofisticado en METZINGER, TH., *Being No One*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003. «*No such things as selves exist in the world. At least their existence does not have to be presupposed in any rational and truly explanatory theory*» (p. 626).

Como dije, el planteamiento de la problemática generada por la dualidad primera/tercera persona es epistemológico, ya que no todos llegan a la conclusión fuertemente anti-intuitiva de sostener que el yo no existe, y eso aunque lo diga un yo, como no podría ser de otro modo. Metzinger, quizá el autor actual que más ha profundizado en la radicalización de la negación del yo, se da cuenta de lo anti-intuitivo que supone afirmar «yo no existo», y por eso sostiene, con cierta coherencia —hasta cierto punto—, que de todos modos es imposible no creer en el yo, y que por eso la teoría de que el yo no existe, siendo verdadera, no puede ser creída, y no exige que uno esté *convencido* de ella, pues esto implicaría autodestruirla⁵.

Es más frecuente, sin embargo, adoptar una actitud dubitativa ante el lenguaje del yo, admitiendo que es problemático, porque afirmarlo sería caer en cartesianismo. Pero las explicaciones científicas de lo subjetivo correrían a cargo de la neurociencia y la informática.

3. Reconocimiento del carácter irreductible de la primera persona

No todos los planteamientos científicos o filosóficos de la filosofía contemporánea son fisicalistas o naturalistas. Las reacciones contra el reduccionismo físico fueron numerosas. Ellas, en general, reivindican la legitimidad de la perspectiva de primera persona. Aunque son conocidas, recordaré algunas especialmente significativas.

Popper y Wittgenstein admitieron, a su modo, la validez del lenguaje psicológico. Popper⁶ sostenía la existencia del mundo psíquico («mundo 2»), tan real como el mundo físico o 1 y el mundo de las objetividades o 3. Wittgenstein, sin comprometerse ontológicamente con las entidades psíquicas y a pesar de

⁵La teoría de Metzinger de que nos construimos un modelo fenoménico de nuestro yo (SMT: *the self-model theory of subjectivity*) es verdadera, según este autor, pero nadie puede creer en ella, pues «no hay nadie»: «*you could never really believe that the SMT, the self-model theory of subjectivity, is actually true. You cannot believe in it*»: Metzinger, *Being No One*, *cit.*, p. 627.

⁶Cfr. POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, N. York, Harper Torchbooks, 1968, pp. 293-303.

haberse visto tentado en su tiempo por el behaviorismo, reconoció el sentido del lenguaje psíquico o «mentalista» tanto de primera como de tercera persona («me duele», «le duele»)⁷, distinguiendo con cuidado sus diversos usos y evitando una postura reduccionista. Más bien se orientó a proponer, en contra del privatismo cartesiano, que la terminología de primera persona se aprende socialmente y que por tanto tiene que ver con experiencias intersubjetivas, lo que implica la existencia de un acceso a lo psíquico ajeno no basado en la pura observación empírica típica de las ciencias naturales.

Esta tesis implica un paso desde la epistemología a la psicología. Ya no se trata de ver si la perspectiva de primera persona es legítima, sino de reconocer un acceso no puramente exterior no solo a la propia interioridad, sino a la de los demás. Este punto abre una nueva dimensión, que algunos llamarán perspectiva de *segunda persona*. Esta consiste en el acceso interactivo —diálogo— al otro, al que por eso llamamos *tú* y no solo *él*⁸. La cuestión es psicológica (o neuropsicológica). No entraré, sin embargo, en esta temática.

La posición de Wittgenstein fue olvidada en muchos debates, que volvieron a la contraposición entre un apelo a la subjetividad en términos dualistas y, al contrario, la tendencia reduccionista de la pura perspectiva de tercera persona (por ejemplo, en P. Churchland⁹ y D. Dennett¹⁰).

Son conocidos los argumentos de algunos filósofos de la mente en favor de la irreductibilidad de la perspectiva de primera persona. Nagel contribuyó a plantear con agudeza el problema de cómo es posible que expliquemos los fenómenos psíquicos usando conceptos físicos, como hace la neurociencia de

⁷ Cfr. SANGUINETI, J. J., «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 52, 2017, pp. 239-276.

⁸ Cfr. sobre el tema, STUMP, E., *Faith, Wisdom, and the Transmission of Knowledge through Testimony*, en *Religious Faith and Intellectual Virtue*, CALLAHAN, L. F., y O'CONNOR, T., (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 204-230.

⁹ Cfr: CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988; *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002.

¹⁰ Cfr: DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991.

la percepción, sin que por eso sea imprescindible tener la experiencia psíquica como tal, así como sabemos que los murciélagos captan ultrasonidos sin que podamos figurarnos «qué sienten» cuando lo hacen¹¹. Es decir, existe un salto (*gap*) entre la explicación fisiológica de un evento psicológico y la experiencia propia de tal evento, que resulta infranqueable por muy perfecta y detallada que sea la perspectiva neurofisiológica.

La postura de Nagel, si bien no soluciona el problema, al menos lo pone en evidencia con claridad. Su planteamiento no se refiere tanto a la experiencia subjetiva *mía*, sino a la diversidad conceptual irreductible entre los conceptos físicos y las experiencias psíquicas. Por eso, aunque llegáramos a descubrir que la estructura retínica es necesaria y suficiente para que se produzca la visión, nunca conseguiríamos entender *por qué* tiene que ser así. Lo sabemos *a posteriori*¹². Ni desde la experiencia de ver podemos deducir su base neurofisiológica, ni desde esta última podemos deducir la visión, si no tenemos la experiencia subjetiva de la misma. Esto explica por qué es imposible explicarle a un ciego de nacimiento qué cosa se siente al ver¹³.

Más ampliamente, el artículo «¿Cómo se sentiría uno si fuera un murciélago?»¹⁴ apunta a los límites de nuestras conceptualizaciones para hacernos cargo de realidades existenciales que están fuera del campo de nuestras experiencias, las cuales pueden ser tan limitadas como nuestros conceptos. No basta pensar en algo para conocer de verdad su modo real de ser. Más allá de lo que ha escrito Nagel, esto tiene consecuencias, sobre nuestra capacidad de comprensión de lo que trasciende nuestra experiencia. Se evidencian así los límites de nuestros conceptos para

¹¹ Cfr. NAGEL, TH., «What is it like to be a bat?», *The Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-450.

¹² KRIPKE, S. enfatizó este punto en su conocida obra *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1981.

¹³ La cuestión del *gap* entre eventos psíquicos y físicos tiene que ver, de todos modos, con la experiencia del yo, porque nuestro acceso al evento psíquico es siempre en primera persona. Por otra parte, si no hay experiencia subjetiva de algo, la empatía, que implica hacerse cierta idea experiencial de lo que le pasa al otro, se vuelve imposible. Si uno no sufre, no podrá sentir empatía por los sufrimientos ajenos.

¹⁴ Es mi traducción libre del título *What is it like to be a bat?*

entender realidades vitales que nos trascienden, como son las experiencias de los místicos, o el Ser Divino (para esto los teólogos clásicos empleaban los recursos de la teología negativa).

Las consideraciones de Nagel no solo sirven para mostrar intuitivamente que la perspectiva neurobiológica es insuficiente para conocer las realidades psíquicas —y también las metafísicas—, sino que lo es también el puro objetivismo. Ya Wittgenstein en el *Tractatus*¹⁵ había escrito que nada en el campo de la visión permite inferir que es visto por un ojo. Para pasar de lo visto al ver o al vidente, o de lo entendido al entendimiento, hace falta un cambio de registro mental. Lo hacemos habitualmente, porque todo el que ve algo, sabe que ve. Pero el cambio de perspectiva es fuerte.

Para repetir de otro modo el ejemplo de Wittgenstein: una fotografía lo dice todo del objeto y nada del que la ve, y en cierto modo no exige la existencia de videntes. Sin embargo, el sentido de la fotografía es que alguien la vea, y ella como tal, por sus condiciones, denota la perspectiva en que se ha puesto el que la tomó. Un tipo de objetividad, sin perjuicio de su intencionalidad realista, mantiene una relación esencial con el sujeto cognoscente y corresponde a su modo de conocer. Si hablamos de cosas conocidas, no es posible prescindir del yo cognoscente. Este punto está en armonía con el realismo metafísico, aunque fue mal entendido por el idealismo, según el cual el ser de las cosas no es independiente de la conciencia humana.

Muchas otras objeciones contra la reducción de la primera a la tercera persona, aparte de las de Nagel, ilustraron desde diversos puntos de vista el carácter irrenunciable del conocimiento en primera persona. Así, F. Jackson propuso el célebre ejemplo de una hipotética neurofisióloga Mary que conoce a la perfección la fisiología de la percepción cromática sin haber visto nunca colores. Cuando los ve por primera vez, aprende algo nuevo, que la ciencia biológica no ha podido darle¹⁶.

¹⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, n. 5.663.

¹⁶ Cfr. JACKSON, F., «Epiphenomenal qualia», *The Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-136. Igualmente Chalmers argumentó en favor de la irreductibilidad de la conciencia a lo puramente físico, considerando que el *gap* entre estas dos SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

Las ciencias naturales o matemáticas, al revés de las ciencias humanas, no pretenden hablar del hombre. Por eso es natural que lo que afirman, aunque haya sido descubierto por alguien, resulte independiente de ese sujeto. El yo no se entromete en la objetividad de las ciencias objetivas. Sin embargo, no desaparece del todo. Puede asomarse en el momento en que una descripción científica se pone como opinión del autor, o simplemente por el hecho de que un libro o un estudio de ciencias tiene siempre un autor personal. La exigencia de objetividad hace que normalmente esto no interese, porque lo vemos como accidental. Podemos saber muchas cosas de biología, química, etc., ignorando a los investigadores que las descubrieron.

La física del siglo XX, de todos modos, otorgó cierta carta de ciudadanía objetiva a una forma de subjetividad «constitutiva» o «trascendental». Así lo hicieron tanto la teoría de la relatividad, cuando describe objetos físicos con relación al sistema en que se sitúa un observador, como la teoría cuántica, cuando apela a sistemas de medición y a la noción de observable. Además, hoy la ciencia natural, aunque se mantenga en un plano de objetividad, sin reducirse a psicología, tiene en cuenta el grado de información disponible, lo que implica la presencia de un sujeto implícito que juzga y razona sobre la información que una y otra vez se recibe.

Esto significa, en definitiva, que el sujeto está implícitamente presente en todas las ciencias, como vio Husserl, y que los intentos de naturalizarlo —es decir, de reducirlo a la perspectiva de tercera persona—, son solo verbales. Aunque se pretenda reconducir el sujeto y la conciencia intencional a circuitos neurales, no se puede evitar que esos circuitos sean tales como son vistos por un sujeto que investiga y hace experimentos. El sujeto es ineliminable¹⁷.

dimensiones es el problema «duro» (*hard problem*) de toda teoría de la conciencia: *cfr.* CHALMERS, D., *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Por su parte, Bennett-Hacker sostuvieron, por este mismo motivo, que la atribución de actos psíquicos al cerebro, como si este fuera el sujeto de esos actos, y no el yo, carece de sentido semántico: *cfr.* BENNETT, M. y HACKER, P., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2007.

¹⁷ La alusión a la fenomenología puede hacer pensar que la neurociencia y la fenomenología sean antitéticas. Sin embargo, si se evitan las posiciones radicaliza-

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

4. Necesidad del paso a una posición ontológica

No basta reconocer la presencia irrenunciable de la primera persona, al menos implícita, en nuestros actos cognitivos, en las ciencias, en el lenguaje, y no solo como sensación psicológica, sino como realidad subyacente de un yo cognitivo que no es puramente funcional. Hace falta elaborar una ontología que dé cuenta de la primera persona.

Los autores, por lo general, se quedan en la distinción epistemológica¹⁸. Se teme que reconocer la existencia de un yo «fuerte», irreductible a la visión neurocientífica y computacional, implique la caída en el dualismo cartesiano. A veces está presente como presupuesto remoto la antigua crítica de Hume al yo substancial e idéntico a sí mismo. Algunos, como Zahavi, en la obra citada, se limitan a reivindicar un *yo narrativo*, que se va haciendo a lo largo de la historia y contando con la memoria. La conciencia narrativa de la propia identidad satisface el lenguaje en primera persona, pero no basta para explicar los casos en que se pierde por enfermedad mental, pese a que la persona subsiste. Este problema es ontológico. Una falsa ontología impedirá distinguir entre una persona y un robot con inteligencia artificial que en apariencia hace todo lo que hace una persona, aunque carezca de interioridad.

Ya mencioné la posición de Metzinger, instructiva a causa de su radicalismo. Su una postura anti-metafísica consigue conciliar, por extraño que parezca, el materialismo con el idealismo. Considero que «en negativo» su tesis es ontológica, pues pretende decir de modo tajante lo que somos y no somos.

das, es posible una alianza metodológica entre ambas perspectivas, por ejemplo en la aproximación neurofenomenológica. Cfr. al respecto, BUONGIORNO, F., «Fenomenología in 'prima' e in 'terza' persona: Searle e Dennett critici di Husserl», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 5, 2014, pp. 267-288. Una postura en filosofía que concilia la neurociencia con la fenomenología puede verse en Zahavi: cfr. GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D., *The Phenomenological Mind*, Londres, Routledge, 2008. Cfr. también, FRANCK, J. F., «El proyecto de naturalización de la fenomenología y el reduccionismo en neurociencia», en «La intensidad de la persona. Homenaje a Francisco Leocata», *Proyecto*, 26, 2014, pp. 47-57.

¹⁸ Así por ejemplo MARKIC, O., «First and third-Person approaches: The problem of integration», *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 10, 2012, pp. 213-222.

En la obra citada *Being No One*, Metzinger sostiene que el cerebro se forja una imagen o modelo de sí mismo que silencia las estructuras neurobiológicas subyacentes y lleva a creer, de un modo robusto o muy resistente, que somos un sí mismo permanente y consistente. Sucede algo análogo a las representaciones que, en su transparencia absoluta —intencionalidad en sentido radical— se auto-silencian como representaciones y hacen que el sujeto adopte un realismo ingenuo en su trato con las cosas del mundo. El yo es, pues, una elaboración virtual, biológicamente útil, pues permite moverse y sobrevivir sin necesidad de saber biología. De ahí el carácter absolutamente irreductible de la primera persona. No podemos prescindir de ella. Somos una realidad virtual, como lo es el mundo en que creemos vivir. También nuestro cuerpo es virtual, creado o fingido. «El yo consciente es una ilusión, pero no es la ilusión de nadie¹⁹».

Las consecuencias de esta tesis son nihilistas. El lector podrá comprobarlo si lee por entero el libro *Being No One*. Aunque en mi opinión su autor no dice *nada*, pues desde el punto de vista semántico sus afirmaciones quedan autoanuladas en un sinfín alucinante de sofismas²⁰, la tesis es significativa como conclusión coherente de la deconstrucción del yo de primera persona.

Otra posición que podría considerarse de alguna manera ontológica es de la John Searle²¹. Este autor es célebre por sus argumentaciones en contra del reduccionismo neural y computacional. Basta pensar en su argumento de la habitación china, que apunta a ilustrar cómo la computación es una manipulación eficaz de símbolos, guiada por reglas, sin que esto implique una comprensión intelectual. Searle reconoce la emergen-

¹⁹ METZINGER, TH., «La soggettività dell'esperienza soggettiva: un'analisi rappresentazionale della prospettiva in prima persona», *Networks*, 3-4, 2004, pp. 1-32.

²⁰ Lo hace notar BAKER, L. R. en *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2013, aludiendo a lo que Metzinger sostiene de que su teoría no puede ser aceptada por «nadie»: «*If a theory cannot coherently be endorsed or accepted, it is self-defeating. It is paradoxical, if not self-contradictory, to suppose that I should accept a theory that I cannot coherently accept*» (p. 100).

²¹ Cfr. SEARLE, J., *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992; *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000; *La mente*, Bogotá, Norma, 2006.

cia del fenómeno de la conciencia a partir del cerebro. Para evitar el dualismo, insiste en que la conciencia no es una entidad superpuesta al cerebro, sino una propiedad biológica nueva que surge desde la complejidad cerebral, así como la estructuración de partículas hace surgir propiedades macroscópicas inexistentes a nivel microscópico.

El uso de la palabra *biológico*, en este caso, trae consigo cierta inconsistencia en la postura searleana. Por las propiedades de la conciencia que Searle reivindica, estamos ante un antirreduccionismo neto. La perspectiva de primera persona —la conciencia— no se diluye en lo que no es (en su base cerebral u otra cosa). Sin embargo, el hecho de llamar a la conciencia una *realidad biológica* debería aclararse semánticamente. La noción de *vida* es analógica. También para Aristóteles la inteligencia y Dios mismo son una realidad vital. La conciencia lo es, pero no es «biológica» en el sentido en que las ciencias biológicas utilizan el término *vida*, que es claramente en la perspectiva de tercera persona²².

5. La teoría constitucionalista de Baker

Mencionaré a continuación la tesis de Lynne Rudder Baker²³, una autora que se ha preocupado de aportar una solución ontológica realista al problema de las perspectivas de primera y tercera persona. En una posición original denominada la visión *constitucional*, ella sostiene que lo propio de la persona es *la capacidad de tener una perspectiva de primera per-*

²² Cfr., sobre la posición de Searle, el trabajo de GARCÍA, P., «La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle», *Revista de Investigación*, 5, 2014, pp. 29-46. En Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, cit., pp. 61-63 se muestra con claridad la inconsistencia de Searle en este punto, cosa que no quita los aspectos positivos de su filosofía de la conciencia.

²³ Cfr. BAKER, L. R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; «*Our Place in Nature: Material Persons and Theism*», 2008, <https://pdfs.semanticscholar.org/1dc2/6a0cc3846dbd1dd96f6e653576d3820a3fd8.pdf>, consultado el 23-4-2018; *Naturalism and the First-Person Perspective*, cit.; «Can Subjectivity Be Naturalized?», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1, 2013, pp. 15-25.

sona plena (autoconciencia), que Baker denomina *robusta*. Dicho al revés, la capacidad de ser «robustamente» autoconscientes, de poder decir «yo soy yo —con mi nombre y apellido, es decir, de modo singular²⁴ —y me reconozco como tal», es la característica fundamental del ser personal. Esta característica no puede definirse, sino que se asume como primaria. Todo intento de hacerlo sería circular o acabaría por reducir la persona a algo no personal. El filósofo que descubrió más claramente la perspectiva de primera persona es Descartes (si bien no lo relacionó con la noción de persona)²⁵. No existe algo definitorio de la persona fuera de la persona misma en su singularidad irrepetible, irreductible e inanalizable: yo.

Al mismo tiempo, Baker reconoce obviamente que la persona humana posee un cuerpo animal. Tal posesión es denominada por Baker «constitución»²⁶. Este concepto, aunque es elaborado por la autora de un modo técnico que no nos interesa en este trabajo, traducido en términos informales viene a ser una situación material determinada que constituye una nueva entidad, así como las cosas materiales están «constituidas» por partículas subatómicas²⁷. Los elementos constitutivos juegan el papel que en el aristotelismo corresponde a la causa material de una entidad. No hay, en cambio, un equivalente en Baker a la causa formal, sino que ella se refiere a lo llama entidades o «clases» (sortales: *kinds*), como un caballo o una planta, pero también a artefactos como una estatua o una bandera (no en cambio a situaciones accidentales de las *kinds* como que un individuo sea músico o político).

²⁴ «*A robust first-person perspective is the capacity to conceive of oneself as oneself in the first-person—without need to identify oneself by means of any description, name, or other third-person referring device*»: Baker, *Can Subjectivity Be Naturalized?*, cit., p. 19.

²⁵ «*Descartes was the inventor of first-person philosophy*»: *Ibidem*, p. 20.

²⁶ El concepto ontológico de «constitución» procede de la filosofía analítica y tiene que ver con el material constitutivo de las cosas, es decir, guarda alguna semejanza con la noción aristotélica de causa material. Cfr: WASSERMAN, R., voz «Material Constitution», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 edition), ZALTA, E. N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/material-constitution>.

²⁷ Cfr: BAKER, *The Metaphysics of Everyday Life*, cit., pp. 32-39.

La persona humana es, pues, un yo singular «constituido» por un organismo animal humano que es capaz de soportar, gracias a su estructura cerebral, un yo capaz de tener la perspectiva de primera persona. En los niños no nacidos basta que esta capacidad sea incipiente, remota o rudimentaria. El feto que todavía no tiene desarrollado un organismo capaz de tener al menos una conciencia rudimentaria, por consiguiente, no es todavía una persona, aunque sea un organismo humano²⁸. La incapacidad irreversible de que un organismo humano pueda llegar a tener la perspectiva de primera persona, por ejemplo por un daño cerebral irreversible, hace que ese organismo deje de ser persona²⁹. La persona aparece gradualmente en cuanto el embrión admite una mínima capacidad de conciencia rudimentaria³⁰.

En la visión de Baker, una entidad tiene propiedades esenciales y propias, que ella denomina *no-derivativas*, y otras que le vienen de aquello que la constituye, llamadas *derivativas*. Una persona humana, según esto, en cuanto persona tiene la propiedad no-derivativa de tener autoconciencia, de poder ser sujeto moral, etc., mientras que su peso, sus pulmones, etc., en cuanto pertenecen al organismo animal que la constituye, son propiedades derivativas. Estas propiedades son contingentes. En consecuencia, aunque el yo ha de tener un cuerpo, el cuerpo animal que poseemos es contingente, y podría ser reemplazado por un cuerpo biónico, o será otro tipo de cuerpo después de la resurrección³¹.

Esta posición podría parecer espiritualista, pero realmente no lo es, porque Baker rechaza que el yo sea inmaterial, cosa que le parece ligada a un inaceptable dualismo³². No admite la noción de alma de la filosofía tomista, que sería dualista. Sin embargo, extrañamente, ella sostiene que para la persona

²⁸ Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 115; «Can Subjectivity Be Naturalized?», cit., p. 19.

²⁹ Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 19 y 116; *The Metaphysics of Everyday Life*, cit., pp. 84-85.

³⁰ «A person comes to existence when a human organism develops to the point of being able to support a rudimentary first-person perspective»: BAKER, «Can Subjectivity Be Naturalized?», cit., p. 18.

³¹ Baker (1944-2017) era cristiana (episcopaliana). Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 47; 54-57; 91; 97-99; 106.

³² Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 19.

humana no es esencial el ser animales. Por consiguiente, no reconoce la definición del hombre como animal racional³³. «Una persona no es esencialmente un animal humano»³⁴. Simplemente hay que decir: «yo soy una persona constituida por un animal»³⁵, que equivale a afirmar que el cuerpo animal es lo que físicamente «constituye» a la persona, a modo de base material. Pero la autoconciencia, la libertad, no implican una novedad inmaterial: «el *más* que somos no tiene nada que ver con algo inmaterial»³⁶.

Su postura me parece poco coherente, porque es claro que el yo tal como lo ve Baker no es material de ninguna manera, al punto de no ser ni siquiera, en el sentido aristotélico, una forma del cuerpo. Simplemente parece que tiene adherido un cuerpo animal «constituyente» que, por otra parte, es contingente, no absolutamente esencial. En mi opinión, pese a sus intenciones, Baker no escapa al dualismo drástico³⁷. Por paradójico que parezca, este dualismo surge al aceptar la autoconciencia como propiedad no corpórea unida «constitucionalmente» al cuerpo animal, pero sin el recurso a la noción de alma como *forma corporis*. Precisamente esta última noción es la que permite al aristotelismo evitar el dualismo platónico y cartesiano.

La solución ontológica de Baker al problema de la perspectiva de primera persona, aunque es realista y tiene cierta cercanía con el aristotelismo, es insuficiente. Lo es en mi opinión por basarse en una filosofía de la naturaleza a la que falta el punto de vista hilemórfico. La consecuencia es que el cuerpo humano queda desvalorizado. «Constituye» a una persona, pero no es propiamente un cuerpo personal. Prueba de ello es

³³ Cfr. BAKER, *Our Place in Nature*, cit., p. 20.

³⁴ BAKER, *Our Place in Nature*, cit., p. 7. Por «animal humano» entiende el organismo humano.

³⁵ BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 19.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Para algunas posiciones críticas de Baker, con otro planteamiento del que aquí presento, cfr. DEGRAZIA, D., «Are we essentially persons? Olson, Baker, and a Reply», *The Philosophical Forum*, 33, 2002), pp. 101-120; VICENTE, A. y SAMPEDRO LEÓN, A., «Personas en el mundo: la perspectiva de primera persona y el naturalismo», *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 1, 2014, pp. 161-180; HERSHENOV, D., «Problems with a constitution account of persons», *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 48, 2009, pp. 291-312.

que Baker no tiene inconveniente en aceptar que podría ser reemplazado por un cuerpo biónico.

En la filosofía de Santo Tomás, la persona no se identifica con el yo autoconsciente. La persona humana posee una naturaleza corpórea y espiritual, en la unidad hilemórfica y substancial de alma y cuerpo. La persona vive y es existente en tanto se mantenga la vida vegetativa que como base material soporta las funciones más altas de carácter espiritual y consciente. Eso no significa que la persona humana sea esencialmente un animal al que se le ha añadido la razón, como si esta última fuera algo accidental. Baker llama a esta tesis «animatismo³⁸». La raíz de la persona humana es su alma espiritual, la cual en su dimensión como acto de un organismo sostiene al cuerpo a título de primer principio (forma de un cuerpo). Ese principio, en su dimensión espiritual —intelecto, voluntad—, trasciende la corporalidad. Pero las operaciones espirituales, no el ser-persona, pueden aparecer solo cuando el cuerpo está en condiciones de mantenerlas (cuerpo desarrollado, apto para dar lugar a las operaciones de la sensibilidad). Por eso, aunque a veces llamemos *yo* a la persona, propiamente el término *yo* designa la conciencia intelectual —que es sensible a la vez, en cuanto conciencia del propio cuerpo— de sí mismo, cuando está en acto y no cuando es solo potencial, como ocurre en el embrión aun no consciente³⁹.

3. Un planteamiento diferente

¿Es real el problema de la perspectiva de primera persona como opuesta a la perspectiva de tercera persona, tal como ha sido presentado por la filosofía contemporánea? En este artículo se ha sugerido que es un problema surgido como reacción

³⁸ Cfr. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 120-124; 224-228; *The Metaphysics of Everyday Life*, cit., pp. 90-91.

³⁹ Lo enunciado en este párrafo, como es obvio, necesitaría una explicación más detallada. No siendo este el objeto de este trabajo, me limito a mencionar las líneas fundamentales de solución al problema planteado por las tesis de Baker, en el contexto de la antropología de Tomás de Aquino. Cfr. FESER, E., *Philosophy of Mind*, Oxford, Oneworld, 2006; MADDEN, J., *Mind, Matter & Nature*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013; SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente*, Madrid, Palabra, 2007.

ante la exigencia rigurosa de las ciencias naturales de limitarse solo a lo empírico, una exigencia que entra en crisis en la neurociencia y toda vez que estudia no solo al hombre, sino incluso a los animales, que son seres con psiquismo.

Los filósofos clásicos no se plantearon este problema. Ellos no tenían dificultad en admitir la realidad de las sensaciones y los pensamientos, que les parecían tan naturales como la existencia de los minerales y los vivientes. Nada más sencillo que hablar de la existencia de grados de la naturaleza, como son los seres inanimados, los vegetales, los animales y el hombre.

En Tomás de Aquino, las cosas materiales se conocen gracias a la abstracción intelectual que opera sobre la experiencia sensible. A su vez, mediante la reflexión y la conciencia de las propias operaciones, resulta posible indagar en los actos y estados cognitivos y apetitivos, y además en la dimensión lógica de nuestras operaciones cognitivas⁴⁰.

Los antiguos no conocieron la clausura de la ciencia moderna —física— en la objetividad empírica externa. Para Tomás de Aquino el conocimiento de la verdad implica un saber consciente de la distinción y relación entre el intelecto cognoscente y la cosa conocida. El saber, por tanto, implica una autoconciencia implícita, concomitante, pues el que sabe algo, sabe que sabe, y así puede advertir las deficiencias de su conocimiento y rectificar.

En la filosofía clásica, por tanto, no existía una especial dificultad epistemológica para hacer psicología. La no cerrazón objetivista de los clásicos permitía una especial flexibilidad en el uso de los modos de objetivación, basada en la distinción entre *lo conocido* y los *modos de conocer*, que no es psicológica, sino lógica. Va más allá de la distinción moderna aquí examinada entre las perspectivas de primera y tercera persona, que es más bien psicológica. Ambas presuponen la auto-captación del sujeto cognoscente.

No deben confundirse la *reflexión psicológica* sobre nosotros mismos (por ej., para darnos cuenta, de nuestras emocio-

⁴⁰ *Cfr.*, sobre el tema, SANGUINETI, J. J., «The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas», *Review of Metaphysics*, 67, 2013, pp. 311-344.

nes) y *la reflexión lógica* (por ej., para captar que hemos dicho cosas confusas). Respecto a esta última, los clásicos desarrollaron ampliamente la teoría de la predicación y de la analogía. Recordemos la reflexión sobre el alcance de nuestros conceptos y símbolos en el saber teológico, un punto importante en los teólogos clásicos y en los místicos.

El racionalismo y el empirismo modernos, al abrazar diversas formas de representacionismo, eliminaron la conciencia lógica a la que acabo de referirme, lo que conllevó el olvido del tema de la intencionalidad y sus modalidades. Los clásicos, en este sentido, eran más críticos de lo que suele pensarse. No adolecían del realismo ingenuo que suele reprochárseles. Por eso para ellos, sobre todo en el aristotelismo, la temática de los modos de abstracción estaba muy presente, cosa que en la filosofía moderna prácticamente se perdió. Véase a título de ejemplo el siguiente texto de Tomás de Aquino (traducción mía):

En nuestro intelecto la verdad se diversifica en dos sentidos: uno, según la diversidad de las cosas conocidas, de las que resultan diversos conocimientos que siguen a las diversas verdades del alma; en otro sentido, según el diverso modo de entender⁴¹.

Por eso, según el Aquinate, por poner un ejemplo que tiene en cuenta el *modus cognoscendi*, las proposiciones verdaderas referidas a eventos temporales cambian su valor de verdad según los tiempos en que se dicen, porque se expresan en la perspectiva temporal en que está situado quien las pronuncia, es decir, son proposiciones de primera persona⁴².

El problema gnoseológico típico de la filosofía clásica no era, pues, la conciliación entre las perspectivas de primera y tercera persona, sino más bien la cuestión del binomio entre conocimiento universal y singular, que tiene que ver con la disputa sobre los universales. Los clásicos, inspirados en Platón, se concentraron en el conocimiento universal, y así podían dar la impresión de que el conocimiento concreto de las cosas singulares era simplemente el sensible, del que no podía haber

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 5.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

ciencia rigurosa. Del individuo como tal no hay ciencia —pues esta es siempre universal—, sino experiencia⁴³. Lo que hoy llamamos la perspectiva de la primera persona aparecía sistemáticamente, sin embargo, en la Biblia, en San Agustín y en los autores místicos o espirituales, o también en teólogos, como Tomás de Aquino, que fueron también místicos. En ese inmenso caudal literario se puede advertir la importancia de las experiencias personales en su relación con el mundo, los otros y Dios, algo que poco tiene que ver con el conocimiento de los «datos sensibles».

A nivel de saber filosófico, sin embargo, el conocimiento experiencial no fue elaborado por los clásicos. El nominalismo contribuyó a la percepción de los límites del conocimiento abstracto, quizá favoreciendo indirectamente a las nuevas ciencias experimentales, pero llevando a una crisis a la filosofía platónico-aristotélica. Por eso la irrupción del *cogito* cartesiano fue como un primer impacto que demostró la importancia de tener en cuenta la subjetividad en la filosofía, y no de un modo universalizante, sino en la experiencia concreta *mía y tuya*. Pero habría que esperar hasta el surgimiento de la fenomenología moderna para que los filósofos comenzaran a reflexionar de un modo no abstracto y objetivante sobre la subjetividad personal.

La distinción hoy compartida por todos entre conocimiento en primera y tercera persona ha contribuido a que evitemos los peligros de un objetivismo científico excesivo. Para no recaer en el separatismo dualista, sin embargo, conviene fundamentar esa distinción en una ontología hilemórfica (y también transhilemórfica) que dé razón de la unidad íntima de lo subjetivo espiritual con lo corpóreo⁴⁴. Las ciencias, por otra parte —también la psicología y la neurociencia— no pueden sino trabajar en universal, como vieron los clásicos. Pero no se basan solo en lo empírico externo, sino en las experiencias personales de la propia subjetividad. Estas experiencias pueden incorporarse a la filosofía y a las ciencias del hombre (y de los animales), como se ha hecho con el método fenomenológico. Cuando lo

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1039 b 25-30.

⁴⁴ Para la temática del yo en una perspectiva hilemórfica, cfr. SANGUINETI, J. J., «El yo como causa», *Sapientia*, 46, 2011, pp. 23-39.

hacen, el conocimiento se enriquece en su doble vertiente filosófica y científica. No por eso la filosofía se reduce a fenomenología. Pero esta puede constituir su punto de partida.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.
- BAKER, L. R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- , *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- , «Our Place in Nature: Material Persons and Theism», 2008, <https://pdfs.semanticscholar.org/1dc2/6a0cc3846dbd1dd96f6e653576d3820a3fd8.pdf>, consultado el 23-4-2018.
- , «Can Subjectivity Be Naturalized?», *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1, 2013, pp. 15-25.
- BENNETT, M. y HACKER, P., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2007.
- BUONGIORNO, F., «Fenomenología in ‘prima’ e in ‘terza’ persona: Searle e Dennett critici di Husserl», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 5, 2014, pp. 267-288.
- BLOCK, N., «On a confusion about a function of consciousness», *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1996, pp. 227-247.
- CHALMERS, D., *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988.
- , *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002.
- DEGRAZIA, D., «Are we essentially persons? Olson, Baker, and a Reply», *The Philosophical Forum*, 33, 2002), pp. 101-120.
- DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991.
- FESER, E., *Philosophy of Mind*, Oxford, Oneworld, 2006.
- FRANCK, J. F., «El proyecto de naturalización de la fenomenología y el reduccionismo en neurociencia», en «La intensidad de la persona. Homenaje a Francisco Leocata», *Proyecto*, 26, 2014, pp. 47-57.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D., *The Phenomenological Mind*, Londres, Routledge, 2008.
- GARCÍA, P., «La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle», *Revista de Investigación*, 5, 2014, pp. 29-46.

- HERSHENOV, D., «Problems with a constitution account of persons», *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, 48, 2009, pp. 291-312.
- JACKSON, F., «Epiphenomenal qualia», *The Philosophical Quarterly*, 32, 1982, pp. 127-136.
- KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1981.
- MADDEN, J., *Mind, Matter & Nature*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013.
- MARKIC, O., «First and third-Person approaches: The problem of integration», *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 10, 2012, pp. 213-222.
- METZINGER, T., *Being No One*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003.
- , «La soggettività dell'esperienza soggettiva: un'analisi rappresentazionale della prospettiva in prima persona», *Networks*, 3-4, 2004, pp. 1-32.
- NAGEL, T., «What is it like to be a bat?», *The Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-450.
- POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, N. York, Harper Torchbooks, 1968.
- SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente*, Madrid, Palabra, 2007.
- , «El yo como causa», *Sapientia*, 46, 2011, pp. 23-39.
- , «The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas», *Review of Metaphysics*, 67, 2013, pp. 311-344.
- , «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 52, 2017, pp. 239-276.
- SEARLE, J., *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992.
- , *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000.
- , *La mente*, Bogotá, Norma, 2006.
- STUMP, E., *Faith, Wisdom, and the Transmission of Knowledge through Testimony*, en *Religious Faith and Intellectual Virtue*, CALLAHAN, L. F., y O'CONNOR, T., (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 204-230.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae, vol. I, De Veritate*, R. SPIAZZI (ed.), Marietti, Turín, 1964.
- VICENTE, A. y SAMPEDRO LEÓN, A., «Personas en el mundo: la perspectiva de primera persona y el naturalismo», *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 1, 2014, pp. 161-180.
- WASSERMAN, R., voz «Material Constitution», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 edition), ZALTA, E. N. (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/material-constitution>.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963.