

Lombardini, Vivian

Hume y la identidad personal

**Tesis de Licenciatura en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras**

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:

Lombardini, Vivian. "Hume y la identidad personal" [en línea]. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2011.

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hume-identidad-personal-lombardini.pdf> [Fecha de Consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras - Departamento de Filosofía

HUME Y LA IDENTIDAD PERSONAL
Tesis de Licenciatura

ALUMNA: Vivian Lombardini (registro n. 83/317).
DIRECTORA DE TESIS: Profesora Dra. Margarita Costa.
CONSEJERO DE TESIS: Profesor Dr. Néstor Corona.

Septiembre -2011

Agradezco especialmente a mi directora de tesis la Doctora Margarita Costa, por su apoyo constante, su ayuda generosa y su invaluable lectura crítica.

Agradezco al Doctor Néstor Corona la lectura de mi tesis y sus comentarios.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	3
PRIMERA PARTE: Los conceptos fundamentales del sistema humeano	
1. Teoría de las ideas	8
1.1. Percepciones de la mente: Impresiones e idea	8
1.2. Memoria e imaginación.....	15
1.3. Asociación de ideas	18
a- Relaciones naturales de la imaginación.....	18
b- Relaciones filosóficas de la imaginación.....	20
c- Las ideas abstractas o generales.....	22
1.4. Conocimiento inmediato, certeza y creencia: Ciencias que relacionan ideas y ciencias que tratan cuestiones de hecho.....	27
2. Las principales ideas del sistema	32
2.1. Causalidad	32
2.2. La relación de identidad.....	40
a- La identidad perfecta y la identidad imperfecta: la creencia en los objetos externos.....	40
b- La sustancia	50
SEGUNDA PARTE: La identidad personal	
1. La negación del yo simple e idéntico.....	55
2. La respuesta humeana.....	57
3. El <i>Apéndice del Tratado</i>	69
4. Nuestra respuesta al problema.....	75
4.1 Una nueva interpretación de la sustancia y del yo.....	76
4.2 La identidad personal y la inmaterialidad del alma.....	77
4.3 La identidad personal entendida de un modo psicológico.....	82
a- Una interpretación positiva.....	82
b- Límites de una explicación psicológica.....	86
4.4 Las interpretaciones críticas sobre el tema	91
a- David Pears: el olvido del cuerpo	91
b- Barry Stroud: los criterios insuficientes de la semejanza y la causalidad.....	94
c- Penelhum: una interpretación distinta de la identidad.....	98
CONCLUSIONES	102

INTRODUCCIÓN

I

El filósofo escocés David Hume (1711-1776) tiene un profundo interés por comprender la *naturaleza humana*. Los principios que rigen esta naturaleza deben explicar el conocimiento y la moralidad, y esta explicación debe constituir, a la vez, un sistema completo para las ciencias.

Este interés, propio del espíritu moderno, se refleja en su deseo de aplicar el método de Newton a las ciencias humanas. Su investigación filosófica se funda en el método experimental, único método válido (según su criterio), para comprender la génesis del conocimiento.

A lo largo de su pensamiento se puede observar claramente que la razón no puede acceder a la realidad de un modo *a priori*. Hume cuestiona con su teoría gnoseológica, la filosofía cartesiana e inclusive la de sus antecesores empiristas (John Locke y George Berkeley), quienes habían quedado encerrados en algunos supuestos recibidos de la tradición escolástica.

Toda su filosofía es un intento por justificar *el modo en que se piensa, se actúa o se siente y cómo se accede a determinadas creencias, como la del mundo externo, la causalidad o la de nuestro propio yo*.

II

El yo o la *identidad personal* (*personal identity*) tal como la aborda Hume en su primer libro de juventud: *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739), [libro I, parte IV, sección VI] y en el *Apéndice* (1740) de dicho *Tratado*, constituye el tema de investigación propuesto para nuestra tesis. Intentaremos demostrar, a través de dichos textos, que este filósofo escocés sostiene la afirmación de una identidad imperfecta; identidad que si bien carece de una evidencia absoluta, es necesario analizar y fundamentar dentro de los límites que nos muestra la experiencia humana. Pretendemos responder, entre otras, a las siguientes cuestiones:

(i) ¿puede alcanzar la mente una idea de identidad personal?; (ii) si la alcanza, ¿a qué tipo de identidad accede a través de los procesos mentales?; (iii) ¿cómo supera Hume los límites que él advierte en su propio pensamiento?

Nuestra hipótesis de trabajo será la siguiente: *la identidad personal que propone nuestro pensador no es una cuestión metafísica sino psicológica.*

III

Según nuestro criterio, es necesario desarrollar en nuestra tesis dos pasos previos y necesarios para comprender con mayor claridad el tema central de nuestro trabajo:

(i) el análisis de su teoría sobre el origen de las ideas; (ii) la profundización de algunas *ideas centrales en su sistema, tales como la causalidad, la identidad* que se atribuye a los objetos del mundo, *la sustancia y la creencia en el mundo externo.*

En este sentido es interesante recordar que este filósofo escocés, retomando la novedad gnoseológica instaurada por Locke, sostiene la imposibilidad de las ideas innatas, otorgando a las percepciones el protagonismo en todos los procesos del conocimiento.

En la filosofía humeana, las percepciones de la mente se clasifican en impresiones e ideas, diferenciándose ambas por la intensidad con que se presentan a nuestro espíritu. Las primeras (sean internas o externas) son vivaces, en cambio las ideas son copias débiles de esas impresiones y se originan cuando las mismas son evocadas por la memoria o relacionadas por la imaginación, dando origen de este modo, al pensamiento abstracto.

El concepto de *causalidad* es fundamental en su sistema, éste nos permite explicar el origen de otras ideas (particularmente en nuestro caso: su influencia en la construcción de la identidad personal). La idea de conexión necesaria guía todos los razonamientos de la vida diaria y aquellos de las ciencias que tratan cuestiones de hecho. Surge por medio de la repetición de experiencias semejantes. Estas generan en nosotros una costumbre y como consecuencia, la mente se adelanta a lo que sucederá, siente una conexión necesaria producto de una inferencia, originando, de este modo la idea correspondiente. La causalidad no deriva de ninguna impresión, ni surge *a priori*, sino que simplemente se origina con el *hábito o costumbre.*

La *identidad* es una relación que se establece cuando la mente considera los objetos de manera constante y sin cambios; en consecuencia, las cosas de este mundo carecen de una identidad perfecta. Lo mismo puede afirmarse respecto de la *sustancia* que Hume explica como una sucesión de cualidades particulares unidas por la imaginación. Ella es simplemente un supuesto o ficción metafísica.

Del *mundo exterior* (dado por supuesto y visto como una existencia continua y directa) solo se tiene constancia por las impresiones; pero, por el hábito que surge a partir de los mecanismos de la imaginación y de la memoria, se llega a *creer en su realidad*. La creencia en la existencia de los cuerpos se funda en un sistema de relaciones y percepciones y estas relaciones incluyen la causalidad, que es la única que nos conduce más allá de lo inmediatamente presente a la mente o recordado por ella.

IV

Una vez analizados los conceptos previos y necesarios para abordar el tema principal de nuestro trabajo, nos dedicaremos al análisis de los objetivos arriba expuestos.

Para nuestro filósofo, lo único que descubrimos en nuestro interior, son *percepciones que se suceden unas a otras*. Estas constituyen la mínima unidad de existencia. El yo no se alcanza por alguna impresión, tampoco la mente puede alcanzar de modo a priori un yo idéntico, invariable y simple, sino que solamente advierte un haz, una sucesión (colección) de impresiones distintas que acontecen sucesivamente, sobre las que la imaginación realiza un proceso de unificación que denominamos "*identidad personal*".

El planteo más interesante, el que nos abre muchos interrogantes, lo expone en el *Apéndice del Tratado*. Allí expresa su insatisfacción con respecto a este tema, llegando incluso a declarar su escepticismo acerca de la posibilidad de alcanzar un concepto de identidad personal.

Estas declaraciones han sido motivo de *distintas interpretaciones* por parte de los estudiosos, por ello, luego de establecer nuestras conclusiones acerca de este tema (basadas en la defensa de una identidad psicológica) nos detendremos en la lectura de algunos estudiosos de los textos humeanos estableciendo con ellos una suerte de "diálogo" entre sus conclusiones y las nuestras.

Nos parece de fundamental importancia valorar su pensamiento, reconociéndolo no solo como un pensador coherente y a la vez innovador para su época., sino también como un filósofo atrayente para el estudio contemporáneo. El tema de la *identidad personal* tuvo enorme importancia en el pensamiento moderno; inclusive, en nuestro tiempo sigue gozando de incomparable vigencia y especial interés filosófico.

Somos conscientes también, de que sus consecuentes respuestas lo llevaron al límite de un escepticismo moderado que él mismo advirtió cuando nos quiso mostrar de un modo crítico, los límites de la razón humana.

Como nos relata Hume en su autobiografía (*Mi Propia vida; 1777*) publicada luego de su muerte, si bien su obra no fue plenamente reconocida y aceptada por sus contemporáneos, siempre confió en que la posteridad pudiese hacerlo. Hoy podemos asegurar que sus ideas dejaron una profunda huella en el pensamiento filosófico posterior; para confirmarlo bastan las conocidas palabras de Kant:

Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. (*Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Prólogo; 1783)

Primera Parte

Los conceptos fundamentales del sistema humano

1. Teoría de las ideas

1.1. Percepciones de la mente: Impresiones e ideas

La teoría de las ideas se encuentra desarrollada en la primera parte del Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*¹ y en las primeras secciones de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*.² Si bien esta teoría constituye el punto de partida de su sistema, no es tan extensa ni tan ordenada en su exposición, e inclusive por momentos se hace complicado poder enunciarla de un modo preciso. Es probable, como nos sugiere Barry Stroud, que Hume no haya deseado constituir realmente una teoría, puesto que jamás da argumentos en su apoyo; simplemente "le interesa exponer aquellos rasgos que piensa que más tarde serán útiles".³

La mencionada teoría, es postulada para poder dar una explicación a los contenidos de la mente. Si bien dichos contenidos pueden ser conocidos empíricamente, no sucede lo mismo con esta última. La misma constituye una realidad que David Hume no se detiene a considerar inicialmente, puesto que su reflexión filosófica parte de lo empíricamente observable. Dicha observación puede referirse tanto a nuestra interioridad como a lo exterior a nosotros mismos aunque la "mente" (como cualquier otra entidad espiritual o física), no pueda ser conocida a través de nuestras impresiones externas o internas.

Según el pensamiento humeano, en la mente (*mind*) encontramos 'percepciones', las cuales constituyen todo el material de nuestra conciencia. Dichas percepciones deben ser consideradas como los átomos epistemológicos de su sistema, puesto que estas unidades fundamentales constituyen lo único observable.

Las percepciones, en primer lugar, se dividen en *impresiones e ideas*:

Podemos llamar *impresiones* a aquellas percepciones que penetran con fuerza y violencia; y bajo este nombre abarco a todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones en tanto aparecen por primera vez en el alma. Con *ideas* quiero significar las imágenes débiles de

¹ Obra publicada en 1939, la cual tuvo muy poca repercusión inmediata. Solamente algunos filósofos escoceses como Reid, Beattie y Oswald pronunciaron una crítica negativa sobre la misma.

² Obra de mayor sistematización pero de menor riqueza en cuanto a los temas considerados, publicada en 1748.

³ Stroud, B., *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p.32.

aquellas en el pensamiento y el razonamiento tales como, por ejemplo, todas las percepciones provocadas por la presente exposición, excepto aquellas que se originan en la vista y el tacto, y el placer o fastidio que pueda ocasionarnos.⁴

La fundamental diferencia que nos propone entre las percepciones radica en el *grado de fuerza y vivacidad* con que ellas aparecen en la mente:

La idea de rojo que nos formamos en la oscuridad y la impresión que afecta nuestra vista a la luz del sol, difieren solo en grado, no en naturaleza.⁵

A partir de la lectura de las primeras secciones del *Tratado*, Hume nos sugiere que los límites entre el sentir y el pensar son muy sutiles y estrechos; muchas veces se confunden entre sí, como por ejemplo en el sueño o la locura, allí nuestras ideas se aproximan a nuestras impresiones.⁶ Pero, "a pesar de esta estrecha semejanza en algunos casos, son en general tan diferentes entre sí, que nadie puede sentir el menor escrúpulo en clasificarlas bajo distintas categorías y asignar a cada una un nombre particular para señalar esa diferencia".⁷

En segundo lugar las percepciones se dividen en *simples y complejas*.

Las percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción o separación. En las complejas, por el contrario, pueden distinguirse partes. Aunque un color, un sabor y un olor peculiares son cualidades que se encuentran unidas en una manzana, es fácil percatarse de que no son lo mismo, sino que se puede al menos distinguir las unas de otras.⁸

⁴ Hume, D., *A Treatise of human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. London, MDCCXXXIX. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd Edition by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 1 (en adelante *Treatise*). Cada una de las citas correspondientes al Libro I del *Treatise*, será acompañada por la Traducción al español, titulada *Tratado de la naturaleza Humana. Ensayo para introducir el Método experimental de Razonamiento en Cuestiones Morales*. Buenos Aires, Paidós, 1974; traducción de Margarita Costa. La misma será indicada entre paréntesis; (p.31)

⁵ *Ibidem*, p. 3; (p. 34)

⁶ *Ibidem*, p. 2; (p. 32)

⁷ *Ibidem*, p. 2; (p. 32)

⁸ *Ibidem*, p. 2; (p. 32)

Hume no establece con claridad qué es una percepción simple. Suponemos, a partir del ejemplo de la manzana, que una percepción compleja se constituiría con la unión de varias percepciones simples, tales como el sabor, el aroma o el color. Lo que resulta claro es que una manzana (o cualquier sustancia) es una idea compleja, porque la mente puede separar de dicha idea, distintas percepciones; cosa que no es posible lograr con las ideas simples.

Una vez establecidas estas distinciones entre percepciones y, a través de su aguda observación, enuncia nuevas cualidades y relaciones entre las mismas.

Las impresiones se nos presentan por un lado como *impresiones de sensación* (un sabor, un sonido, un placer, un dolor) y por otra parte como *impresiones de reflexión*, (sentimientos, pasiones, emociones).

Las impresiones de sensación "llegan al alma por razones desconocidas y son inexplicables para la razón humana".⁹ Qué sean estas sensaciones no es importante considerarlo, ya que "el análisis de las mismas atañe más a los anatomistas o filósofos de la naturaleza que a los moralistas".¹⁰ De dónde provengan dichas sensaciones, tampoco es necesario preguntárselo, ya que "no conocemos la causa externa de esas impresiones, podrían ser objetos externos, un ser superior o podríamos producirlas nosotros mismos"¹¹.

Estas afirmaciones reflejan claramente la actitud crítica humeana y su moderado escepticismo, que se fundan en una reflexión que nos remite a lo simplemente observable por la experiencia. Por ejemplo, si ante la sensación de hambre la mente copia esa impresión y la transforma en idea, cuando ella vuelve a hacer su aparición en el pensamiento produce una sensación o impresión semejante que llamamos impresión de reflexión, ya que deriva de la idea correspondiente. Si bien estas impresiones surgen de ideas previas, tienen tanta vivacidad como las impresiones de la sensación.¹²

Las ideas, en cambio, son copias débiles de nuestras impresiones, nos permiten pensar, es decir, establecer relaciones, otorgar un significado a nuestras percepciones, mientras que las impresiones nos permiten sentir.

⁹ *Ibidem*, p. 84.; (p. 148)

¹⁰ *Ibidem*, p. 8; (p. 40)

¹¹ *Ibidem*, p. 84; (p. 148)

¹² Las impresiones de reflexión, constituyen un punto fundamental en la filosofía de Hume. Estas serán, los fundamentos de la idea de conexión necesaria y de la teoría de las pasiones.

Después de habernos indicado que lo que distingue a las impresiones de las ideas es el grado de vivacidad con que se presentan en nuestra mente, Hume afirma que entre ellas existe una *semejanza*, puesto que las ideas parecen ser un reflejo de las impresiones:

Cuando cierro los ojos y pienso en mi cuarto, las ideas que me formo son las representaciones exactas de las impresiones que he sentido y no hay circunstancia alguna que no se encuentre en unas y otras. Si paso revista a mis otras percepciones siempre encuentro la misma semejanza y representación. Pareciera que las ideas e impresiones siempre se corresponden unas con otras.¹³

Por lo tanto, todos los contenidos mentales vienen en pareja: para cada impresión (causa) hay una idea que le corresponde exactamente (efecto), y que por ende se le asemeja, aunque difieran en el grado de vivacidad con que se presentan a nuestra mente¹⁴:

... todas las ideas simples en su primera aparición derivan de impresiones simples que corresponden con ellas y que ellas representan exactamente.¹⁵

Para justificar la anterioridad de las impresiones con respecto a las ideas nos relata:

Para dar a un niño la idea de escarlata o de naranja, de dulce o de amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago sentir estas impresiones; pero no cometo el absurdo de intentar producir en su espíritu las impresiones provocando en él las ideas.¹⁶

Lo mismo sucedería por algún defecto de un órgano:

Un ciego no puede formarse noción alguna de los colores, ni un sordo de los sonidos. Al restaurar a cualquiera de ellos el sentido deficiente, se abre una nueva entrada para sus

¹³ *Treatise* p. 4; (p. 33)

¹⁴ Creemos que Hume nos está adelantando, de un modo encubierto, su teoría de la causalidad. Dicha relación causal también es observable entre las impresiones de sensación y las de reflexión.

¹⁵ *Ibidem*, p.4; (p. 34)

¹⁶ *Ibidem* p. 5; (p. 35)

sensaciones y simultáneamente para sus ideas, y no hallará dificultad alguna en concebir tales objetos.¹⁷

Del mismo modo nos dice:

El mismo caso se da cuando el objeto apropiado para provocar una sensación cualquiera nunca ha sido aplicado al órgano correspondiente. Un lapón o un negro no tienen la noción de la delicia del vino.¹⁸

Sorpresivamente, introduce luego un ejemplo de algún modo desconcertante, pero que a nuestro pensador le parece del todo genuino considerarlo como una posible excepción:

Supongamos entonces que a una persona ha gozado de la vista durante treinta años y ha adquirido un perfecto conocimiento de toda clase de colores, excepto de un determinado matiz de azul, que nunca ha tenido ocasión de ver. Si se le presentan todos los matices de ese color, excepto el mencionado, en una escala que descienda gradualmente del más oscuro al más claro, es evidente que percibirá un vacío allí donde falta ese matiz, y advertirá en ese lugar una distancia mayor que la que existe. Entonces me pregunto si es posible para él suplir esa deficiencia con su propia imaginación y producir la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya sido transmitida por los sentidos. Creo que muy pocos negarán esta posibilidad.¹⁹

La propuesta de un contraejemplo, como el del *matiz de azul* es algo bastante habitual en la narración humeana, así como también es muy común que pida a sus interlocutores (a modo de desafío) algún contraejemplo que pueda hacer inconsistentes sus afirmaciones. De todos modos, en la cita arriba mencionada él mismo nos advierte que es un caso tan particular que no podría derribar la máxima general establecida: "si no hay una impresión, no puede haber una idea".

¹⁷ Hume, D., *An enquiry Concerning Human Understanding*, London, MDCCLXXVII. Edited by Selby-Bigge, 3rd Edition by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 20 (en adelante *Enquiry*).

¹⁸ *Ibidem* p. 20.

¹⁹ *Treatise*, p. 6; (p. 36-37)

Su particular estilo también se manifiesta cuando nos indica que la máxima que nos afirma que las ideas son copias débiles de las impresiones es constante entre las impresiones e ideas simples, pero no es universalmente válida para las impresiones e ideas complejas. Para ello nos sugiere este ejemplo extremo:

Puedo imaginarme una ciudad como *Nueva Jerusalém*, con aceras de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto nada semejante. Por otro parte, he visto París, ¿pero acaso he de afirmar que puedo formarme una idea de esa ciudad que representa perfectamente todas sus calles y edificios en sus proporciones justas y reales?²⁰

Para organizar lo expuesto hasta el momento, resumiremos en los siguientes puntos las afirmaciones fundamentales de las primeras secciones del primer libro del *Tratado* y de la *Investigación*:

- 1) Las percepciones constituyen todos los contenidos de la mente.
- 2) Las percepciones aparecen bajo la forma de impresiones o ideas.
- 3) Las percepciones pueden ser simples o complejas (estas últimas están constituidas por percepciones simples).
- 4) Las impresiones se distinguen de las ideas por el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente.
- 5) Las impresiones de reflexión son siempre precedidas por una impresión de sensación.
- 6) Para cada idea simple hay una impresión simple que le corresponde, de modo exacto.
- 7) Las ideas complejas no necesariamente se corresponden de modo exacto con una impresión compleja.

Si quisiéramos conocer las razones por las cuales actuamos y pensamos, deberíamos empezar por preguntarnos acerca de los mecanismos de nuestra mente²¹: nuestros pensamientos se originan en las percepciones, no en ideas innatas, pero, ¿cómo lle-

²⁰ *Ibidem* p. 3; (p.33)

²¹ Como ya lo advertimos en la primera página de este trabajo, Hume no se pregunta en los inicios del *Tratado* por la mente sino simplemente por sus mecanismos; este tema no lo considerará hasta el final de su Primer Libro.

gan esas percepciones a dicha mente? La única respuesta posible, nos sugiere el filósofo, es que todas las percepciones se originen en las impresiones de la sensación, puesto que en definitiva, todos los contenidos de la mente se remiten a ellas.

Las ideas de la mente humana (simples y complejas) e inclusive las impresiones de reflexión, provienen de dichas impresiones. De este modo el origen del conocimiento humano halla sus raíces solamente en la experiencia.

Creemos que los motivos más profundos que inclinaron a Hume a elaborar esta descripción de las operaciones mentales se fundamentan en el deseo de negar el innatismo de las ideas, postulado por el sistema cartesiano.²² Esta intención lo vincula con su antecesor, John Locke, quien afirmaba que todas las ideas provienen de la experiencia; la mente comienza siendo una página en blanco, lo que en ella existe, le es dado:

Supongamos entonces que la mente está según se dice, como un papel en blanco, limpio de cualquier impresión sin ninguna idea. ¿Cómo se hace de ellas? ¿De dónde obtiene el vasto acervo que la activa e ilimitada imaginación humana ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde saca los *materiales* de la razón y el conocimiento? A esto respondo con una palabra: de la *experiencia*. En ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella deriva en última instancia. Nuestra observación, aplicada a los objetos sensibles externos o a las operaciones internas de la mente que percibimos y sometemos a la reflexión, es la que proporciona a nuestro entendimiento todos los *materiales* para pensar. Ambas cosas constituyen las fuentes del conocimiento, de donde brotan todas las ideas que tenemos o que podemos tener de un modo natural.²³

Hablar de ideas innatas, sería caer en una contradicción. Lo innato debe entenderse como lo original o no copiado; por lo tanto, todas nuestras impresiones son innatas pero nuestras ideas no lo son.²⁴ En consecuencia, los pensamientos más abstractos deben ponerse en cuestión, puesto que por muy alejados de la realidad que parezcan, se originan en última instancia, en alguna impresión.

²²Cf. Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987. Tercera Meditación, p.34 y siguientes

²³ Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975, L II, c.i, 2

²⁴ Cf. *Enquiry*, p.22 (nota al pie del autor).

La idea de Dios, en el sentido de un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno surge de la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente que aumenta, en forma ilimitada, las cualidades de bondad y de sabiduría.²⁵

Suponemos que, este último ejemplo, está dirigido al pensamiento de Descartes, para quien la idea de Dios se nos revela con total claridad y distinción al analizar nuestros pensamientos.²⁶

Hume sostiene, de un modo crítico, que a lo largo de la historia se ha reflexionado a partir de conceptos metafísicos carentes de sentido:

Por ende, cuando abrigamos la sospecha de que un término filosófico o idea es empleado sin significado (como muy a menudo sucede), basta con preguntarnos *de qué impresión deriva esta presunta idea*. Y si resulta imposible designar alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha.²⁷

Una vez planteada la crítica al innatismo de las ideas, la actitud de Hume se torna menos demoleadora; entonces comienza a desarrollar en su *Tratado* una fase positiva que explicará el modo a través del cual construimos nuestros pensamientos.

Hasta el momento hemos mencionado a las impresiones y a las ideas, sostuvimos que las segundas son copias débiles de las primeras, pero quedaría por preguntarnos, ¿cómo puede nuestra mente transformar las impresiones en ideas? Hume responde: *a través de la memoria y la imaginación: estas dos operaciones mentales son las únicas que retienen y vinculan, respectivamente, los datos recibidos de la experiencia*.

1.2 Memoria e imaginación

La memoria y la imaginación son estudiadas específicamente en la Primera Parte, sección 3 y en la Tercera Parte, sección 5, del Libro I del *Tratado*. Allí David Hume nos presenta dos criterios distintos para distinguir las ideas de la memoria de las de la imaginación:

El primero está basado, nuevamente, en los *grados de fuerza y vivacidad*:

²⁵ *Ibidem*, p. 19.

²⁶ Cf. Descartes, *Op. cit.* Tercera y Quinta Meditación.

²⁷ *Enquiry*, p.22.

Constatamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente en el espíritu, vuelve a aparecer en él como idea, y esto puede acontecer de dos maneras diferentes: o bien en su nueva aparición conserva algo en cierto modo intermedio entre una impresión y una idea, o pierde enteramente esa vivacidad y constituye entonces una idea perfecta. La facultad por la cual reiteramos nuestras impresiones del primer modo se llama MEMORIA y la otra IMAGINACIÓN.²⁸

Del mismo modo en la tercera parte, sección 5 del Tratado nos habla de un *sentimiento* o *creencia* diferente que acompaña a las ideas de la memoria de las de la imaginación, sentimiento que se expresa a través de estos grados de fuerza y vivacidad con que se nos presentan:

Pareciera entonces que la creencia o sentimiento que acompaña siempre a la memoria de los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que estas nos presentan, y que es lo único que las distingue de la imaginación. Creer es, en este caso, sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esa impresión en la memoria. La mera fuerza y vivacidad de la percepción es lo que constituye el primer acto del juicio y proporciona el fundamento del razonamiento que construimos sobre él cuando establecemos la relación de causa y efecto.²⁹

De acuerdo a la interpretación de Norman Kemp Smith³⁰, la diferencia basada en los grados de fuerza y vivacidad entre la memoria y la imaginación debería ser tomada como un signo sensible, pero no como constituyendo verdaderamente una diferencia; por eso es que nos dice David Hume que, cuando las ideas de la memoria se debilitan (porque el recuerdo no es tan reciente) no es tan fácil distinguirlas de las de la imaginación; del mismo modo, una idea de la imaginación siendo muy vivaz podría confundir-

²⁸ *Treatise*, p. 8-9; (p.41)

²⁹ *Ibidem* p. 86; (p.151)

³⁰ Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume*, MacMillan, New York, 1966, p.233. Esta obra, publicada por primera vez en 1941, permitió que los ambientes filosóficos manifestaran un renovado interés por la filosofía humeana. Allí se presenta una interpretación naturalista (no escéptica) de nuestro pensador.

sela con una idea de la memoria. Tal es el caso de los mentirosos que llegan a creer que sus mentiras son reales.³¹

El segundo criterio de distinción que establece se apoya en el *orden y posición* en cómo estas se presentan:

Es evidente que la memoria conserva la forma original en que se presentaron los objetos y que toda vez que nos apartamos de aquella al recordar algo, ello se debe a algún defecto o imperfección de esta facultad.³²

También en este caso nos sugiere que dicho criterio no es absolutamente suficiente para distinguir las funciones de la imaginación de las de la memoria porque, aún garantizando que el orden de la memoria es aprehendido como un orden que no es determinado por nosotros, ¿cómo sabemos que ese orden repite el pasado? "pues es imposible evocar las impresiones pasadas para compararlas con las presentes y comprobar si su disposición es exactamente semejante".³³

Creemos, de todos modos, que este último criterio sería el más acertado para distinguir entre memoria e imaginación. En el primero, de acuerdo a lo que nos dice Kemp Smith, probablemente esté empleando los términos "fuerza" y "vivacidad" en un sentido metafórico y no literal; es muy probable que quiera significar en este caso: "creencia" (*belief*); término que hasta el momento no ha sido nombrado en el *Tratado* y que más adelante indicaremos como central en su doctrina.

Teniendo en cuenta los conceptos desarrollados, advertimos que cuando la imaginación se opone a la memoria es denominada, *fantasía*: "las fábulas con que tropeizamos en poemas y novelas lo hacen incuestionable. En ellas la naturaleza se encuentra totalmente distorsionada y no se mencionan sino caballos alados, dragones que arrojan fuego y monstruos gigantes."³⁴ Aludiendo a este último ejemplo, en su *Investigación* nos indica que "este poder creativo de la mente se reduce a la facultad de combinar, transponer, aumentar o disminuir los materiales que nos suministran los sentidos y la

³¹ Cf. *Treatise*, p. 86; (p. 151)

³² *Ibidem* p. 9; (p. 41)

³³ *Ibidem* p. 85; (p. 149)

³⁴ *Ibidem* p. 10; (p.42)

experiencia",³⁵ puesto que aunque nuestras ideas sean demasiado abstractas o fantasiosas, todos los materiales que las componen derivan originariamente de la experiencia.

1.3. Asociación de ideas

a- Relaciones naturales de la imaginación

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo a su antojo, nada resultaría más inexplicable que las operaciones de esa facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que le otorgan cierta coherencia consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran totalmente aisladas e inconexas, solo el azar las reuniría. Es imposible que las mismas ideas constituyan regularmente ideas complejas, como sucede habitualmente, sin que exista entre ellas algún lazo de unión, cierta cualidad asociativa que hace que una idea introduzca naturalmente a la otra.³⁶

Sostuvimos que la imaginación, considerada como fantasía, se opone a la memoria, pero nos queda aún por considerar otra función de la imaginación que Hume nos refiere en el párrafo arriba citado. Allí se nos habla de una imaginación que se mueve con menos libertad, respondiendo a leyes fijas, es decir, de acuerdo a ciertos principios. Esta se desplaza de un objeto a otro en el espacio y en el tiempo a través de mecanismos de asociación que constituyen el nexo fundamental de la mente entre nuestras ideas simples y "que reemplazan en la imaginación a la conexión inseparable por lo cual están unidas en la memoria."³⁷ En este sentido la imaginación debe interpretarse como *entendimiento*.

Los efectos de estos principios de conexión dan lugar a ideas complejas, las cuales nos permiten una regularidad y constancia en todos nuestros pensamientos. Esos efectos son observables por todas partes, en cambio sus causas nos son desconocidas, aunque ellas no deberían ser de importancia para el filósofo:

"Nada es más necesario para un verdadero filósofo que refrenar el deseo exacerbado de indagar las causas, y habiendo establecido una doctrina cualquiera sobre la base de un

³⁵ *Enquiry*, p.19.

³⁶ *Treatise*, p.10; (p. 44)

³⁷ *Ibidem* p.12 (p. 47)

número suficiente de experimentos, debe contentarse con ello cuando ve que un examen ulterior lo conduciría a especulaciones oscuras e inciertas."³⁸

Por lo tanto deberíamos interpretar estos principios como cualidades originales de la naturaleza humana, inexplicables³⁹. Nos dice, nuestro pensador, que estos son una especie de "fuerza suave que prevalece".⁴⁰

En su *Abstract* (1740) publicado en forma anónima poco antes de publicarse el libro III del *Tratado*, sostiene que dichos principios nos permiten configurar la realidad y conectarnos con algo o alguien exterior a nosotros mismos, ellos son para nosotros el "cemento del universo"⁴¹.

Dicha *fuerza suave* es comparada por Hume con las leyes de Newton⁴²: es una especie de atracción que tiene en el mundo espiritual efectos tan extraordinarios como en el natural lo tiene la gravedad.

La necesidad de establecer principios o leyes que rijan el funcionamiento de la naturaleza humana, parece en cierto modo contradecir el espíritu antimetafísico que anima su filosofía. De todos modos, creemos que se le hace necesario postular principios, aunque no tenga ninguna intención de pretender explicarlos racionalmente, de modo acabado. Respecto a lo enunciado, sostiene Margarita Costa, que la analogía con el propio Newton no es demasiado prolija⁴³ y que solo debería ser tomada simplemente como tal, puesto que para la filosofía humeana, no existen en el mundo de los hechos certezas absolutas;⁴⁴ por lo tanto no sería coherente afirmar la existencia de principios universales que fundamenten la realidad.

Los mencionados principios de asociación o de relación entre ideas son: la *semejanza*, la *contigüidad en el tiempo y el espacio* y la *causa y el efecto*.

³⁸ *Ibidem*, p. 13; (p. 47)

³⁹ Recordemos que esta misma actitud asume cuando nos indica que es desconocida e inexplicable la causa externa de nuestras impresiones de sensación.

⁴⁰ Cf. *Treatise*, p.10; (p.44)

⁴¹ An *Abstract of a Book lately Published Entitled a Treatise of Human Nature*, included in the 1978 edition of the *Treatise* p. 662. En adelante *Abstract*

⁴² Es importante aclarar que Norman Kemp Smith en su obra "*The Philosophy of David Hume*", menciona dos fuertes influencias en este filósofo: por un lado, la de Newton y por otro la de Hutcheson. Este último quien se educó y enseñó a partir de 1729 en Glasgow, estuvo dedicado especialmente a cuestiones morales.

⁴³ Cf. Costa, M., *El empirismo coherente de Hume*. Buenos Aires, Prometeo, 2003, p. 23

⁴⁴ Cf. *Enquiry*, p.25-32

En su *Investigación* nos dice:

Un retrato conduce naturalmente a su original (semejanza), del mismo modo que la mención de un apartamento en un edificio induce naturalmente a una investigación o discurso acerca de los otros (contigüidad) y si pensamos en una herida, difícilmente podemos impedirnos reflexionar acerca del dolor que la acompaña (causa y efecto).⁴⁵

En el *Tratado*, afirma que de los tres principios, el de causalidad es el más importante de todos, puesto que "dos objetos están conectados por la relación de causa y efecto no solo cuando uno produce una acción o movimiento en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlos. Podemos observar que esta es la fuente de todas las relaciones de interés o deber, en virtud de las cuales los hombres se influyen recíprocamente en la sociedad y están sujetos a lazos del gobierno y la subordinación"⁴⁶

b- Relaciones filosóficas de la imaginación

De acuerdo a lo hasta aquí expuesto, las ideas complejas son productos de los mecanismos de asociación; ellas son necesarias para el uso cotidiano del lenguaje humano.

Existen también, sin embargo, otro grupo de ideas complejas que son necesarias para el pensamiento filosófico y la ciencia: ellas son las *relaciones*, los *modos*⁴⁷ y la *sustancia*⁴⁸.

En el lenguaje humeano la palabra *relación* podemos interpretarla en dos sentidos muy distintos. Por un lado entenderla en el sentido antes expuesto, es decir como la

⁴⁵ *Ibidem* p, 24.

⁴⁶ *Treatise*, p.12; (p. 46)

⁴⁷ Descartes, quien provenía de una formación suarista sostenía que todas las sustancias se conocen a través de sus modos o atributos. Considera que los atributos son esenciales, sin ellos la sustancia no podría ser entendida (por ejemplo, el pensamiento con respecto a la res cogitans y la extensión con respecto a la res extensa). En cambio llama precisamente *modos* a las *modificaciones no esenciales de las mentes y de los cuerpos*, son propiedades accidentales sin las cuales, no obstante, la sustancia se entiende, como por ejemplo infinito, forma, figura o movimiento.

Hume nos dice que las ideas simples que constituyen los modos, representan o bien cualidades que no están unidas por contigüidad y causalidad sino que se encuentran dispersas en diversos sujetos, o bien cualidades unidas entre sí, pero en este caso el principio de unión no es considerado el fundamento de la idea compleja. Nos menciona para el primer caso el ejemplo de un baile y para el segundo, la belleza. Cf. *Treatise*, p. 15-17; (Cf. p.52-53)

⁴⁸ De la sustancia nos ocuparemos en la segunda parte de este capítulo con más detenimiento.

cualidad que conecta ideas en la imaginación, pero por otro podemos llamar *relación (filosófica)* a la unión arbitraria de dos ideas en dicha imaginación. Esta se establece cuando las comparamos entre sí, a pesar de estar ausente el principio asociativo. Con el primer tipo de relaciones, generamos ideas complejas que me permiten vivir en el mundo, mientras que con el segundo grupo, logramos explicar conceptualmente dicho mundo.

Según el criterio de Norman Kemp Smith,⁴⁹ estas relaciones no son auténticas ideas complejas, sino que es probable que Hume haya usado esta terminología valiéndose de una de las tres primeras ediciones del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. Si bien este filósofo inglés usa allí la terminología de ideas simples y complejas, en las siguientes ediciones usará el de ideas primarias y secundarias. Por ello Kemp Smith considera que las relaciones filosóficas no son ideas complejas o subespecies de estas sino que son distintas de las complejas y a la vez coordinadas con ellas. Las primeras surgen por algún principio asociativo, una idea introduce a la otra por alguna semejanza entre ellas, en el otro caso existe una comparación entre dos ideas que se encuentran simultáneamente en la mente.

A pesar de esta interesante interpretación de Kemp Smith, es innegable que las relaciones filosóficas son consideradas, por nuestro pensador, como ideas complejas; de manera tal que siendo fiel a la lectura de sus textos mantendremos esta terminología.

Para distinguir entre los dos tipos de relaciones, Hume utiliza el ejemplo de la distancia, advirtiéndonos que aunque nada esté menos relacionado que dos puntos distantes entre sí, sin embargo para la consideración filosófica existe una relación.⁵⁰

Hume menciona siete categorías generales de relaciones, que constituyen las fuentes de todas las relaciones filosóficas:

- 1- La *semejanza* que es la más amplia de todas las relaciones puesto que todas las ideas se comparan siempre por alguna semejanza, de manera tal que no puede existir ninguna relación que no la incluya.

⁴⁹ Cf. Kemp Smith, *op. cit.* p.250-251

⁵⁰ Cf. *Treatise* p.14; (p. 49)

2- La *identidad*⁵¹, que es una relación que se establece cuando la mente considera los objetos de manera constante y sin cambios. Las cosas de este mundo, por tanto, carecen de una identidad perfecta.

3- El *espacio* y el *tiempo*, que son relaciones que establecen una gran cantidad de comparaciones, tales como distante, arriba, abajo, antes, después, etcétera.

4- Los objetos que admiten la *cantidad* y el *número* pueden ser comparados, y establecerse entre ellos relaciones.

5- Cuando dos objetos poseen una misma *cualidad*, los *grados* en que la poseen puede ser una especie de relación; comparando dos objetos pesados, uno puede ser, por ejemplo, más pesado que el otro.

6- La relación de *contrariedad*, en apariencia no implicaría ninguna comparación ni semejanza, pero si nos detenemos en ella, advertimos que en sentido estricto ninguna idea es absolutamente contraria, incluso en el caso de la existencia e inexistencia, existe una relación entre ambas, puesto que implican la idea de un objeto, aunque la segunda excluya a éste de todo tiempo y lugar, pues se supone que no existe en ninguno.

7- La relación de *causa y efecto*,⁵² es utilizada permanentemente en la vida diaria y también de ella se sirve la ciencia para poder fundamentar cuestiones de hecho. Nuestro pensador considera que esta relación es natural y filosófica a la vez.⁵³ Como relación natural o espontánea, se trata de una simple asociación de ideas (como el calor y la llama); como relación filosófica, se necesita una comparación entre ideas para que el científico pueda descubrir las causas o efecto de un fenómeno.

c- Las ideas abstractas o generales

Una vez establecidos los lineamientos fundamentales de su pensamiento, en su sección VII (concluyendo la Primera Parte del *Tratado*), David Hume se pregunta cómo es posible que los hombres alcancemos ideas generales.

⁵¹ Esta será considerada detalladamente en la segunda parte de este primer capítulo, ya que se refiere al tema de nuestra tesis.

⁵² Nos dedicaremos a esta relación con mayor detenimiento en la segunda parte de este primer capítulo, puesto que es un concepto filosófico de extrema importancia en toda la filosofía humeana, inclusive para la comprensión del tema de nuestra tesis.

⁵³ Cf. *Treatise*, p.15; (p. 51)

La cuestión central (que en su origen es la misma tanto para Locke como para Berkeley o Hume) radica en esta afirmación: *tener una idea es tener una entidad distinta y particular ante la mente*,⁵⁴ entonces, *¿cómo esa entidad puede representar a todas las muchas cosas de que se dice que es idea?*

Locke expone este problema en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* Libro III, capítulo III, secciones 7,8 y 9. Allí sostiene en primer lugar que el lenguaje tiene como función primordial la comunicación. Si bien las cosas que existen son particulares, no sucede lo mismo con las palabras (que deberían conformarse a las cosas), sino todo lo contrario, ya que "la gran mayoría de las palabras que forman el lenguaje son generales"⁵⁵. Sería imposible usar una palabra distinta para cada idea que represente un objeto particular, puesto que los vocablos serían infinitos y no podríamos recordarlos ni comunicarnos con los otros:

... de ser posible, sería empero inútil, porque no serviría a la finalidad principal del lenguaje. Los hombres acumularían en vano nombres de objetos particulares que no les servirían para comunicar sus pensamientos. Los hombres aprenden nombres y los emplean en su conversación con los demás solo para ser entendidos, lo que entonces se logra únicamente cuando, por el uso o el asentimiento, el sonido que yo produzco mediante los órganos del habla despiertan en la mente del que lo escucha la idea a la que yo lo aplico en la mía cuando lo pronuncio. Esto no podría suceder con nombres aplicados a cosas particulares, pues como solo yo tendría las ideas de ellas en mi mente, sus nombres no podrían ser significativos o inteligibles a otro que no estuviera familiarizado con todas aquellas cosas muy particulares que cayeron bajo mi observación.⁵⁶

Si bien las ideas son para Locke todas particulares, es un hecho que no puede existir una palabra o signo verbal distinto para designar nuestras ideas, por eso es que para *comunicarnos* surgen términos generales, que no son meras palabras, sino que están en nuestra mente como ideas generales. Estas ideas son de una *clase* o *género* que se alcanza abstrayendo los rasgos o cualidades comunes a muchas ideas particulares que

⁵⁴ Esta afirmación no es originalmente del empirismo inglés, sino que tiene su raíz, en el S.XIV (en el nominalismo de la baja Edad Media), especialmente representado por la figura de Ockham, quien sostenía que los términos pueden ser generales, si bien refiriéndose directamente a cosas singulares.

⁵⁵ *Locke, J., op.cit.* LIII, c. iii, 1

⁵⁶ *Ibidem*, L.III, c. iii, 3

previamente alcanzó la mente. Locke no piensa que las ideas abstractas se constituyan a partir de la separación de una forma específica, puesto que Locke no es realista (tampoco su empirismo se lo permitiría), sino que la abstracción da como resultado ideas complejas de mayor extensión que las ideas particulares:

De la misma manera en que los niños obtienen el nombre y la idea general de *hombre*, avanzan sin dificultades hacia nombres y nociones de orden más general. Pues al observar que varias cosas que difieren de su idea de hombre, y que no pueden por ende estar comprendidas bajo ese término, poseen no obstante algunas cualidades en las que sí coinciden con la idea de hombre, si conservan solo esas cualidades y las unen en una idea vuelven a tener una idea más general, la cual, una vez que ha recibido nombre, se convierte en un término de mayor extensión.⁵⁷

La solución de Locke no es aceptada por Hume, este está convencido que una idea abstracta no puede representar todos los tamaños y cualidades al mismo tiempo, ya que esto supondría una capacidad infinita de la mente, lo cual sería un absurdo, entonces, volviendo a la pregunta inicial: ¿cómo es posible hablar de ideas generales o abstractas? Nuestro pensador fundamenta su justificación basándose en la crítica que George Berkeley le hace a Locke con respecto a este punto:

Un gran filósofo (Berkeley) ha puesto en tela de juicio la opinión recibida sobre este punto y ha afirmado que todas las ideas generales no son más que ideas particulares ligadas a cierto término que les da una significación más amplia y las hace ocasionalmente evocar otras ideas individuales similares a ellas.⁵⁸

Berkeley no niega la existencia de las ideas generales sino la existencia de las ideas abstractas que Locke identificaba con una especie o clase:

Observando que todas las ideas se tornan generales, podemos juzgar mejor cómo lo hacen las palabras. Y aquí es necesario señalar que no niego en absoluto que haya ideas generales, sino ideas generales abstractas; [...] Ahora bien si queremos dar un significado a nuestras palabras y hablar únicamente de lo que podemos concebir, creo que debemos recono-

⁵⁷ *Ibidem* L.III, c. iii, 8

⁵⁸ *Treatise*, p. 17; (p. 54)

cer que una idea, que considerada en sí misma es particular, se vuelve general cuando se le hace representar u ocupar el lugar de todas las otras ideas particulares de la misma clase. Para aclarar esto con un ejemplo, supongamos que un geómetra demuestre el método para dividir una línea en dos partes iguales. Traza, por ejemplo, una línea negra de una pulgada de largo; esta, que en sí misma es una línea particular, es, sin embargo, general *respecto de su significado*, ya que, como ahí se la usa, representa cualquier línea particular; de modo que lo que se demuestra de ella, se demuestra de todas las líneas, en otras palabras, de una línea en general. Y como *esa línea particular* se vuelve general al transformarla en signo, así el *nombre* línea que tomado en términos absolutos es particular, al ser convertido en signo se vuelve general.⁵⁹

Hume, concordando con Berkeley, va a tratar de confirmar su fundamentación a partir de dos puntos centrales:

a) En un primer momento nos dice que el espíritu no puede formarse ninguna noción de cantidad o cualidad sin formarse una noción exacta de los grados de cada una. Esta afirmación la justifica por medio de un principio fundamental en su filosofía⁶⁰ que sostiene que "todo los objetos diferentes son distinguibles y que todos los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación. [...] podemos añadir que las proposiciones *inversas* son igualmente verdaderas".⁶¹ Por lo tanto "para saber si la abstracción es una separación bastaría considerarla desde este punto de vista y examinar si todas las circunstancias que abstraemos de nuestras ideas generales son distinguibles y diferentes de aquellas que conservamos como partes esenciales de las mismas. Pero es evidente a primera vista que la longitud exacta de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma; ni el grado preciso de una cualidad, de dicha cualidad."⁶²

A pesar de que la idea aparezca con un grado preciso de cantidad y cualidad, ella puede *representar* (como afirmaba Berkeley) a otras líneas que difieran en cantidad y cualidad:

⁵⁹Berkeley, G., *The Principles of Human Knowledge, Three dialogues between Hylas and Philonous..* Edited by William Collins, Great Britain, 1977. Preface p. 52-53.

⁶⁰ Principio previamente adoptado por Ockham.

⁶¹ *Treatise* p. 18; (p. 55)

⁶² *Ibidem* p.19; (p 56)

... la idea general de una línea, al aparecer en nuestro espíritu, posee, a pesar de todas nuestras abstracciones y sutilezas, un grado preciso de cantidad y cualidad. Sin embargo, podemos utilizarla como representante de otras líneas que difieren tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo.⁶³

Por otra parte agrega Hume que, si las ideas derivan de impresiones, lo que afirmamos como verdadero de la impresión, debemos hacerlo también de la idea; por lo tanto si la impresión es individual y posee una determinada cantidad o cualidad, la idea también debe serlo ya que es copia débil de la misma.

La última razón que argumenta, es que todo es individual en la naturaleza, por lo tanto las ideas que la representan también deben serlo.

b) En el segundo punto pretende justificar el modo en que el espíritu realiza esta abstracción⁶⁴ o (para decirlo con más precisión, generalización). Aunque la capacidad del espíritu no es infinita, podemos formarnos a la vez, todos los grados *posibles* de cantidad y cualidad, que sirvan para la reflexión y comunicación entre los hombres, aunque sea de una manera imperfecta:

Cuando hemos adquirido una costumbre de esta clase, la audición de ese nombre suscita la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones particulares. Pero como se supone que la misma palabra ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos que son en muchos sentidos diferentes de esa idea que está inmediatamente presente en el espíritu, y dicha palabra no es capaz de revivir la idea de todos esos individuos, solo roza el alma, si se me permite expresarlo así, y despierta la costumbre que hemos adquirido al examinarlos. No están de hecho presentes en el espíritu sino solo en potencia.⁶⁵

Concluyendo, afirmaremos que en el pensamiento humeano, la palabra suscita una idea individual porque hemos incorporado un *hábito o costumbre*, la cual nos hace evitar muchos errores.⁶⁶

⁶³ *Ibidem* pp. 18-19; (p. 56)

⁶⁴ El término "abstracción", si bien es utilizado por Hume, no tiene el mismo sentido que para el realismo, puesto que no es posible en la filosofía humeana "separar la esencia universal" de las cosas.

⁶⁵ *Treatise*, p. 20; (p.58-59)

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 21 (ejemplo del triángulo); (cf. p.59)

Estas palabras también pueden ser usadas sin reproducir todas las ideas correspondientes distintamente en la imaginación, aunque dada una necesidad podemos hacerlo, ya que ellas se encuentran *potencialmente* en nuestra mente.⁶⁷

1.4 Conocimiento inmediato, certeza y creencia. Ciencias que relacionan ideas y ciencias que tratan cuestiones de hecho

En la Tercera Parte, de la sección primera del Libro I del *Tratado* Hume sostiene que las relaciones filosóficas pueden dividirse de acuerdo al siguiente criterio: las que *dependen enteramente de las ideas que comparamos* y las *relaciones que se pueden alterar sin que se alteren las ideas correspondientes*.

Las primeras surgen por un razonamiento o reflexión abstracta, son objeto de certeza y son: la *semejanza*, la *contrariedad*, *grados de cualidad* y *las proporciones en cantidad y número*. Nos dice este filósofo, que estas "*pertenecen más propiamente al dominio de la intuición que al de la demostración*"⁶⁸ y constituyen conocimiento o ciencia en sentido estricto.

Con respecto al segundo grupo de relaciones, aquellas que se pueden alterar sin que se alteren las ideas correspondientes, sostendrá que estas se advierten por la experiencia y no por razonamiento abstracto, las mismas son tres; la *contigüidad en el espacio y el tiempo*, la *identidad* y la *causalidad*. Estas relaciones se mantienen entre seres existentes, no ideales. De estas tres, solo la causalidad me puede dar un conocimiento más allá del momento en que se posee dicha experiencia, pero dicho conocimiento (como explicaremos más adelante) no goza de certeza sino que simplemente nos brinda una creencia.

Sostiene Kemp Smith en su obra *The Philosophy of David Hume* que el uso del término 'idea' expresado en ambas relaciones presenta cierta ambigüedad. Cuando Hume describe el primer tipo de relaciones, la idea debe ser tomada en el sentido de 'contenido ideal aprehendido', mientras que para describir el otro tipo de relaciones la idea debe entenderse solamente como existente, es decir como 'objeto'.⁶⁹

⁶⁷ Hume recurre a un concepto aristotélico para poder hacernos comprensible la relación de la mente o imaginación con sus ideas generales.

⁶⁸ *Treatise*, p.70; (p. 128)

⁶⁹ Cf. Kemp Smith, *Op. cit.* p 350.

Leamos qué nos dice sobre las primeras relaciones:

Cuando dos objetos cualesquiera se *asemejan* entre sí, la semejanza afectará primeramente la vista o más bien el espíritu y rara vez requerirá un examen ulterior. Lo mismo sucede con la *contrariedad* y los *grados de cualidad*. Nadie puede dudar de que la existencia y la no existencia se destruyen entre sí y son perfectamente incompatibles y contrarias, aunque resulte imposible juzgar exactamente los grados de una cualidad cualquiera, como el color o frío, cuando la diferencia entre ellas es muy pequeña, es fácil decidir la superioridad o inferioridad de uno con respecto del otro cuando la diferencia es considerable. Al respecto siempre dictaminamos a primera vista, sin investigación o razonamiento alguno.⁷⁰

Analizando el texto podemos advertir que tanto la *semejanza* como los *grados de cualidad* son descubiertas por la intuición directa y no por la demostración, ellas son *inmediatamente aprehendidas*. En ambos casos, hablamos de una evidencia que nos la otorga la experiencia directa. Con respecto a las relaciones establecidas entre las *proporciones de cantidad y número*, su discurso se torna confuso, ya que al lector se le hace difícil interpretar el criterio que utiliza para describirlas. En un primer momento las trata del mismo modo que a las relaciones de grados de cualidad, es decir, las fundamenta en la simple aprehensión, cuando la superioridad o inferioridad entre números y figuras son importantes. En cambio si hablamos de igualdad o cualquier proporción exacta Hume comienza a complicar la cuestión puesto que afirma que "*solo podemos conjeturarla a partir de una consideración particular, excepto cuando se trata de cifras muy pequeñas o de proporciones muy limitadas de extensión que se comprenden instantáneamente y en las que percibimos la imposibilidad de cometer un error considerable*"⁷¹ Por último sostiene que "*en todos los otros casos debemos establecer las proporciones con cierta artificiosidad*"⁷²

Cuando razonamos, establecemos comparaciones o relaciones entre objetos existentes y descubrimos relaciones constantes e inconstantes entre los mismos ya sea cuando los dos objetos están presentes, solo uno de ellos o ninguno lo está. Cuando ambos objetos están presentes a los sentidos, llamamos a esto, más bien percepción que razo-

⁷⁰ *Treatise* p. 70; (p. 128)

⁷¹ *Ibidem*, p.70; (p. 129)

⁷² *Ibidem*, p.70; (p.129)

namiento, poseemos una admisión pasiva de las sensaciones. Por ello Hume nos aclara, que estrictamente hablando las observaciones que hacemos acerca de la identidad y las que hacemos acerca del tiempo y lugar, no deben ser consideradas razonamientos porque el espíritu no puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos.

Si bien el texto humeano nos presenta dificultades para la interpretación, nos parece indicar que solo la causalidad nos permite alcanzar un conocimiento más allá del momento en que se posee dicha experiencia. Sugiere, incluso, que tampoco podemos hacer uso de la relación de identidad o del espacio y del tiempo en nuestros razonamientos, excepto en la medida en que influyen en la causalidad o son influidas por ella.

No hay nada en los objetos que pueda persuadirnos de que se hallan siempre *alejados* o siempre *contiguos*, y cuando descubrimos por la experiencia y la observación que su relación en este aspecto es invariable, concluimos siempre que hay alguna *causa* secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento se extiende a la *identidad*. Suponemos fácilmente que un objeto pueda continuar siendo individualmente el mismo aún cuando a veces esté ausente y a veces presente a los sentidos, y le atribuimos identidad a pesar de la interrupción de la percepción toda vez que concluimos que, si hubiéramos mantenido la vista o la mano constantemente sobre él, nos habría producido una impresión invariable e ininterrumpida. Pero esta conclusión, que va más allá de los sentidos, solo puede fundarse en la relación de *causa y efecto*. De otro modo no podemos tener ninguna seguridad de que el objeto no ha sido sustituido por otro, por mucho que el nuevo objeto se asemeje al que estaba anteriormente presente a los sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza tan perfecta consideramos si es común en esa especie de objetos, si es posible o probable que alguna causa pueda actuar para producir el cambio y la semejanza, y según lo que determinemos al respecto de esas causas y efectos, nos formamos un juicio respecto de la identidad del objeto.⁷³

Con respecto a la identidad, podemos adelantar brevemente, a partir de la lectura del texto arriba citado, que más allá de la inmediatez con que se nos presenta a nuestras impresiones, la misma se vincula con relaciones de causa y efecto.⁷⁴

⁷³ *Ibidem*, p. 74; (p. 134-135)

⁷⁴ Debemos adelantar para no caer en falsas interpretaciones que estrictamente hablando, no percibimos los objetos o identidades sino que lo que percibimos son una serie de impresiones unidas de un modo constante a través de la imaginación

En lo que se refiere al espacio y al tiempo interpretamos que se trata de una relación inmediatamente dada a la mente: es el modo cómo las impresiones se nos dan (la podríamos denominar quizás una impresión de relación).

Margarita Costa sostiene que mientras para Kant las cosas externas, en cuanto afectan nuestra sensibilidad, producen un caos de sensaciones, en cambio para Hume, las impresiones de sensación y de reflexión se dan ordenadas en el tiempo. Por eso se nos podría estar sugiriendo un elemento a priori de la sensibilidad, aunque los textos humeanos, no dan lugar a esa interpretación.⁷⁵ Si hacemos una interpretación a la letra de los mismos, lo único dado a nuestra mente son las impresiones. Estas son los únicos átomos que permiten la construcción (asociación) de nuestros conocimientos a través de las relaciones que establece nuestra mente (entre ellas las de espacio y tiempo).

Por otra parte, Norman Kemp Smith, para quien el criterio de distinción entre los dos grupos de relaciones es a su juicio confuso e insatisfactorio, sostiene que esta dificultad se hace obvia en el caso del espacio y el tiempo. Estos últimos no pueden ubicarse perfectamente en ninguno de los dos grupos descriptos. Según este crítico, la relación de espacio y tiempo se encuentra a mitad de camino entre los dos grupos de relaciones. Comparten con el primer grupo que son inmediatamente aprehendidos o intuitivos, es decir se dan con una certeza que carece de duda; pero a su vez comparten con la identidad y la causalidad que son relaciones que se establecen entre existentes, es decir en lo fáctico.

Debemos adelantar (ya en los comienzos de nuestra tesis) que observaremos a lo largo del análisis de su *Tratado*, que nuestro filósofo, en muchas ocasiones, no considera necesario hacer mayores aclaraciones con respecto a ciertos temas, los que entonces permanecen abiertos a la diversidad de opiniones entre sus intérpretes.

De todos modos nos parece importante destacar que esta actitud no refleja tanto sus deficiencias filosóficas sino más bien el deseo de mostrarnos un pensamiento fecundo y vivo. Hume no pretende responder de modo definitivo a todas las cuestiones que se plantea, sino más bien mostrarnos los límites de nuestro pensamiento. Por este motivo, creemos que su filosofía no solo abrió el debate entre sus contemporáneos sino también dejó huellas imborrables en el pensamiento posterior.

⁷⁵ Cf. Costa, M., *op.cit.*, p.24

Para ordenar hasta el momento lo expuesto en el presente trabajo, creemos necesario indicar que a través del análisis de sus textos, se hicieron explícitos *tres modos de conocimiento* presentados por David Hume:

1. El *conocimiento inmediato* por medio del cual recibimos todas las percepciones, ya sea pasiones, impresiones sensoriales o ideas simples que él considera infalibles y que producen su propio tipo de certeza y seguridad fáctica.
2. Un modo de conocimiento que llamamos *creencia*, que se sustenta en el tipo anteriormente mencionado, y a través del cual la mente considera a sus objetos con una existencia independiente y ejerciendo entre ellos una acción causal.
3. Un conocimiento que nos brinda *certeza absoluta* y cuyas proposiciones son universalmente verdaderas mientras que sus contrarias implican una contradicción o falsedad, que pertenecen al dominio de la matemática.

Podríamos sugerir que el criterio que lleva a Hume a establecer esta distinción entre las relaciones filosóficas expresa su deseo de establecer una división entre las ciencias.

En los inicios del *Tratado*, este filósofo se pregunta por el origen del conocimiento; en consecuencia, la cuestión que se sigue, es preguntarse por los tipos y modos de conocimiento que alcanza la naturaleza humana. Las ciencias que de allí brotan y que nos permiten establecer relaciones o comparaciones a través de nuestro entendimiento pueden agruparse según relacionen ideas o (relacionen) cuestiones fácticas.

A pesar de que la compleja división entre los dos grupos de relaciones solo se menciona en la *Investigación* (probablemente con la intención de querer simplificar y aclarar aquellos puntos más confusos del *Tratado*) estamos convencidos de que ambas obras no dejan de guardar entre sí una coherencia en sus argumentos. Comprobémoslo a través de la lectura de un fragmento del mencionado texto:

Todos los objetos de la razón o investigación humanas pueden ser divididos naturalmente en dos clases, a saber, *Relaciones de ideas* y *Cuestiones de hecho*. Del primer tipo son las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética y, en síntesis, toda afirmación intuitivamente o demostrativamente verdadera. Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados, es una proposición que expresa una relación entre figuras. Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta expresa una relación entre estos números.

Las proposiciones de este tipo pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el universo. Aun cuando no existan un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservan para siempre su certeza y evidencia.

Las cuestiones de hecho, que constituyen el segundo tipo de objeto de la razón humana, no son descubiertas de la misma manera; la evidencia que tenemos de su verdad, así sea muy grande, tampoco es de la misma naturaleza de las anteriores. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es siempre posible, pues nunca puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción, como si pudiese siempre conformarse con la realidad. *El sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible y no implica mayor contradicción que la aserción *saldrá mañana*. Por ende, en vano intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuese demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y nunca podría ser concebida por la mente como distinta.⁷⁶

2. Las principales ideas del sistema

2.1. Causalidad

La causalidad es una idea central en el pensamiento de Hume, incluso está presente en el análisis de la idea de identidad personal. Por este motivo, abordaremos a continuación una necesaria explicación sobre la misma.

Recordemos que la causalidad es la única relación natural y filosófica⁷⁷, que puede rastrearse más allá de los sentidos y que "nos informa acerca de objetos existentes que no vemos ni tocamos".⁷⁸ Esta, si bien nos sirve para conducirnos en nuestra vida, se convierte también en el fundamento de las ciencias empíricas, cuyas respuestas a los problemas de la naturaleza pueden alcanzar un alto grado de probabilidad.

Existe una relación (conexión) entre lo que observamos y lo que no observamos al presente, de modo tal que inferimos, a partir de la consideración de un hecho, otro. Podríamos sostener que adquirimos creencias acerca de lo no observado a partir de lo que observamos:

⁷⁶ *Enquiry* p. 25-26

⁷⁷ Esta relación es natural porque nos sirve para conocer cuestiones de la vida diaria, como cuando un cuerpo choca contra otro, ejerce una acción causal sobre él, como el ejemplo de las bolas de billar que consideraremos un poco más adelante; pero también es filosófica porque a ella nos referimos cuando mencionamos las construcciones científicas donde los hombres deben imaginar, suponer o pensar distintas razones que puedan explicar un hecho.

⁷⁸ Cf. *Treatise* p. 74; (p. 135)

Si se preguntara a un hombre por qué cree en algún hecho que no presencia, por ejemplo que su amigo está en Francia, nos daría una razón; esta razón sería a su vez otro hecho: una carta enviada por su amigo o bien el conocimiento de sus anteriores decisiones. El hombre que halla un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta concluirá que alguna vez estuvo habitada.⁷⁹

En primer lugar, nuestro filósofo se preguntará por el *origen* de esta idea. Por lo tanto intentará encontrar, como buen empirista, la impresión de la cual la causalidad deriva para que, a partir de allí, podamos acceder a su idea correspondiente, la cual, a su vez, nos permitirá alcanzar claros razonamientos.⁸⁰

"Por tanto, dirijamos nuestra vista a dos objetos cualesquiera de los que llamamos causa y efecto y examinémoslo por todas partes a fin de descubrir la impresión que produce una idea de importancia tan prodigiosa. Percibo a primera vista que no debo buscar esa impresión en ninguna de las cualidades particulares de los objetos, pues cualquiera sea la cualidad que elija, siempre encuentro un objeto que no la posee y que, sin embargo, cae bajo la denominación de causa o efecto. Y en verdad no existe nada, interior o exteriormente, que no deba ser considerado como causa o como efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación."⁸¹

Al observar dos objetos que mi razón considera a uno como causa y al otro como efecto, no encontramos en ninguno de ellos, en sus cualidades particulares ni la causa ni el efecto; no existe alguna cualidad que le pertenezca universalmente a todos los seres, para poder decir que en todos se percibe esa impresión que me conduzca necesariamente a la idea de causalidad.

Leamos lo que nos indica en su *Investigación*:

Supongamos que se presenta un objeto a un hombre dotado de la más poderosa razón y habilidades naturales; si tal objeto es completamente nuevo para él será incapaz, después

⁷⁹ *Enquiry*, p. 26

⁸⁰ Cf. *Treatise* p.74-75; (cf. p. 135-136)

⁸¹ *Ibidem* p 75; (p. 135)

de practicar el más minucioso examen, de sus propiedades sensibles, de descubrir ninguna de sus causas o efectos. Debemos suponer que las facultades naturales de Adán eran en un comienzo enteramente perfectas; sin embargo, no hubiera podido inferir de la fluidez y transparencia del agua que esta lo ahogaría, como tampoco de la luz y el calor del fuego que éste lo consumiría. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron ni los efectos que pueden surgir de él⁸²

¿Dónde está entonces la conexión necesaria?⁸³ Dijimos hasta el momento que no deriva de una impresión externa, sin embargo nuestro filósofo advierte que a través de la experiencia externa se pueden observar tres elementos que son esenciales para poder empezar a acercarnos al origen de esta idea. Ellas son las relaciones de *contigüidad en el espacio, la prioridad en el tiempo* y una tercera circunstancia observable, que es la *conjunción constante*⁸⁴. Con respecto a los dos primeros nos dice:

Advierto en primer lugar que todos los objetos que se consideran causas o efectos son *contiguos*, y que ninguna cosa puede actuar en un tiempo o lugar alejados en lo más mínimo de aquellos en los que existe. Aunque a veces los objetos distantes parezcan producirse unos a otros, la observación descubre habitualmente que están ligados por una cadena de causas que son contiguas entre sí y respecto de los objetos distantes, y cuando lo-gramos descubrir esa conexión, continuamos suponiendo su existencia. Por tanto, podemos considerar la relación de CONTIGÜIDAD como esencial a la de causalidad o al menos suponer que lo es, conforme a la opinión general, hasta encontrar una ocasión más adecuada para aclarar esta cuestión, [...] la segunda relación que señalaré como esencial a la de causa y efecto no es tan universalmente reconocida sino que es objeto de controversia. Se trata de la PRIORIDAD en el tiempo de la causa con respecto al efecto.⁸⁵

⁸² *Enquiry* p. 27-28

⁸³ Cuando Hume nos habla de conexión necesaria, dicha necesidad en el campo de los hechos (en la naturaleza), no debe ser entendido como una necesidad que me otorga una certeza lógica (como la alcanzada en la relación entre ideas), puesto que lo contrario en los hechos es posible y no implica contradicción o falsedad.

⁸⁴ Hume nos indica que los objetos que se nos manifiestan en una relación causal presentan de manera constante una contigüidad en el espacio y una prioridad en el tiempo. Dicha constancia nos indica un cierto orden.

⁸⁵ *Treatise* p. 75-76; (p.136)

Pero, si bien consideramos esenciales estas dos relaciones a la relación causa-efecto, simplemente encontramos que ellas son una primera aproximación a la idea de conexión necesaria:

Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin que se lo considere como una causa. Es preciso tomar en consideración la existencia de una CONEXIÓN NECESARIA, y esta relación es de una importancia mucho mayor que cualquiera de las otras dos que hemos considerado.⁸⁶

Utiliza para indicarnos los tres elementos arriba mencionados el famoso ejemplo de las bolas de billar:

Ponemos una bola de billar sobre la mesa y a otra moviéndose hacia ella con rapidez. Ellas se golpean y la primera que se encontraba en un principio en reposo, ahora recibe movimiento. Esto es un perfecto ejemplo de la *relación* de causa y efecto, como cualquiera que nosotros conocemos, ya sea por la sensación o la reflexión. Permítasenos entonces examinarla. Es evidente que las dos pelotas se tocaron mutuamente antes de que el movimiento fuera comunicado y que no hubo intervalo entre el golpe y el movimiento. La contigüidad en tiempo y lugar es por lo tanto una circunstancia necesaria para la operación de las causas. Es evidente, de igual modo, que el movimiento, que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. La *prioridad* en el tiempo, es por lo tanto otra circunstancia necesaria en cada causa. Pero eso no es todo. Probemos con otras pelotas del mismo tipo en una situación semejante, siempre encontraremos, que el impulso de una produce el movimiento en la otra. Aquí entonces, encontramos una tercera circunstancia, a saber, la de una *conjunción constante* entre la causa y el efecto.⁸⁷

Hasta el momento, mencionamos la *contigüidad en el espacio* y la *prioridad en el tiempo*; mencionamos también una cierta uniformidad en los fenómenos observados, que denominamos *conjunción constante*. Entonces cabe a continuación preguntarnos: ¿de qué modo alcanzamos la idea de causalidad? ¿Por qué suponemos que ante determinados hechos tenemos un alto grado de probabilidad de que la naturaleza nos presente determinados efectos? ¿Por qué inferimos que las nubes anticipan la lluvia, que el pan

⁸⁶ *Ibidem* p. 77; (p.p.138)

⁸⁷ *Abstract*, p.649

me alimentará, que al agua probablemente siempre me moje o me ahogue o que el fuego me queme? ¿Por qué nos anticipamos al futuro?

El pan que he comido con anterioridad me nutrió; esto es, un cuerpo de propiedades sensibles semejantes se hallaba, en aquel momento, revestido de tales poderes secretos; pero ¿se sigue de ahí que otro pan deba alimentarme en otro momento, y que una propiedad sensible similar deba siempre estar investida de análogos poderes secretos? La conclusión no parece ser en manera alguna necesaria. Al menos debe reconocerse que nos encontramos frente a una conclusión extraída por la mente; que hubo un paso adicional, un proceso de pensamiento y una inferencia que deben ser explicados.⁸⁸

¿Dónde está el término medio, la idea interpuesta que nos permite unir proposiciones tan alejadas entre sí?

Se admite que el color, la consistencia y otras propiedades sensibles del pan no parecen, por sí mismas, guardar conexión alguna con los poderes de la nutrición y sustento, pues de lo contrario podríamos inferir tales poderes secretos de la primera aparición de estas propiedades sensibles, sin ayuda de la experiencia.⁸⁹

Entonces David Hume nos indica el camino para poder encontrar la impresión de la cual pueda derivar esta idea. Recordamos haber tenido experiencias semejantes, es decir que la presencia de un objeto traía como acompañante habitual otro objeto similar en un orden regular de contigüidad y sucesión, así por ejemplo la llama iba acompañada de calor y la nieve del frío. Recordamos también una conjunción constante en todos los casos anteriores, pues ante las mismas causas se producían los mismos efectos. ¿Qué principio entonces nos lleva a esperar los mismos resultados? Este principio es el *hábito o costumbre*:

...al afirmar que tras la conjunción constante de dos objetos –calor y llama, por ejemplo, peso y solidez- únicamente la costumbre nos induce a esperar el uno por la presencia del otro. Esta hipótesis parece ser la única que explica la dificultad respecto de por qué realizamos, a partir de miles de casos, una inferencia que no podemos realizar a partir de uno

⁸⁸ *Enquiry* p. 34

⁸⁹ *Ibidem* p, 37

solo y que de alguna manera difiere de ellas [...] todas las inferencias de la experiencia son entonces resultado de la costumbre y no del razonamiento. La costumbre es la gran orientadora de la vida humana.⁹⁰

El hábito o costumbre (a través de la memoria) nos lleva a esperar los mismos efectos ante las mismas causas, es decir nos lleva a *creer* que los resultados esperados serán regularmente los mismos. ¿En qué consiste esta *creencia*? Recordemos que la *creencia* se caracteriza por ser una idea vivaz relacionada con una impresión presente.⁹¹ Es un hecho que la razón no puede anticiparnos a priori esa conjunción, por lo tanto, Hume sugiere que los objetos adquieren un vínculo en la imaginación por su unión constante.⁹² Ante una determinada impresión la mente (imaginación) *siente* que sucederá lo mismo:

Siempre que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, por la fuerza de la costumbre, conduce de inmediato a la imaginación a concebir aquel objeto que habitualmente se encuentra en conjunción con él; esta concepción está acompañada de un sentimiento o sensación diferentes de aquellos que acompaña las vagas ensoñaciones de la fantasía. En esto consiste la naturaleza de la creencia [...] Si veo que una bola de billar se dirige hacia otra sobre una mesa llana, puedo concebir que se detenga al tocarla. Esta concepción no implica contradicción; sin embargo, el sentimiento que la acompaña es muy diferente del que acompaña la concepción según la cual me represento el impulso y la transmisión de una bola a otra [...] Creencia es el verdadero y propio nombre de este sentimiento y el significado del término no ha producido nunca perplejidad, pues todo hombre es consciente en cada momento del sentimiento que representa.⁹³

La creencia es entonces un sentimiento especial que "comunica mayor peso e influencia, presenta (nuestros conocimientos) como si tuvieran mayor importancia, los graba en la mente y hace de ellos el principio que gobierna nuestras acciones."⁹⁴

¿Cuál es por lo tanto la conclusión a la que podemos arribar? ¿Cuál es la diferencia entre decir que dos objetos son contiguos, que uno es anterior al otro, a decir que

⁹⁰ *Ibidem* p.43-44

⁹¹ Cf. "Conocimiento inmediato, conocimiento estricto y creencia" del presente trabajo.

⁹² Cf. *Treatise* p, 93; (Cf. p. 160)

⁹³ *Enquiry* p. 48

⁹⁴ *Ibidem*, p. 49-50

están conectados? ¿Cuál es la impresión de la que deriva la idea de conexión necesaria? La diferencia está en que nuestra imaginación *siente (cree)* que los acontecimientos están conectados en ella. "Decimos que sentimos una conexión necesaria que es una nueva sensación o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o imaginación entre un objeto y su acompañante habitual; y *tal sensación es el original de aquella idea que buscamos*"⁹⁵

Por lo tanto *la idea de conexión necesaria se origina en una impresión, en una impresión de reflexión*; la causalidad no se descubre en las cosas por medio de alguna impresión externa sino que la experiencia, que me presenta el mundo, logra, a través del hábito, que mi imaginación sienta que otros hechos semejantes sucederán del mismo modo. Ese sentimiento que experimentamos constituye el vínculo necesario entre causa y efecto; desde el punto de vista mental, es la inferencia causal que Hume estaba buscando.

Descubrimos entonces en la filosofía de este pensador un giro subjetivo, que tendrá una poderosa influencia en el pensamiento posterior; su filosofía es una filosofía fundada en los principios de la mente. Leamos a continuación el interesante comentario que nos brinda Margarita Costa:

Los elementos mentales nos proporcionan la razón de ser de un mundo en el que los objetos no están unidos para nosotros por vínculos misteriosos, sino por los principios de la naturaleza humana. Lo que en Hume puede ser tachado de 'psicológico', llevará en Kant el más honroso nombre de 'trascendental', que refuerza la universalidad de dichos principios y les da carta de ciudadanía epistemológica. Pero el impulsor de este giro hacia la subjetividad humana como centro de irradiación de principios que no requieren un fundamento sobrenatural, tal como el propio Kant lo reconoció fue el actualmente reivindicado empirismo de Hume.⁹⁶

Finalizando el análisis de la causalidad y en relación con los aportes de la especialista Margarita Costa, nos queda por mencionar su interesante interpretación del tema

⁹⁵ *Ibidem* p.78

⁹⁶ Costa, M., *Op.cit.*, p.40

en lo que respecta al fundamento objetivo de la causalidad⁹⁷. Hasta el momento nos detuvimos en el origen subjetivo, psicológico de la idea, en la impresión generada a través del hábito, pero esta investigadora nos advierte que a pesar de que esta idea sea meramente subjetiva (por ser ella una impresión de reflexión) podemos descubrir también un *fundamento objetivo* para las asociaciones:

...hay un fundamento objetivo para nuestros hábitos y asociaciones, sobre el cual se apoya nuestro sistema de creencias consistentes acerca de la naturaleza y su uniformidad ⁹⁸”

Margarita Costa se pregunta qué es lo que hace que la mente en algunos casos aplique la regla de causación y en otros casos no lo haga. Sostiene que para ello es necesario recurrir a una fundamentación objetiva que posibilite el hábito, esta estaría producida por el *orden* en que las impresiones se nos aparecen. Hume no aclara cuál es la naturaleza de la intuición o conciencia inmediata de ese orden, pero éste hace posible que podamos pasar de una mera secuencia a una secuencia irreversible.

Hume no intenta explicar por qué la mente, al *sentir* la secuencia de eventos como necesaria, procede a conectarlos causalmente. Éste es simplemente un hecho de la naturaleza humana. Para continuar la indagación habría que inquirir por las causas últimas, una meta que está totalmente fuera del alcance del entendimiento humano. Tampoco Newton, cuyo método Hume se propone aplicar al estudio de la naturaleza humana, intenta explicar por qué los cuerpos se atraen entre sí, pero que dicha atracción existe, no tiene ninguna duda en absoluto.⁹⁹

Sostenemos, que es importante reconocer que en el pensamiento empirista de este filósofo existe una conciencia clara de aquellos conocimientos a los que la naturaleza humana puede acceder y de aquellos conocimientos sobre los cuales la razón debe ceder sus dominios reconociendo así sus propios límites. En el análisis de la idea de causalidad esta actitud humeana se ve claramente reflejada:

⁹⁷ Cf. Costa M., “*The objective Foundation of the causal Connection*” en *International Studies in Philosophy* (XII/2, 1980); 9-17

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 12

⁹⁹ *Ibidem.*, p 15

Se admite que el máximo esfuerzo de la razón humana es el de reducir los principios causantes de los fenómenos naturales a la mayor simplicidad, y sussumir los múltiples efectos particulares a unas pocas causas generales, mediante razonamientos por analogía, experiencia y observación. En cuanto a las causas de estas causas generales, no obstante intentaríamos en vano descubrirlas, así como tampoco podríamos nunca darnos por satisfechos por la explicación ofrecida a partir de ellas. Estos últimos resortes y principios se encuentran completamente vedados a la curiosidad e investigación humanas. La elasticidad, la gravedad, la cohesión de las partes, la comunicación del movimiento por el impulso; tales son probablemente las causas y principios últimos que nos han dado descubrir en la naturaleza y debemos darnos por satisfechos si, mediante investigaciones y razonamientos precisos, conseguimos remitir los fenómenos particulares a estos principios generales o al menos aproximarlos a ellos.¹⁰⁰

2.2. La relación de identidad

a- La identidad perfecta y la identidad imperfecta: la creencia en los objetos externos

El concepto de identidad lo hemos considerado en varias oportunidades en este trabajo, a propósito del análisis de las ideas más importantes del sistema humeano. Nos propondremos ahora retomarlo y profundizarlo, con el fin de poder introducirnos definitivamente en el tema de la presente tesis.

Ordenemos los puntos mencionados hasta el momento:

- a- La identidad es una relación filosófica que se establece *cuando la mente considera los objetos de manera constante y sin cambios*.
- b- De todas las relaciones, la identidad *es la más universal de todas* pues se aplica a los objetos que poseen alguna duración.¹⁰¹
- c- Esta relación filosófica pertenece al grupo de las que pueden alterarse sin que se alteren los objetos comparados, es una relación que se da en la experiencia. No nos brinda, por lo tanto, un conocimiento necesario.

¹⁰⁰ *Enquiry* p. 30

¹⁰¹ Cf. para el punto a y b: “Relaciones filosóficas de la imaginación” del presente trabajo.

- d- La identidad es más bien descubierta por la percepción que por el razonamiento, No podemos hacer uso de la relación de identidad en nuestros razonamientos, excepto en la medida en que influya en la causalidad o sea influida por ella¹⁰²

A continuación, indicaremos algunas afirmaciones humeanas no mencionadas hasta el momento, que profundizan de un modo más acabado lo arriba enunciado. Para ello, en un primer momento analizaremos el modo en que nuestro pensador fundamenta la creencia en el mundo externo y en un segundo momento, estableceremos una relación entre dicha creencia y el concepto de identidad.

En el libro I del *Tratado*, parte IV, sección II denominada “*Acerca del escepticismo con respecto a los sentidos*”, David Hume realiza un análisis sobre las causas que nos inducen a creer en la existencia continuada y distinta de los cuerpos. Considera que la creencia en el mundo externo es algo de lo que parte todo hombre:

“La naturaleza no ha dejado esto a su elección y sin duda lo ha considerado un asunto de extrema importancia, para confiarlo a nuestros inciertos razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien preguntarnos qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, pero es vano preguntar si existen o no. Ese es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos”¹⁰³

Al interrogarse por las causas u origen de esta creencia, Hume se plantea dos cuestiones que están íntimamente ligadas entre sí:

- a) ¿por qué atribuimos una existencia *continua* a los objetos, aún cuando no los percibamos?
b) ¿por qué suponemos que dichos objetos tienen una existencia *distinta* de la mente, aún cuando no los percibamos?¹⁰⁴

Su fundamentación se inicia preguntándose si podemos alcanzar la existencia del mundo externo a través de los sentidos, o si es la razón quien puede alcanzarla, o tal vez, la imaginación.

¹⁰² Cf para el punto c y d: “Conocimiento inmediato, certeza y creencia” del presente trabajo.

¹⁰³ *Treatise*, p. 187; (p. 287)

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 188; (p. 287-288)

Con respecto a los sentidos, considera que los mismos no pueden proporcionarnos la idea de una existencia continuada de los objetos, este hecho sería contradictorio puesto que ellos nos muestran percepciones aisladas y distintas, no continuadas. No podemos suponer que los objetos continúen siendo los mismos mientras no estén presentes a los sentidos. Suponerlo, es suponer que los sentidos siguen funcionando cuando no lo están haciendo.

Por otro lado, los sentidos no nos presentan sus impresiones como algo distinto y externo, pues solamente nos ofrecen una percepción singular, y jamás nos ofrecen nada más allá de ella. Una percepción singular nunca puede producir la idea de una doble existencia (no podemos distinguir a través de ellos, la existencia de nosotros mismos como algo distinto de otra cosa) a no ser que dicha idea provenga de una inferencia de la razón o de la imaginación. Asimismo si nos detenemos simplemente en nuestro propio cuerpo, no lo podemos percibir cuando miramos nuestros miembros, sino que lo que percibimos son impresiones determinadas que penetran por los sentidos, "de manera que adscribir una existencia real y corpórea a tales impresiones o a sus objetos es un acto del espíritu tan difícil de explicar como el que estamos examinando actualmente"¹⁰⁵

Los sentidos no nos dan la idea de una existencia continuada porque sus funciones no pueden extenderse más allá de su alcance real, ni tampoco pueden producir la creencia en una existencia distinta; no pueden ofrecerla al espíritu ni como representación ni como original.¹⁰⁶

Por otro lado, la razón tampoco puede dar origen a nuestra creencia en el mundo exterior, como continua y distinta. La única manera de inferir la existencia de algo partiendo de otra cosa es a través de la relación causal, pero como lo único que se presenta a la mente son percepciones, ella nos muestra una relación causal entre distintas percepciones pero nunca podríamos inferir la existencia de los objetos a partir de las percepciones. Por lo tanto ningún razonamiento causal me puede llevar a la conclusión de la

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 191; (p. 291)

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 191; (Cf. p 292)

existencia continuada y distinta de las cosas materiales, "esta opinión debe fundarse enteramente en la IMAGINACIÓN, facultad que debemos indagar a continuación"¹⁰⁷

Hume sostiene que todos los objetos a los que atribuimos existencia continuada presentan características tales como la *constancia*, que los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción:

Esas montañas, casas y árboles sobre los que se posa mi vista actualmente siempre se me han aparecido en el mismo orden, y cuando los pierdo de vista al cerrar los ojos o volver la cabeza, observo que reaparecen poco después sin haber sufrido la mínima alteración.¹⁰⁸

La constancia muchas veces no es perfecta, porque los objetos pueden cambiar alguna de sus cualidades o su posición, pero a pesar de ello, "conservan cierta *coherencia* y una regular interdependencia, que es el fundamento de una "especie" de razonamiento causal, que produce la creencia en su existencia continuada. Cuando vuelvo a mi habitación después de una hora de ausencia, no encuentro el fuego igual que como lo dejé, pero me he acostumbrado a observar en otros casos una alteración similar en un tiempo similar, tanto si estoy ausente como presente, lejos o cerca"¹⁰⁹.

Podemos concluir entonces que *la creencia en la existencia continuada de los cuerpos depende de la coherencia y constancia de ciertas impresiones*.

Si bien Hume se refiere a objetos, al hablarnos de constancia y coherencia, en sentido estricto nos está hablando de series de impresiones y no precisamente de objetos. Por lo tanto el siguiente paso en su razonamiento será indicarnos de qué modo atribuimos identidad a ese conjunto de impresiones. Es decir, para poder creer en la existencia del mundo externo por la constancia y la coherencia de las percepciones, Hume debe explicar de qué modo llegamos a creer en tales objetos, es decir por qué causa les atribuimos identidad:

" Cuando nos hemos acostumbrado a observar la constancia y coherencia de ciertas impresiones y hemos comprobado, por ejemplo, que cuando retorna a nosotros la percepción del mar o del sol, después de un periodo de ausencia o aniquilación, las partes de esos ob-

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 193; (p.295)

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.194; (p. 296)

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 195; (p.296)

jetos y el orden en que se presentan son semejantes a los que habíamos percibido previamente, tenemos tendencia a considerar que esas percepciones discontinuas no son diferentes, como en realidad lo son, sino individualmente idénticas en razón de su semejanza. Pero como esta interrupción de su existencia es contraria a la perfecta identidad y nos hace considerar como aniquilada la primera impresión y como recreada la segunda, no sabemos muy bien qué pensar e incurrimos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad, disimulamos lo más posible la interrupción, o más bien la eliminamos por completo, suponiendo que esas percepciones están conectadas por una existencia real de la que no tenemos conciencia. Esta suposición o idea de una existencia continua adquiere fuerza y vivacidad en virtud del recuerdo de esas impresiones discontinuas y de la propensión que engendran en nosotros a suponer que se trata siempre de las mismas”¹¹⁰

En la mencionada sección denominada, “*Acerca del escepticismo con respecto a los sentidos*” Hume indica cuatro requisitos necesarios para justificar este sistema.

En primer lugar, relaciona la *identidad* con el principio de *individuación*, sosteniendo que la idea de *un objeto* no es suficiente para entender la de identidad. La proposición “un objeto es idéntico a sí mismo” no es analítica, sino que se apoya en la experiencia:

“Si la idea expresada por la palabra *objeto*, no se distinguiera de la expresada por sí mismo, en realidad no estaríamos expresando nada, ni la proposición contendría un predicado y un sujeto los que, sin embargo, están implicados en esta afirmación. Un solo objeto produce la idea de unidad, no la de identidad. Por otra parte, una multiplicidad de objetos nunca puede producir esta idea por muy semejantes que sean. La mente siempre piensa que uno no es el otro y considera que hay dos, tres o cualquier otro número determinado de objetos cuyas existencias son totalmente distintas e independiente”¹¹¹

Con estas palabras, lo que nuestro pensador nos está indicando es que la unidad o la multiplicidad no nos pueden producir la idea de identidad, es decir son distintas de ella. Si la identidad es una relación filosófica, esta nos tiene que proporcionar verdades contingentes y no necesarias. Por esta razón nos habla de una proposición que relaciona un predicado con un sujeto: la identidad se nos muestra en una proposición de hecho.

¹¹⁰ *Ibidem* p. 199; (p.301-301)

¹¹¹ *Ibidem*, p.200; (p.302)

Entonces, si esta idea no puede provenir de la de unidad, y menos aún de la de multiplicidad, nos preguntamos, ¿dónde se sustenta la relación de identidad en este mundo de percepciones?

Hume considera que *el tiempo y la duración son la fuente de la identidad*.¹¹² A través de ella cualquier objeto que se presente invariable, a través de una cierta duración, nos presenta identidad:

No podemos decir con propiedad que un objeto es idéntico a sí mismo, a menos que queramos significar que el objeto que existe en un cierto momento es idéntico al mismo objeto en otro momento. De este modo establecemos una diferencia entre la idea denotada por la palabra *objeto* y la denotada por la expresión *sí mismo*, sin recurrir a una unidad absoluta y estricta.¹¹³

Hume cree poder desligar el concepto de identidad (individuación) del de número. El número nos refiere al objeto en un instante, una unidad absoluta y estricta del objeto; en cambio la identidad nos remite a la *invariabilidad* o *continuidad* a través del tiempo de ese mismo objeto:

“Así, el principio de individuación no es sino la *invariabilidad* y *continuidad* de un objeto cualquiera a través de una supuesta variación de tiempo, en virtud de la cual el espíritu puede seguirlo en los distintos períodos de su existencia, sin interrupción y verse obligado a forjar la idea de multiplicidad o número”¹¹⁴

El siguiente requisito de su sistema será indicar por qué la constancia de nuestras percepciones hace que atribuyamos una perfecta identidad a los mismos objetos. Ellos presentan solamente una de las cualidades de la identidad que es la *invariabilidad*. De hecho existen largos intervalos entre una aparición u otra, de modo que la continuidad no está siempre presente.

El modo del que se vale para iniciar la explicación sobre la existencia de los cuerpos es acorde al sentido común. Para ello parte de las opiniones del vulgo, quienes no

¹¹² Cf. *Ibidem*, p.200-201; (Cf. p.303-304)

¹¹³ *Ibidem*. 201; (p. 304)

¹¹⁴ *Ibidem*, p.201; (p.304)

pueden distinguir entre percepciones y objetos, es decir, no advierten que la representación es un duplicado del objeto, creyendo que "las mismas sensaciones que penetran por los ojos o por los oídos son para ellos los verdaderos objetos, no les es fácil concebir que esta pluma o este papel, que perciben en forma inmediata, representen otros objetos diferentes pero semejantes a ellos."¹¹⁵

Los hombres recibimos percepciones que se suceden unas a otras de modo permanente; esas percepciones discontinuas no son siempre distintas, sino que muchas veces son "semejantes", entonces la imaginación pasa de una percepción a otra semejante con mucha facilidad (recordemos que esto es lo que Hume denomina relación natural¹¹⁶). El pasaje de estas ideas relacionadas a través de la semejanza hace que la imaginación considere un mismo objeto y otorgue identidad a un conjunto de percepciones, aunque ellas no sean las mismas; por ejemplo: aunque las percepciones que recibo de esta computadora que está frente a mí es distinta de la que percibí hace una hora, la semejanza entre las mismas me permite atribuirles identidad; esta es engañosa y nos impide distinguir ideas o percepciones distintas.

"La facilidad con que la imaginación recorre las ideas de esas percepciones diferentes y discontinuas es casi idéntica a la disposición espiritual con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Por tanto, es muy natural que confundamos una con otra."¹¹⁷

En un tercer momento, Hume cree necesario tener que dar cuenta de la inclinación que produce la ilusión al unir apariencias discontinuas en una existencia continua: sucede, que muchas veces tenemos una actitud contraria que surge cuando la mente advierte que las percepciones son diferentes, puesto que aparecen en distintos intervalos de tiempo. Nos encontramos, en este caso, con una contradicción porque por un lado creemos que las percepciones tienen una identidad perfecta y por otro lado advertimos que nuestras percepciones son variables y distintas. Entonces, solucionamos esta inte-

¹¹⁵ *Ibidem*, p.202; (p.305)

¹¹⁶ Cf. "Relaciones Naturales de la Imaginación" del presente trabajo.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 204; (p.307-308)

rrupción simulando una existencia continuada que llene los intervalos y conserve una identidad total y perfecta con nuestras percepciones.¹¹⁸

De todos modos, no solo nos limitamos a simular esta existencia sino que *creemos* en ella. Por lo tanto quedaría por considerar el cuarto requisito que pueda justificar su sistema: ¿de dónde surge dicha creencia?

Sostuvimos previamente, que la creencia es la vivacidad de una idea, que surge a partir del estímulo de una impresión actual.

Escuchemos a Hume entonces:

“Nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos que se asemejan perfectamente entre sí y que retornan a intervalos irregulares y luego de interrupciones considerables. Esta semejanza hace que consideremos como idénticas, percepciones discontinuas y que tendamos a conectarlas en una continuidad de existencia a fin de justificar esa identidad y evitar la contradicción en que parece hacernos incurrir necesariamente la aparición discontinua de dichas percepciones. Tenemos pues una tendencia a simular la existencia continuada de todos los objetos sensibles, y como esa tendencia se origina en alguna impresión vivaz de la memoria, otorga vivacidad a esa ficción o, en otros términos nos hace creer en la existencia continuada de los cuerpos”¹¹⁹

También sucede que atribuimos una existencia continuada a objetos que son nuevos, ello se debe a que la manera en que se presentan a nuestras percepciones se asemeja a otros que se nos presentaron de modo constante y coherente “Esta semejanza es fuente de razonamientos y analogías y nos lleva a atribuir las mismas cualidades a objetos similares”¹²⁰

Hume entiende que el vulgo suponga que sus percepciones sean sus únicos objetos y que crea que la existencia de los cuerpos sea continuada, pero afirma que es imposible admitir desde el punto de vista filosófico, que las percepciones u objetos permanezcan idénticos luego de una interrupción. La creencia en la identidad surge de la imaginación y no de la razón:

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 208; (p. 311-312)

¹¹⁹ *Ibidem*, 208-209; (p. 313)

¹²⁰ *Ibidem*, p. 209; (p.313)

“Lo que induce a esta a adoptar tal opinión es meramente la semejanza entre ciertas percepciones, pues descubrimos que solo estamos inclinados a suponer idénticas nuestras percepciones semejantes. Esta tendencia a atribuir identidad a percepciones semejantes produce una ficción de una existencia continuada, ya que esa ficción, así como la identidad, es en realidad falsa, como todos los filósofos reconocen, y no tiene otro efecto que el de enmendar la discontinuidad de nuestras percepciones, que es la única circunstancia contraria a su identidad. Por último dicha propensión produce la creencia por medio de las impresiones actuales de la memoria, pues es obvio que sin el recuerdo de sensaciones anteriores jamás creeríamos en la existencia continuada de los cuerpos”¹²¹

Podríamos sostener que la memoria retiene el mundo de percepciones que nos rodea y que nuestra imaginación lo reconstruye dándole una identidad ficticia y creyendo en él¹²². La identidad de las cosas compuestas del mundo no es invariable e ininterrumpida, por lo tanto no es perfecta. El único modo de ser esto posible es que pudieran permanecer sin cambios, al igual que las partes que la componen. La identidad es una relación filosófica (la más universal de todas) que se establece en la experiencia, entre seres existentes, no ideales: *los objetos del mundo empírico presentan una identidad imperfecta.*

David Hume, fiel a su espíritu empirista y también a su coherencia, nos presenta una serie de ejemplos en los que podemos observar la confusión entre una identidad perfecta y una identidad imperfecta o ficticia.

- a) Cuando en un trozo de materia sus partes son continuas y conexas podemos afirmar (aún cuando se haya modificado una pequeña e insignificante parte del mismo, y el todo, en sentido estricto, se haya destruido), que sigue siendo el mismo. Es decir medimos la parte que se ha modificado, no en sentido absoluto sino en relación al todo¹²³
- b) Si el cambio se produce de modo gradual e insensible a lo largo del tiempo experimentamos una “fácil transición” a través de los distintos estados por los que pasa un objeto, de modo que no es dificultoso a nuestra imaginación atribuir

¹²¹ *Ibidem* p. 209-210; (p.313-314)

¹²² Cuando Hume habla de ficción (*fiction*) su principal propósito es atacar la explicación metafísica de la identidad aunque también admita que la imaginación construye dicha ficción al enmendar la discontinuidad de las percepciones. Solamente así puede surgir la creencia.

¹²³ Cf. *Treatise* p.255-256; (p. 369-370)

una identidad al mismo. Pero cuando el cambio se hace notable, utilizamos otro recurso de la imaginación, que es referir todas las partes a un mismo *fin* o propósito común. Para ello nos propone el ejemplo de un barco que ha sido reparado o modificado casi totalmente a lo largo del tiempo. Creemos que sigue siendo el mismo por el fin común al que contribuyen las distintas partes que forman el barco.¹²⁴

- c) En otras ocasiones sucede que además de hablar de un fin común introducimos la simpatía que guardan entre sí las distintas partes que componen un todo a través de las relaciones de causa y efecto: "Esto sucede con todos los animales y vegetales, en los cuales no solo las diversas partes están referidas a algún propósito general, sino que existe entre ellas una mutua dependencia y conexión. El efecto de una relación tan fuerte es que aún cuando todos reconocamos que en unos pocos años tanto la plantas como los animales sufren un cambio total, continuamos atribuyéndoles identidad aunque su forma, tamaño y sustancia se alteren por completo. Un roble que se transforma de una pequeña planta en un gran árbol continúa siendo el mismo roble, aún cuando ni una sola partícula de materia ni la forma de ninguna de sus partes sean ya las mismas¹²⁵. Un niño se convierte en hombre y es a veces grueso y a veces delgado sin que su identidad se altere en lo más mínimo"¹²⁶
- d) Muchas veces no distinguimos entre la identidad numérica y la específica, como cuando al escuchar un ruido que se interrumpe y vuelve a suceder, decimos que se trata del *mismo* ruido; también sucede algo semejante cuando, por ejemplo, una iglesia que ha caído en ruinas pero ha sido construida nuevamente, consideramos que sigue siendo la misma aunque lo único que quede sea su relación con los residentes de la parroquia.¹²⁷ Si bien en estos casos el objeto que surge en un

¹²⁴ *Ibidem*, p.257; (p. 371)

¹²⁵ En breve analizaremos el concepto de sustancia, simplemente es necesario aclarar que Hume niega la posibilidad de admitir un sustrato que permanezca en los cambios; del mismo modo advertimos que la idea de sustancia (niño, roble) nos indica un conjunto de cualidades unidas de modo accidental a través de la imaginación.

¹²⁶ *Treatise*, p.257; (p.372)

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p .257-258; (p. 372)

segundo momento aparece cuando el primero es aniquilado, sin embargo seguimos hablando de identidad.

- e) Muchas veces cuando “los objetos son por naturaleza cambiantes admitimos una transición más rápida que la que en otras circunstancias sería compatible con esa relación”¹²⁸ Por ejemplo un río, cuya naturaleza consiste en el movimiento y el cambio de sus partes, a pesar de que estas se alteren por completo, no impide que sigamos considerándolo el mismo río.

b- La Sustancia

Lo que hemos analizado hasta el momento, nos lleva a entender las razones por las cuales Hume rechaza la idea de que una sustancia pueda tener una identidad perfecta, entendida como *sustrato* al modo aristotélico.

Antes de introducirnos en la interpretación humeana de sustancia, deberíamos indicar brevemente algunas cuestiones consideradas sobre este tema, durante los siglos XVII y XVIII.

Los estudios realizados al respecto por el empirista John Locke, suponen el concepto de *cualidad* analizado por Robert Boyle¹²⁹, quien presentó una teoría innovadora con respecto a la tradicional teoría sustancial aristotélica.

La teoría está basada en la hipótesis *mecánica de las cualidades*. Boyle busca un principio no cualitativo que pueda explicar los principios últimos de las cosas. Dicho principio no debería ser una cualidad, para ello se sirve de la *teoría corpuscular* que afirma que los átomos o corpúsculos no presentan propiedades cualitativas sino geométricas o espaciales. Su deseo es eliminar del contexto científico la cualidad y suplantarla por el de cantidad.

¹²⁸ *Ibidem*, p.258; (p. 373)

¹²⁹ (Lisemore, 1627- Londres, 1691) Químico inglés, nacido en Irlanda. Pionero de la experimentación en el campo de la química, en particular en lo que respecta a las propiedades de los gases, sus razonamientos sobre el comportamiento de la materia a nivel corpuscular fueron los precursores de la moderna teoría de los elementos químicos. En 1661 publicó *The Sceptical Chemist*, obra en la que ataca la vieja teoría aristotélica de los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego), así como los tres principios defendidos por Paracelso (sal, sulfuro y mercurio). Por el contrario, Boyle propuso el concepto de partículas fundamentales que, al combinarse entre sí en diversas proporciones, generan las distintas materias conocidas.

Este cambio constituirá un *punto central* en la ciencia moderna. De todos modos Boyle les da el nombre de *cualidades primarias*,¹³⁰ que será adaptado luego por los filósofos empiristas.

Esta teoría afirma que los corpúsculos que componen los cuerpos son imperceptibles para los sentidos humanos pero al combinarse o componerse producen la textura de los cuerpos y dicha textura afecta a los sentidos produciendo las cualidades secundarias como los colores o los sabores.

Hume cree necesario "someter a crítica las ficciones de la filosofía antigua respecto de las *sustancias, las formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas*, las cuales, por muy irracionales y caprichosas que sean, tienen una conexión muy íntima con los principios de la naturaleza humana"¹³¹

Hace una crítica a la sustancia desde el punto de vista metafísico y retoma la idea de supuesto desconocido propuesto por Locke (aunque apunta con su mirada crítica a poder desvincular de dicho concepto la tradición metafísica de la que no pudo desligarse su predecesor.)

La idea de *substancia* que nos propone Locke surge del hecho de constatar que algunas ideas simples siempre van unidas, lo cual nos acostumbra a suponer que existe un sustrato desconocido que las sustente para que pueda subsistir.

"... La idea, pues que tenemos y a la cual damos el nombre general de sustancia, no es más que el supuesto, aunque desconocido, sostén de aquellas cualidades que descubrimos que existen y que creemos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin algo que las sostenga, llamamos a ese sostén *substancia*, que de acuerdo con la verdadera acepción de la palabra es, en lenguaje corriente, lo que sostiene por debajo."¹³²

De acuerdo al texto citado, observamos que esta idea de supuesto se sigue manteniendo dentro de los parámetros de la filosofía aristotélica; es una idea de sustancia

¹³⁰ Podríamos decir que en Boyle surge una dificultad con respecto al lenguaje, pese a su deseo de eliminar la cualidad y proponer la cantidad (corpúsculos) continúa atado a la tradición lingüística que recibe.

¹³¹ *Treatise*, p.219; (p.325)

¹³² Locke, *Op.cit* LII, c. xxiii, 2

que podría asociarse a la materia en general y debería interpretarse como la de un soporte desconocido:

Es un soporte desconocido de las cualidades capaces de producir en nosotros ideas simples, dichas cualidades son llamadas comúnmente accidentes.¹³³

Consideremos a continuación, la explicación de nuestro filósofo escocés:

“Las opiniones de los filósofos antiguos, sus ficciones de sustancia y accidente y sus razonamientos relativos a las formas sustanciales y las cualidades ocultas son como fantasmas en la oscuridad y se derivan de principios que, si bien comunes, no son universales ni ineludibles por la naturaleza humana¹³⁴

Si retomamos uno de los principios fundamentales de su filosofía: “toda idea auténtica (legítima) debería derivar de una impresión correspondiente”, entonces:

...Si la idea de sustancia nos llega a través de los sentidos, podríamos preguntarnos por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por la vista debe ser un color; si por el oído, un sonido; si por el paladar, un sabor y así sucesivamente respecto de los demás sentidos. Pero creo que nadie afirmará que la sustancia es un color o un sonido o un sabor. Por tanto, la idea de sustancia debe derivarse de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales puede en modo alguno representar una sustancia. No tenemos pues una idea de sustancia que se distinga de la de una colección de cualidades particulares, ni nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella.¹³⁵

La sustancia es un conjunto de ideas simples unidas por la imaginación a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos evocar esa colección para nosotros mismos o para los demás.¹³⁶

La imaginación al recibir cualidades presentadas siempre del mismo modo supone que debe haber algo por debajo “un *algo* desconocido al cual son supuestamente

¹³³ *Ibidem* LII, c. xxiii, 2

¹³⁴ *Treatise*, p. 226; (p. 334)

¹³⁵ *Ibidem*, p. 15-16; (p.52)

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, p 16; (p. 52-53)

inherentes (Locke)"¹³⁷, pero dicho supuesto no es posible explicarlo de modo metafísico, lo único que podemos advertir es que sus cualidades están conectadas por las relaciones de contigüidad y causalidad.

En definitiva, la idea de sustancia es una ficción, porque estamos adscribiendo una identidad a una sucesión de partes unidas por una relación que establece la mente (imaginación). Podríamos hablar entonces de una identidad imperfecta.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 16; (p. 53)

Segunda Parte

La identidad personal

Después de haber presentado las ideas fundamentales del sistema humeano, nos dedicaremos en esta segunda parte a profundizar y desarrollar el tema de la presente tesis: *la identidad personal (personal identity)*¹³⁸.

El problema de la identidad personal, lo analiza Hume en la IV Parte, sección VI del Libro I del *Tratado*. Allí, realizando un análisis muy cuidadoso, pretende afirmar la imposibilidad de sostener la idea de una identidad personal en sentido metafísico. Sin embargo, a pesar de ello, en el *Apéndice* del *Tratado*, nuestro filósofo se muestra insatisfecho con su teoría, de modo tal, que plantea a quienes nos interesamos en su pensamiento muchos interrogantes.

Nos proponemos en esta segunda parte:

- 1) Realizar una lectura y análisis riguroso de los textos del *Tratado*, donde Hume *niega la posibilidad de un yo simple e idéntico*.
- 2) Presentaremos la *respuesta humeana* con respecto a dicho concepto.
- 3) Analizaremos el *Apéndice* del *Tratado*. Allí, nuestro filósofo se retracta de su teoría y plantea una posible respuesta escéptica al problema. Intentaremos proponer una posible solución a dicha confesión humeana.
- 4) Para finalizar esta segunda parte de nuestra tesis, presentaremos *nuestra respuesta al tema de la identidad personal y reflexionaremos sobre algunas de las interpretaciones críticas a su teoría*.

1. La negación de un yo simple e idéntico

En el fragmento citado a continuación, Hume comenzará a desarrollar el problema. Presentará, en un primer momento, la opinión de “otros filósofos” con respecto a esta cuestión, sin presentarnos aún su punto de vista:

“Algunos filósofos imaginan que en todo momento somos íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro yo, que sentimos su existencia y la continuidad de esta. También están seguros, más allá de la evidencia de toda demostración, tanto de su perfecta identidad como de su simplicidad. Afirmamos que la sensación más aguda o la pasión más vio-

¹³⁸ Debemos aclarar que a lo largo de toda esta Segunda Parte los términos ingleses: *soul, self* y *mind*, serán traducidos respectivamente al castellano por: *alma, yo, mente*.

lenta, en lugar de apartarnos de esta opinión, la fijan aún más, y el placer o el dolor que nos producen nos llevan a considerar su influencia sobre el yo. Intentar una prueba ulterior de esto no haría sino debilitar su evidencia, puesto que ninguna prueba puede derivarse de hecho alguno del que seamos tan íntimamente conscientes, ni hay nada de lo que podamos estar seguros si dudamos de esto.”¹³⁹

Analizaremos detenidamente el fragmento arriba citado:

Hume no dice con claridad quiénes son los filósofos que admiten esta teoría. Cuando afirma “*algunos filósofos*”, suponemos que principalmente se está refiriendo a Descartes y a algunos otros pensadores que probablemente leyó mientras escribía su *Tratado*, entre ellos Locke, Berkeley, Shaftsbury¹⁴⁰, Butler¹⁴¹ y Malebranche.

De la misma manera, en el *Apéndice* reitera: “La mayoría de los filósofos parecen estar inclinados a creer...”¹⁴².

Es claro que no desea mencionar a los filósofos en los que está pensando; la única mención explícita la realiza en su *Abstract* donde relata: “Descartes sostenía que el pensamiento era la esencia de la mente (*mind*), no este pensamiento o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general”¹⁴³.

Suponemos, entonces que es al filósofo francés a quién especialmente se está refiriendo en muchos de sus pasajes, aunque veremos que probablemente no sea al único.

... “*en todo momento somos íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro yo*”.

Probablemente resuena en Hume el recuerdo de las clases de lógica y metafísica de su juventud con su maestro Drummond¹⁴⁴, quien enseñaba que la mente puede ser ella misma conocida en el momento en que están siendo interiorizados sus actos, sin la necesidad de ninguna representación vicaria, por medio de ideas.

¹³⁹ *Treatise*, p. 251; (p. 364)

¹⁴⁰ Anthony Ashley Cooper, 3er conde de Shaftsbury (1671-1713), fue protector de Locke, y educado bajo su dirección.

¹⁴¹ Joseph Butler (1692 -1752). Fue un filósofo y teólogo inglés. Sus mayores aportes los hace en el plano teológico y ético. Fue obispo de Bristol en 1738 y de Durham en 1750.

¹⁴² *Apéndice*, p. 635

¹⁴³ *Abstract*, p. 657

¹⁴⁴ Hume estudió con él lógica y metafísica, en 1724, durante su juventud. David Hume no simpatizaba especialmente con su postura metafísica.

“También están seguros, más allá de la evidencia de toda demostración, tanto de su perfecta identidad como de su simplicidad”

Nuevamente una clara alusión a Descartes puede interpretarse a partir de este texto puesto que en la filosofía cartesiana, la conciencia del yo pensante no se alcanza por un camino demostrativo: *yo dudo, yo pienso, yo soy*, se presentan inmediatamente a la conciencia, son una intuición simple de la mente. En Descartes, el acto mismo de pensar (dudar, sentir, amar, odiar, imaginar) evidencia nuestro yo, advertimos nuestro propio pensamiento a la vez que nuestra propia identidad.

“la sensación más aguda o la pasión más violenta, en lugar de apartarnos de esta opinión, la fijan aún más y el placer o el dolor que nos producen nos llevan a considerar su influencia sobre el yo”.

Nos acercamos en este fragmento a uno de sus predecesores en la corriente empirista, John Locke, con quien Hume disiente entre otras, en esta cuestión: Locke argumenta que cualquier dolor, por ejemplo, nos da una percepción evidente de nuestra propia existencia.¹⁴⁵

También Berkeley en este punto se mantuvo en la misma línea que Locke. Para este filósofo irlandés las “ideas” necesitan de una sustancia para subsistir. La palabra espíritu designa, lo que piensa, quiere y percibe. Nos indica: “quien percibe ideas y quiere razonar y razona acerca de ellas (...) Lo que yo mismo soy, aquello que designo con el término yo, es lo mismo que lo significado por *alma o substancia espiritual*.”¹⁴⁶

Estos filósofos no desean proponer más prueba que la evidencia inmediata. Intentar una prueba ulterior no haría sino debilitar su evidencia, puesto que no podrían dudar del punto de partida sobre el que construyen su sistema.

2. La respuesta humeana

Una vez introducido el tema, David Hume comienza a cuestionar las ideas antes sostenidas:

...todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia misma que se invoca en su apoyo, y no tenemos ninguna idea del *yo* que coincida con lo expuesto. Pues, ¿de qué impresión podría derivarse esa idea? Es imposible responder a esta pregunta sin

¹⁴⁵ Cf. Locke, *Op. Cit.*, L. IV, c. ix, 3

¹⁴⁶ Berkeley, *Op.cit.* p. 136

incurrir en un absurdo y en una manifiesta contradicción. Sin embargo, debemos necesariamente responder a ella si queremos hacer aparecer la idea del yo como una idea clara e inteligible. Lo que da origen a una idea real debe ser una impresión. Pero el yo o la persona no es ninguna impresión sino aquello a lo que se supone que nuestras diversas impresiones e ideas están referidas. Si alguna impresión da origen a la idea de yo, esa impresión debe permanecer invariablemente idéntica a través del curso de nuestra vida, pues se supone que el yo existe de esa manera. Pero no hay ninguna impresión que sea constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y las sensaciones, se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo. Por la tanto la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones ni de ninguna otra y, en consecuencia, no existe tal idea¹⁴⁷.

Analizaremos a continuación este fragmento:

... *“no tenemos ninguna idea del yo que coincida con lo expuesto”*. Con esta frase, Hume comienza a introducirnos dentro de su propio pensamiento: si bien no leemos aún su respuesta, podríamos pensar que su afirmación se asemeja a la objeción planteada por Pierre Gassendi¹⁴⁸ a Descartes con respecto al yo: ¿es tan evidente que la conciencia del yo acompañe a nuestros pensamientos? Reconocemos que estamos pensando, pero el elemento más importante está aún escondido¹⁴⁹

“¿de qué impresión podría derivarse ... están referidas”.

Comienza entonces la fundamentación humeana, sostenida en los supuestos filosóficos mencionados anteriormente en este trabajo: toda idea, para que sea evidente (que represente algo real), debe ser una copia de una impresión, por lo tanto deberíamos encontrar una impresión correspondiente a tal idea.

El yo, no deriva de ninguna impresión que de origen a dicha idea, sino más bien parece que es el referente de todas las impresiones; todas ellas parecen referirse a algo porque *“si alguna impresión da origen a la idea de yo, esa impresión debe permanecer invariablemente idéntica a través del curso de nuestra vida”*

¹⁴⁷ *Treatise*, p. 251; (p.365)

¹⁴⁸ Pierre Gassendi 1592 - 1655, fue un sacerdote católico, filósofo, astrónomo y matemático. Nacido en la Provenza francesa. Adversario del cartesianismo. Mantuvo relación epistolar con Descartes, demostrándole sus errores y presentándole sus objeciones.

¹⁴⁹ Descartes, R. *Oeuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1937. Des Cinquièmes Objections. Faites par Gassendi. Contre La Deuxième Méditations, IX, p. 362.

En este caso la respuesta humeana se aleja de la crítica a los metafísicos para poner su mira una vez más en el empirismo de sus antecesores, para quienes "sentimos" de manera continua la presencia del yo. Si existiera una impresión semejante debería ser un indicador "siempre presente" a mi mente de sí misma.

David Pears¹⁵⁰ llama "ingenuo" al empirismo al que se opone Hume. Este supone la existencia de una sustancia de la que podamos tener una impresión interna, como si comparáramos el campo de la conciencia con el campo visual y dijéramos que la impresión interna del yo fuera como la impresión del punto ciego que indica el lugar donde el nervio óptico se une a la retina.

Por otra parte, MacNabb¹⁵¹ sostiene que esta afirmación humeana descansa en un error: lo que se entiende por "impresión". Para Hume la impresión está asociada a la sensación, así como la idea a la imaginación. Como la única fuente de conocimiento es la experiencia, es muy cierto que no tenemos una impresión del yo que derive en una idea. Sin embargo, como sostiene por ejemplo Berkeley, la experiencia del yo es una experiencia distinta, aún más interna, que no necesita ser representada, porque está permanentemente presente a nosotros mismos. Por esa razón la llama "noción" y no "idea".

Por nuestra parte, no creemos que la interpretación humeana descansa en un error, sino más bien podríamos decir que es coherente con sus principios. Es evidente que, hasta el momento, Hume no tiene ningún interés en sobrepasar los límites de sus propios fundamentos filosóficos.

Nuestro filósofo se pregunta entonces ¿es posible que exista una impresión del yo idéntica y permanente que acompañe todos los actos de nuestra vida? Las impresiones cambian permanentemente; si vuelvo sobre mi propio yo no encuentro más que mis sensaciones; ellas "*se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo*".

Hume finaliza este párrafo sosteniendo una conclusión firme: *no hay idea del yo*. Para justificar su teoría recurre una vez más a uno de los principios fundamentales de su filosofía, los que utiliza cada vez que desea aniquilar lo que él considera una ficción

¹⁵⁰ Cf. Pears, D., (1990), *Hume's System An examination of the First Book of his Treatise*, Oxford, University Press, 1990, cap. 8 "*Personal Identity: The Problem and Hume's Rejection of Current Solutions*" p.127

¹⁵¹ Cf. Macnabb, D, G. C. , *David Hume, His theory of knowledge and morality*, Basil Blackwell Oxford, 1966, p. 147

metafísica: “todos los objetos diferentes son distinguibles y todos los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación”. Entonces:

“si aceptamos esta hipótesis (la idea de un yo inmediato) ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones particulares? Todas ellas son diferentes, susceptibles de distinción y separables entre sí, pueden considerarse por separado y existir separadamente y no necesitan de nada que fundamente su existencia”¹⁵²

Asimismo en el *Apéndice* sostiene:

Todo lo que es distinto es susceptible de distinción y todo lo que es susceptible de distinción es separable por el pensamiento y la imaginación. Todas las percepciones son distintas. Por tanto, son susceptibles de distinción y separación, pueden ser concebidas como existiendo separadamente sin contradicción y absurdo alguno.”¹⁵³

Hume pretende extender la idea de concebir sustancias individuales¹⁵⁴ a la idea de concebir percepciones individuales: cuando contemplo una mesa o una chimenea percibo cualidades particulares, semejantes a otras percepciones. Tanto la mesa como la chimenea existen separadamente y del mismo modo podría extenderse esta doctrina a todas las percepciones. Todas las ideas de objetos derivan de percepciones; si es inteligible y coherente afirmar que los objetos existen distinta e independientemente sin poseer ninguna sustancia simple, lo mismo podemos decir de las percepciones.¹⁵⁵

Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi yo, siempre tropiezo con alguna u otra percepción particular de calor o frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo sorprenderme a *mí mismo* en ningún momento sin alguna percepción, y nunca puedo observar otra cosa que percepciones.¹⁵⁶

¹⁵² *Treatise*, p. 252; (p. 365)

¹⁵³ *Apéndice*, p. 634

¹⁵⁴ Recordemos que las sustancias están constituidas por ideas simples unidas por la imaginación.

¹⁵⁵ Cf. *Apéndice*, p. 634

¹⁵⁶ *Treatise*, p. 252; (p. 365)

Siempre que nos adentramos en nuestro propio yo, tropezamos con “*alguna u otra percepción*”; la experiencia nos muestra lo que nuestro yo percibe en cada instante. Sentirme a mí mismo, es sentir mis propias percepciones:

Cuando mis percepciones se esfuman por algún tiempo, como cuando duermo profundamente, no tengo conciencia de *mí mismo* y puede decirse verdaderamente que no existo.¹⁵⁷

Hume escribe esta afirmación tan extrema porque está convencido de que el yo simple e idéntico no acompaña a cada una de mis percepciones y nuevamente en este fragmento le está hablando a sus antecesores.

Descartes, en sus *Meditaciones*, sostenía que el “yo soy” acompañaba a cada actividad de la mente y proponía un ejemplo extremo: no nos es tan fácil advertir claramente la diferencia entre el sueño y la vigilia; a pesar de estar soñando (o sintiendo), no podríamos dejar de estar pensando o existiendo: “...yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruidos, que siento calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama sentir; y esto, considerado con precisión no es más que pensar.”¹⁵⁸

Por otra parte Locke exploró las implicancias de la insensibilidad del yo causada por el sueño. El creía que, si pensábamos, cuando soñábamos, sin tener conciencia de nuestros pensamientos, aparentemente constituíamos dos personas distintas, de modo tal que una no existía mientras la otra lo hacía: “Porque si se nos quitara totalmente toda Conciencia y Sensaciones, sería difícil saber dónde ubicar la identidad”¹⁵⁹.

Continuemos con la respuesta de nuestro filósofo:

“Pero dejando de lado a ciertos metafísicos de esta especie, me atrevo a afirmar respecto al resto de los hombres que no son sino un haz o colección de distintas percepciones que se suceden con una rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin que nuestras percepciones varíen. Nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista y todos nuestros restantes sentidos

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 252; (p. 365)

¹⁵⁸ Descartes, *Op.cit.* II Meditación, p. 26.

¹⁵⁹ Locke, *Op. Cit.*, L II, c.1, 11.

y facultades contribuyen a este cambio. No existe ninguna potencia del alma que permanezca inalterable ni siquiera por un momento”¹⁶⁰

El yo no puede ser captado como una única realidad, como si se tratase de un objeto que podemos percibir, sino que solamente es un *haz o colección de percepciones* distintas que se suceden en el tiempo permanentemente. Nuestra identidad personal no acompaña de modo simple e idéntico a cada una de nuestras percepciones, sino que, por el propio dinamismo de las mismas, cambia permanentemente: es un yo momentáneo.

Advirtiendo también la posición extrema en la que se ubica, aclara:

“El espíritu es una especie de teatro en el que diversas percepciones hacen su aparición sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se esfuman y se mezclan en una variedad infinita de estados y situaciones (...).El símil del teatro no debe inducirnos a error. Solo percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no tenemos ni la más remota noción del lugar en que estas escenas se representan ni los materiales de que se componen”¹⁶¹

En este fragmento parece atenuar su postura, pero teme caer en una contradicción. Se le hace muy difícil negar la existencia de un yo simple e idéntico sin verse por momentos atrapado en su propio lenguaje. Compara al yo con un edificio o un teatro en el que actúan nuestras percepciones. Habla indirectamente de un yo que las contiene, pero inmediatamente corrige su propio discurso afirmando que lo único que podemos advertir empíricamente es la sucesión de percepciones, puesto que no tenemos “*ni la más remota noción*” acerca de qué sea esa sustancia que las contiene.

Entonces se pregunta *¿qué nos lleva a atribuir identidad a esas percepciones sucesivas?*

Para responder a ello cree que es necesario distinguir entre la identidad personal con respecto a las pasiones y con respecto al pensamiento o a la imaginación. Considera que, en esta parte del *Tratado*, es necesario detenerse en la segunda.

Es necesario aclarar que en el Libro II del *Tratado*, en el que Hume se ocupa de las pasiones, aparecen alusiones al “yo”, algunas de las cuales mencionaremos breve-

¹⁶⁰ *Treatise*, p. 252-253; (p. 366)

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 253; (p. 366)

mente más adelante. Las mismas han causado desconcierto a sus intérpretes. No nos detendremos en esta cuestión, porque creemos que debería ser motivo de un posterior estudio. En esta tesis nuestro principal interés es preguntarnos si el “yo” puede ser accesible a la comprensión humana, es decir nos proponemos (siguiendo el análisis del mencionado en el Libro I del *Tratado*) interpretarlo desde el punto de vista epistemológico.

Recordemos lo anteriormente expuesto en este trabajo: *la identidad perfecta no existe en el mundo de la experiencia*. Para que haya identidad perfecta, el objeto debe permanecer ininterrumpido e invariable a lo largo del tiempo. Si las personas tuviesen una identidad perfecta, el yo debería permanecer invariable.

Hume sostiene que la identidad (imperfecta) que atribuimos a las plantas y a los animales puede aplicarse análogamente al yo, es decir, analizará la idea de la identidad personal del mismo modo que analizó la de los objetos materiales. Así como rechaza la idea de una sustancia metafísicamente entendida, fundamentándose en la identidad (imperfecta) de los cuerpos materiales, rechazará la idea de un alma o yo idéntico e invariable a lo largo de toda la vida.

Entendemos que esta transferencia que realiza desde los animales o las plantas al “sí mismo”, es poco crítica. Nuestro pensador no da fundamentos demasiado explícitos acerca de las razones por la que prefiere elegir este camino. Creemos que la única explicación a esta transferencia acrítica (tal como Pears la denomina¹⁶²) podría deberse a un intento por justificar materialmente (empíricamente) toda realidad.

¿Por qué pensamos en la identidad como una unidad simple? ¿Qué error comete nuestra mente al interpretarlo? El error que cometemos surge porque confundimos la diversidad con la identidad. Cometemos el error tan fácilmente¹⁶³, que para advertirlo, debemos recurrir a un modo de pensar más estricto y entonces justificamos este absurdo:

“...inventamos un principio nuevo e ininteligible que conecta los principios entre sí e impide la variación. Así pues, imaginamos que las percepciones de nuestros sentidos tie-

¹⁶² Cf. Pears, *D. Op. Cit*, p. 123 en adelante.

¹⁶³ Hume hace alusión en una nota al pie de página a Lord Shaftesbury, un hombre de “gran genio” que cometió al igual que el vulgo un error que la imaginación nos hace cometer. Dicho error se refiere al principio unificador del universo y a la identidad de las plantas y los animales, que mencionaba Shaftesbury.

nen una existencia continuada, a fin de eliminar la interrupción, y desembocamos en las nociones de *alma, yo y sustancia* a fin de disimular el cambio”¹⁶⁴

Locke y Berkeley afirmaban que el problema radicaba más en el significado de la palabra *identidad*, que en la dificultad acerca de la cosa misma, es decir, de las propias sustancias individuales; sin embargo Hume sostiene que “las controversias que surgen acerca de la identidad no son una simple cuestión terminológica (gramatical),” porque cuando atribuimos identidad a objetos discontinuos (es decir, provenientes de la experiencia), nuestro error supera lo meramente lingüístico; está acompañado por una noción “ficticia” de algo “invariable e ininterrumpido” o de algo “misterioso e inexplicable”¹⁶⁵: la relación entre las partes da origen a *algún principio imaginario o ficticio de unión*.

Nuestro espíritu está acostumbrado a este procedimiento, también el vulgo lo está; solamente al recorrer analíticamente este proceso advertimos el engaño:

“Por tanto nuestra tarea principal será probar que todos los objetos a los cuales atribuimos identidad sin observar en ellos continuidad e invariabilidad, son los que constan de una sucesión de partes”¹⁶⁶

Recordemos los ejemplos mencionados sobre un trozo de materia, el barco, el roble, un río o un niño, entre otros; en ellos Hume nos indicaba las fuentes de este error.

“Ahora procederemos a explicar la naturaleza de la *identidad personal*, que se ha convertido en una cuestión tan importante en filosofía, sobre todo en los últimos años en Inglaterra donde las ciencias más abstrusas son estudiadas con particular entusiasmo y aplicación. Es evidente que en este caso debemos continuar empleando el mismo método de razonamiento que con tan buen éxito nos permitió explicar la identidad de las plantas, los animales, los barcos y las casas, y de todos los productos compuestos y variables tanto del arte como de la naturaleza. La identidad que atribuimos al espíritu del hombre es meramente ficticia y de la misma especie que la que atribuimos a los vegetales y a los cuerpos

¹⁶⁴ *Treatise* p. 254; (p.368)

¹⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p255; (p. 369)

¹⁶⁶ *Ibidem*, 255; (P. 369)

animales. Por tanto, ni puede tener un origen distinto sino que debe proceder de una acción semejante de la imaginación sobre objetos semejantes”¹⁶⁷

La identidad que atribuimos al “espíritu humano, por muy perfecta que la imaginemos, no logra reunir las diversas percepciones en una unidad y hacerles perder las características distintivas que les son esenciales”.¹⁶⁸ Como cada una de nuestras percepciones tiene una existencia “distinta” y es “diferente, distinguible y separable” de las otras percepciones presentes o sucesivas, cada una de nuestras pasiones o pensamientos realizados a lo largo de nuestra vida pueden distinguirse claramente unos de otros.

“Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que todo el curso de las percepciones está vinculada por la identidad, surge naturalmente con respecto a esta relación la cuestión de si hay algo que realmente liga nuestras percepciones o solo asocia las ideas correspondientes en la imaginación. Es decir en otras palabras, si al pronunciarnos respecto a la identidad de una persona observamos algún vínculo real entre sus percepciones o solo experimentamos un enlace entre las ideas que de ellas nos formamos”¹⁶⁹

Siguiendo detalladamente la lectura de la última parte de la presente sección del *Tratado*, notamos que la posición de Hume se torna más conciliadora, menos escéptica. Su discurso va a sugerirnos de qué modo podríamos aceptar una identidad personal. Para ello recurre a las mencionadas relaciones de semejanza y causalidad.

La identidad es una “cualidad” que atribuimos a las percepciones, en virtud de la unión de las ideas correspondientes en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas.¹⁷⁰

Los tres principios unificadores del mundo ideal que pueden conectar ideas en la imaginación son las relaciones de contigüidad, semejanza o causalidad. La esencia de estas tres relaciones es permitir un pasaje fluido y continuo entre las ideas conexas. La identidad debe depender de alguno de estos tres.¹⁷¹

¹⁶⁷ *Ibidem*, 259; (p. 373)

¹⁶⁸ *Ibidem*, 259; (p. 373)

¹⁶⁹ *Ibidem* 259; (p. 374)

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p.260; (375)

¹⁷¹ Para la justificación de estos puntos Cf. *Treatise*, p. 259-260; (p. 374-375)

Hay dos cuestiones interesantes, que creemos dignas de mención a esta altura de la explicación humeana, puesto que las mismas dejan algo perplejo al lector. En primer lugar, nuestro filósofo entiende que la relación que produce la identidad imperfecta debería ser la causalidad o la semejanza, pero no la contigüidad, aunque no dice claramente por qué: “...es evidente que debemos limitarnos a la semejanza y la causalidad y dejar de lado la contigüidad, que tiene muy escasa o ninguna influencia en este caso”.¹⁷² Creemos que probablemente no la tenga en cuenta porque no podría hablarse de una contigüidad espacial a nivel de las percepciones mentales, puesto que la mente no ocupa un espacio físico; de todos modos podríamos aceptar una contigüidad temporal de las mismas. Por otra parte si la causalidad implica en su origen a la contigüidad, nos podríamos preguntar, ¿cómo es que ahora no la considera?

En segundo lugar, con la intención de hacer más coherente su explicación postula la idea de una persona a la que podamos observar objetivamente, como si pudiésemos contemplar empíricamente su mente para poder comprender el origen de su identidad: “... supongamos que pudiéramos leer claramente en el alma de otro y observar esa sucesión de percepciones”¹⁷³; aunque más adelante agregue que “el caso es el mismo si nos consideramos a nosotros mismos o a otros”¹⁷⁴

Hume sugiere que si pudiésemos “mirar” en el alma de otra persona las distintas percepciones que constituyen su identidad, observaríamos que siempre “conserva” el recuerdo de percepciones pasadas. La “memoria” evoca una gran cantidad de percepciones pasadas semejantes que permite que la imaginación se deslice “más fácilmente de un eslabón a otro”, de modo que parezca la continuidad de un mismo objeto. La *memoria* advierte que las sensaciones o pensamientos pasados son semejantes a los que hoy percibe, por lo tanto, ella tiene una doble función: por un lado *descubre* la identidad y por otro la *produce*. *Sin memoria no habría identidad, puesto que sería imposible advertir percepciones semejantes.*¹⁷⁵

Hume retoma la idea de *descubrir* la identidad cuando afirma que el espíritu humano es un sistema de diferentes percepciones vinculadas por la relación de causa y

¹⁷² *Ibidem* p. 260;(p.375)

¹⁷³ *Ibidem*, p.260; (p. 375)

¹⁷⁴ *Ibidem*, 261; (no figura este frase en la traducción castellana)

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem* p. 260-261; (p. 374-375)

efecto. Las mismas se producen, se destruyen, y se modifican entre sí: "nuestras impresiones dan origen a ideas correspondientes y estas a su vez producen nuevas impresiones. Un pensamiento aleja a otro y arrastra tras de sí un tercero, por el cual es a su vez expulsado"¹⁷⁶.

Compara el alma con una república cuyos diversos miembros están unidos por el vínculo recíproco del gobierno y la subordinación, que dan origen a otras personas que a su vez expanden esa misma república por el cambio de sus componentes:

"Y así como la misma república individual puede no solo cambiar sus miembros sino también sus leyes y su constitución, la misma persona puede modificar su carácter y disposición, al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus diversas partes seguirán conectadas por la relación de causalidad"¹⁷⁷

Realiza también una analogía entre nuestras cadenas de pensamientos y nuestras pasiones:

"Cualesquiera sean los cambios que experimente, sus diversas partes seguirán conectadas por la relación de causalidad, y desde este punto de vista, nuestra identidad con respecto a las pasiones corrobora la ya señalada con respecto a la imaginación, haciendo que nuestras percepciones distantes se influyan entre sí y que nos preocupemos actualmente por nuestros dolores o placeres pasados o futuros"¹⁷⁸

La identidad imperfecta que a esta altura nos presenta, se sostiene por las relaciones causales entre ideas o sentimientos. Nuestras percepciones distantes, nuestros sentimientos más alejados o remotos pueden guardar relación con las actuales o los futuros y se influyen recíprocamente gracias a la causalidad. Pero, nuevamente es la memoria la que "nos pone al tanto de la continuidad y alcance de esta sucesión de percepciones, (...) debe considerársela, principalmente por ese motivo, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, no tendríamos noción alguna de la causalidad, y

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 261; (p. 376)

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 261; (p. 376)

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 261; (p. 376)

por ende tampoco de esa cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona”¹⁷⁹.

Sin embargo, la causalidad nos permite pensar en experiencias que hemos olvidado por completo, pero que suponemos que han existido y que pertenecen a nuestra identidad. Por ejemplo, puede ser que una persona de sesenta años de edad no recuerde qué hizo el 3 de marzo de 1970, pero no podría negar que esas acciones realizadas hace tanto tiempo le pertenezcan a su persona. Por la misma razón agrega: “Aquellos que afirman que la memoria produce enteramente la identidad personal les incumbe dar una razón de por qué podemos extender esa identidad más allá del alcance de la memoria”. Suponemos que se estaría refiriendo en este caso, a Locke, para quien la memoria es el criterio de la identidad personal.¹⁸⁰

Hume (en el último fragmento citado) parece ceder a la causalidad un papel casi protagónico en la constitución de nuestra identidad personal, puesto que la causalidad permite descubrirnos, es decir observarnos a nosotros mismos, moviéndonos con suma facilidad entre nuestro pasado y nuestro presente, y (podríamos agregar) proyectando nuestro futuro; aunque, por otra parte, también nos indica que “si no tuviésemos memoria, tampoco tendríamos noción alguna de causalidad”, razón por la cual entendemos que es la memoria la que posibilita a la imaginación conectar causalmente nuestras distintas percepciones *permitiéndonos crear nuestra identidad y pensar en nosotros como una identidad psicológica que se extiende y proyecta a lo largo del tiempo*.

No es demasiado clara la distinción que desea hacer Hume entre “descubrir” y “producir” la identidad. El análisis de estos fragmentos se presenta dificultoso para la interpretación del lector. Se advierte en nuestro filósofo un profundo intento por llevar la cuestión dentro de sus límites empiristas, pero resulta difícil comprender con claridad las relaciones entre *memoria, imaginación, semejanza y causalidad*. Intentaremos esclarecer esta espinosa cuestión más adelante, al enunciar nuestra respuesta.

Por último, creemos que es necesario analizar las palabras humeanas mencionadas en el *Apéndice del Tratado*. Las mismas constituyen un aporte importante al tema

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.261-262; (p. 376-377)

¹⁸⁰ Cf. Locke, *Op cit*, LII, c. xxvii, 9-10.

que nos convoca, puesto que han dado origen a interpretaciones muy diversas e incluso opuestas por parte de los críticos

3. El Apéndice del Tratado

En el *Apéndice del Tratado* (1740)¹⁸¹ este pensador realiza ciertos ajustes y enmienda algunos errores sobre las ideas expuestas en los tres libros de su obra. Sus primeras palabras afirman:

“Un hombre que está libre de errores no puede pretender elogios, excepto por la corrección de su entendimiento; pero un hombre que corrige sus errores, muestra a la vez la justicia de su entendimiento y el candor e ingenuidad de su temperamento”¹⁸²

Hume pronunciará, entre otras cuestiones, su “*insatisfacción*” sobre lo reflexionado acerca de la idea de identidad personal.

Nuestro filósofo no dice con claridad allí, cuál pueda ser su insatisfacción, de modo que este hecho trajo como consecuencia un amplio debate entre sus críticos.

Resulta difícil acordar y establecer una respuesta definitiva ante este problema, que no contradiga todo lo expresado por Hume hasta ese momento en su obra. Nos dedicaremos, entonces, a analizar distintos pasajes del *Apéndice*, mencionando algunas interpretaciones propuestas y delineando, por nuestra parte, un camino que sea fiel a sus principios filosóficos.

Leamos sus palabras:

“Los filósofos comienzan a aceptar el principio de que *no tenemos ninguna idea de una sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares*. Esto debe preparar el camino para un principio semejante respecto del espíritu, a saber, que *no tenemos de él ninguna noción distinta de las percepciones particulares*.”¹⁸³

En este fragmento, Hume parece estar de acuerdo con su afirmación hasta el momento expuesta: “no hay una identidad simple”, la sustancia es una identidad imperfec-

¹⁸¹ Publicado junto con el Libro III del *Tratado*

¹⁸² *Apéndice*, p.623; (p. 392)

¹⁸³ *Ibidem* p 635; (p 399)

ta, compuesta de cualidades múltiples. Como mencionamos anteriormente en el presente trabajo, esta idea había sido previamente considerada por algunos pensadores que lo precedieron¹⁸⁴; ellos fueron abriendo paso a la interpretación que adopta definitivamente Hume, para quien, no solamente la sustancia externa, sino el espíritu (identidad personal, alma, mente, yo¹⁸⁵) es un conjunto de percepciones particulares

Por otro lado, en el *Abstract*¹⁸⁶ Hume ratifica su postura:

“El alma, en la medida en que podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes (...) por lo tanto han de ser nuestras diversas percepciones particulares las que compongan la mente. Digo que *compongan* la mente, no que le *pertenezcan*. La mente no es una sustancia en la que inhieran las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente”¹⁸⁷

A pesar de ello, nuestro filósofo en el *Apéndice*, escribe:

“... cuando procedo a explicar el principio de conexión que las une (a las percepciones particulares) y nos hace atribuirles una simplicidad e identidad reales, soy consciente de que mi explicación es muy defectuosa y de que nada sino la aparente evidencia de mis razonamientos anteriores podría haberme inducido a aceptarla.”¹⁸⁸

Hume parece confesar que los fundamentos teóricos de su sistema, lo han forzado a arribar a estas consecuencias filosóficas, pero reconoce que su explicación no lo deja satisfecho. Con un espíritu conciliador, afirma que esa identidad que surge a través del pensamiento reflejo no es nada novedosa, puesto que la mayoría de los filósofos aceptan que la identidad surja de ese modo. Sin embargo a continuación menciona un fragmento sumamente complejo para su interpretación:

¹⁸⁴ Recordemos la teoría del científico Boyle retomada por Locke.

¹⁸⁵ (*Personal identity, soul, mind, self*, respectivamente)

¹⁸⁶ Publicado unos meses antes de que se publicara el libro III del *Tratado*,

¹⁸⁷ *Abstract*, 657-658.

¹⁸⁸ *Apéndice*, p. 635; (p. 399-370)

“Todas mis esperanzas se desvanecen cuando tengo que explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No logro descubrir ninguna teoría que me dé satisfacción en este punto. En resumen, hay dos principios que no logro hacer compatibles, ni está en mi poder renunciar a alguno de ellos, a saber, *que todas nuestras percepciones son cosas existentes distintas y que el espíritu jamás percibe ninguna conexión real entre cosas distintas*. Si nuestras percepciones fueran inherentes a algo simple e individual o si el espíritu percibiera alguna conexión real entre ellas; no habría ninguna dificultad en el caso.”¹⁸⁹

Sostiene que hay dos principios que no puede hacer consistentes entre sí. No entendemos muy bien por qué intenta mostrar la contradicción ya que aparentemente no guardan entre sí ninguna. Aún más, no podrían ser inconsistentes entre sí (al menos en su sistema) puesto que los mantiene a lo largo de toda su obra.

A partir de la afirmación que sostiene que “*todas nuestras percepciones son cosas existentes distintas*” se entiende su explicación del yo como un haz de percepciones; pero, ¿qué significa que “*el espíritu jamás percibe ninguna conexión real entre cosas distintas*”? ¿A qué estaría refiriéndose cuando menciona dicha “*conexión real*”?

La *conexión real* entre dos percepciones probablemente nos indicaría que una no puede ocurrir sin la otra. Por lo tanto, dicha conexión estaría constituida, por un lado, por la relación entre una percepción y la sustancia en la que inhiere (la mente/yo) y por otro, por la relación de conexión causal, necesaria y objetiva entre las percepciones; es decir, aquella que según la filosofía humeana, nuestra mente nunca percibe.

Las percepciones, al ser distintas, constituyen un todo, pero la mente no advierte una conexión (objetiva, real) entre cosas distintas, solamente “sentimos” una conexión en la mente sobre esas distintas percepciones.

Dicha conexión real es probablemente la que Hume buscaba al analizar la idea de causalidad pero, que no pudo descubrir. La única relación causal que advierte, es la que establece la imaginación inducida por el hábito. Es una relación subjetiva, no real, puesto que en el mundo de los hechos solamente hay conexiones contingentes entre las percepciones y no necesarias (estas no pueden ser descubiertas a priori por la razón).

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 635-636; (p. 400-401)

Si proponemos que los dos principios enunciados hacen inconsistente la explicación del origen de la identidad como una sustancia simple e idéntica a lo largo del tiempo, no es posible descubrir alguna contradicción en sus palabras.

José García Roca¹⁹⁰ sostiene que dichos principios podrían ser inconsistentes unidos a un tercero: “el que la mente perciba una conexión real entre las distintas percepciones”, principio que jamás aceptaría David Hume. Propone un argumento muy interesante, el cual parece conciliar más adecuadamente la totalidad de su reflexión filosófica. Su análisis se centra en las siguientes palabras humeanas: “cuando procedo a explicar el principio de conexión que las mantiene unidas y *que nos hace atribuirles una simplicidad e identidad reales*, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa”.

Este crítico considera que la insatisfacción de la explicación de David Hume no se fundamenta (como ya lo expusimos) en su crítica al yo sustancial simple de la metafísica, ni tampoco se centra en su interpretación del yo como una sucesión de percepciones relacionadas, sino en su explicación psicológica de por qué, si no hay en la mente una simplicidad e identidad perfectas, llegamos sin embargo a atribuírselas. ¿Podría ser que Hume deseara reconsiderar solamente este punto referido a la identidad del hombre por considerarla de mayor complejidad y riqueza que las otras realidades analizadas (identidad de los objetos, mundo externo)? Podríamos aventurar esta posibilidad si tenemos en cuenta que la intención principal del *Tratado* es “el estudio de la naturaleza humana”, es decir la construcción de una “ciencia del hombre”.¹⁹¹

Sin embargo, a pesar de su insatisfacción y sus dudas, a pesar de haberse declarado “escéptico” respecto de esta cuestión: “Lo cierto es que Hume habría de proseguir en su producción filosófica como si las dudas expresadas en este lugar no afectaran en nada esencial ni a su epistemología ni a su ética.”¹⁹²

Kemp Smith¹⁹³ sostiene que una correcta lectura de este pasaje debería interpretarse del siguiente modo: los dos principios no son inconsistentes entre sí, sino que el segundo es consecuencia del primero. Para poder rechazar estos principios debería ocu-

¹⁹⁰ Cf. José García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, 1981, p. 232.

¹⁹¹ *Ibidem.* p. 234

¹⁹² *Ibidem.*, p. 235

¹⁹³ Cf. Kemp Smith, *N. Op. Cit.* p. 558

rrir que nuestras percepciones pertenecieran a algo simple e individual o que percibamos una conexión real entre percepciones distintas. La primera sugerencia es inconsistente con el primer principio (*todas nuestras percepciones son cosas existentes distintas*) y la segunda con el segundo principio (*la mente nunca percibe una conexión real entre existencias distintas*). Este fragmento, a pesar de su oscuridad, no hace más que confirmar sus ideas hasta el momento sostenidas.

Asimismo Kemp Smith¹⁹⁴ cree que la insatisfacción de Hume podría hallarse en la contradicción que se encuentra entre el Libro I y el Libro II del *Tratado*. Mientras que en el análisis del Primer Libro es imposible encontrar una impresión del yo, sin embargo leemos en el Libro II expresiones tales como: "la idea o más bien la impresión de nuestro yo nos está íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos da una concepción tan vívida de nuestra propia persona que no es posible imaginar que algo pueda en este aspecto superarla"¹⁹⁵ o "Nuestro yo nos es siempre íntimamente presente".¹⁹⁶

Si bien la explicación de este importantísimo crítico nos indica una interesante interpretación, podríamos inferir que, si Hume acepta la posición del Libro I estaría renunciando a su explicación sobre las pasiones y si adopta el planteo del Libro II debería renunciar a la explicación sobre el entendimiento. Pero Hume no adopta ninguna de estas dos posibilidades. Estas debilidades en su sistema creemos que reflejan su deseo de mostrar la imposibilidad de una idea metafísica del yo.¹⁹⁷

Barry Stroud, por otra parte, sostiene que la insatisfacción de nuestro pensador, revela un conflicto en el núcleo de su pensamiento: "como si hubiera algo dentro de la misma teoría de las ideas que hiciera imposible la tarea humeana de explicar el origen de todas nuestras ideas fundamentales".¹⁹⁸ Como consecuencia, otra de las razones posibles acerca de esta afirmación, podría ser la necesidad de volver a un modelo metafísico tradicional (del que no se pudieron desprender sus antecesores), el cual el propio Hume estaría confesándonos que es imposible abandonar pero, en este caso, no solo sus anteriores críticas perderían sentido sino también todo su sistema filosófico. Creemos

¹⁹⁴ Cf. Kemp Smith, N. *Op. Cit.* p. 171

¹⁹⁵ *Treatise*, p. 317.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.320

¹⁹⁷ En las páginas siguientes desarrollaremos esta afirmación.

¹⁹⁸ Stroud B., *Op.cit.* p.191

que nuestra búsqueda incesante de una filosofía coherente en su sistema, no podría permitírnos aceptar esta interpretación.

Corliss Gayda Swain ¹⁹⁹ sostiene, muy acertadamente, que el laberinto en el que se encuentra este filósofo escocés no surge por aceptar su propio relato acerca de la identidad personal sino todo lo contrario: el hecho de no aceptarlo lo conduciría a una situación laberíntica. Sugiere que ni su explicación acerca de la identidad personal ni cualquier otra explicación pueden dar una respuesta al modo en que las distintas percepciones se funden en una unidad.

Nos podríamos preguntar entonces: ¿por qué al inicio del *Apéndice* David Hume plantea que realizará algunas correcciones o rectificaciones a su obra previa? ¿Estará renunciando a su teoría acerca de la identidad personal?

Creemos que el Apéndice no solo debe ser interpretado como una corrección y rectificación de ciertas ideas, sino también como ratificación de otras. Deberíamos leer este laberinto humeano como una nueva confesión que nos indica el coherente esfuerzo por llevar el empirismo hasta los límites de sus posibilidades:

Por mi parte, debo recurrir al privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado difícil para su entendimiento. ²⁰⁰

Probablemente, cuando Hume se reconoce escéptico, lo hace porque advierte que dados los dos principios por él enunciados, es imposible aceptar en adelante cualquier explicación metafísica que vincule todas nuestras percepciones unidas por "alguna realidad". Aunque también es posible (como indicaremos más adelante en nuestra respuesta) que sin renunciar a su explicación acerca de la mente, advierta ciertos límites que lo hagan dudar sobre la posibilidad de alcanzar una respuesta definitiva.

A partir del *Apéndice* las interpretaciones acerca de la identidad personal se dividen. Presentaremos a continuación nuestra respuesta y mencionaremos la interpretación de algunos de sus críticos más importantes.

¹⁹⁹ Cf. Swain, C. G. "Being Sure of One's Self: Hume on personal Identity" en *Hume Studies*, vol. XVII, Noviembre 1991, p. 108

²⁰⁰ *Apéndice*, p. 635-636; (p. 401)

4. Nuestra respuesta al problema

A lo largo de este trabajo fuimos delineando una posible respuesta al tema que nos convoca; la misma intentará reunir en las siguientes páginas los conceptos desarrollados a lo largo de nuestra investigación con el fin de proponer una interpretación sobre la “identidad personal” que sea fiel a los textos humeanos. Las afirmaciones del filósofo escocés no son tan explícitas, ni tan evidentes, pero las ideas que expondremos a continuación pretenden interpretar e inferir algunas conclusiones acerca de este tema.

De acuerdo a los conceptos previamente analizados, entendemos que el análisis de la *identidad personal*, presenta tres distintas etapas en el *Tratado*:

- 1) Una **etapa negativa**: en ella Hume *hace una crítica a la idea metafísica del concepto de “identidad personal”*: el “yo” no es una sustancia espiritual, que sustente las distintas percepciones, una identidad simple, idéntica e invariable.
- 2) Una **etapa positiva**, en ella Hume *propone la idea de una identidad imperfecta, entendida como un conjunto de percepciones que se van modificando a lo largo del tiempo*.
- 3) Una **posible retractación**, mencionada en el “*Apéndice*”, allí Hume parece advertir cierta inconsistencia en sus explicaciones previas.

Nos propondremos, en esta instancia del trabajo, retomar y justificar dichas conclusiones, para ello analizaremos:

- Los motivos que llevan a Hume a negar la identidad personal desde el punto de vista metafísico. Estas serán consideradas en los puntos: 4.1 y 4.2.
- Las razones que nos permiten indicar la fase positiva de la explicación humeana. Las mismas serán analizadas en el punto 4.3. En dicho punto intentaremos demostrar la hipótesis de nuestro trabajo: *la identidad personal humeana debe ser entendida desde una interpretación psicológica.*²⁰¹ También mencionaremos allí los límites que probablemente Hume advierta en su propio pensamiento.
- Una vez fundamentada nuestra respuesta, indicaremos en el punto 4.4, algunas observaciones que podrían hacerse a nuestro filósofo, las cuales suponemos él

²⁰¹ La misma fue anticipada en la introducción del presente trabajo.

mismo advirtió aunque no formuló explícitamente. Dichas observaciones expresarán las ideas de algunos de los críticos más importantes, las cuales han surgido como consecuencia de lo expuesto por este filósofo en el *Apéndice del Tratado*. Intentaremos una suerte de diálogo con dichos críticos.

4.1 Una nueva interpretación de la sustancia y del yo

A partir de ahora, retomaremos algunos conceptos previamente analizados, de modo que podamos ir presentando una respuesta que nos permita fundamentarnos estrictamente en sus textos.

La definición humeana de *identidad* indicaba: “De todas las relaciones, la identidad es la más universal de todas, pues se aplica a los objetos que poseen alguna duración.”²⁰²

Nuestro pensador realiza una interpretación muy rigurosa de la *identidad*. Cualquier ser que exista con mutación o cambio a través del tiempo constituye una *identidad ficticia*, sucede así, puesto que nuestro entendimiento (en sentido estricto, a priori) no puede concebir dicha identidad, sino que su comprensión pertenece al *dominio de la experiencia* y como consecuencia, *de la imaginación*. Por lo tanto, *dicha ficción resulta cuando tendemos a conciliar la continuidad con el cambio a través de una relación causal*.²⁰³ Hume cree que los filósofos no han podido advertir que detrás de la aparente simplicidad se esconde la multiplicidad.

A nuestras múltiples vivencias puede atribuírseles *un nuevo sentido* basado en un criterio extremadamente empirista que surge cuando la imaginación vincula causalmente los cambios, estableciendo una *identidad imperfecta* (la única posible en la realidad fáctica).

Su análisis de la sustancia se sustenta en los mismos fundamentos.²⁰⁴ *Este concepto ha sido mal interpretado hasta el momento por los filósofos,*²⁰⁵ la filosofía ha

²⁰² Véase en la Primera Parte del presente trabajo el punto 1.3.b: *Relaciones filosóficas de la imaginación*, pp. 20-22.

²⁰³ Véase en la Segunda Parte del presente trabajo el punto 2: *La respuesta humeana*, pp. 57-69

²⁰⁴ A lo largo de sus textos Hume manifiesta que el error en el que caen los filósofos antiguos en su concepción acerca de la sustancia es el mismo que cometen los filósofos modernos al analizar la sustancia pensante.

²⁰⁵ Cf. *Treatise* Libro I, Primera parte, sección VI y *Treatise*, p. 219; (p. 324). Véase también lo enunciado en la Primera Parte del presente trabajo en el punto 2.2. b: *La sustancia*, pp. 50-53.

considerado a la sustancia como “aquella sobre la cual se soportan todas las variaciones”, esta nos manifiesta la continuidad del ser a través de los cambios: “El mismo *sustrato*, si se me permite decirlo así, soporta las más diferentes modificaciones, sin ninguna diferencia en ella misma; y varía, sin ninguna variación. Ni el tiempo, ni el espacio, ni cualquier otro cambio de la naturaleza son capaces de producir cualquier composición o cambio en su perfecta simplicidad e identidad.”²⁰⁶

En los textos humeanos no se rechaza la clásica distinción entre la *sustancia* y *sus modos*, pero se les está otorgando *una nueva interpretación*, recordemos que “Tanto la idea de sustancia como la de modo son solo una colección de ideas simples unidas por la imaginación, a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos evocar esa colección para nosotros mismos o para los demás”²⁰⁷;

Hume confronta con aquellos que sostienen que la identidad o la sustancia deba ser entendida como una entidad perfecta, pero no con aquellos que se preguntan por la identidad o la sustancia, aún más, sigue manteniendo en su lenguaje filosófico dichos conceptos.²⁰⁸

En síntesis, *la sustancia es simplemente un tipo de identidad ficticia. Es una colección de cualidades vinculadas a través de la imaginación.*

4.2 La identidad personal y la inmaterialidad del alma

Sostenemos que Hume *no va a negar la posibilidad de una identidad personal, simplemente la va a considerar de un modo nuevo.*

Es importante recordar que el contexto dentro del cual plantea el análisis de la identidad personal, parte de la negación de la idea de sustancia pensante (racionalista), identificada como una realidad inmaterial y subsistente.

La lectura de la IV Parte, sección V, titulada “Sobre la inmaterialidad del alma”, nos indica el camino a seguir para poder descubrir los motivos de su crítica. Dicha sección antecede a aquella sobre la “identidad personal” y estaría justificando a través de los textos, que el deseo de Hume no es disputar con aquellos que sostienen una identi-

²⁰⁶ *Treatise*, p. 241; (351)

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 16; (p. 52-53)

²⁰⁸ A pesar de que muchos intérpretes consideren que la filosofía humeana deba ser comprendida desde una perspectiva puramente demoleadora o corrosiva, no creemos que deba ser interpretada estrictamente desde esa mirada.

dad personal, sino con aquellos que la entienden como una identidad simple. Allí, va a considerar el error que implica aplicar el clásico modelo “sustancia-accidentes” a la mente.²⁰⁹ Su crítica apunta no solamente a la metafísica antigua sino también al racionalismo moderno.²¹⁰ La lectura de la sección V, por una parte iluminará la respuesta humeana y por otra, nos dará la posibilidad de justificar más cabalmente nuestra interpretación sobre los complejos fragmentos del *Apéndice*.

David Hume sostiene:

“Es verdad que si prestamos atención a ciertos filósofos, estos nos prometen atenuar nuestra ignorancia, pero me temo que sea a riesgo de hacernos incurrir en contradicciones de que el tema mismo está exento. Esos filósofos son los autores de esos curiosos razonamientos relativos a las sustancias materiales o inmateriales a las cuales suponen son inherentes nuestras percepciones”²¹¹

Con respecto al origen de la idea de sustancia mental, postula el mismo esquema que utiliza para aniquilar cualquier idea que tenga pretensiones metafísicas:

“toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviéramos una idea de la sustancia de nuestra mente, deberíamos tener también una impresión de ella; lo cual es muy difícil, si no imposible, de concebir. Pues ¿cómo puede una impresión representar a una sustancia más que asemejándose a ella? ¿Y cómo puede una impresión asemejarse a una sustancia ya que, según esta filosofía, no es una sustancia y no tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una sustancia?”²¹²

Estos filósofos deberían responder a la siguiente pregunta: “¿Qué entienden por sustancia e inherencia?”²¹³ Un modo de eludir la cuestión sería definir la sustancia como “algo que puede existir por sí mismo”²¹⁴, pero también esa definición se convierte en

²⁰⁹ Véase lo expuesto en la Segunda Parte del presente trabajo, punto.1: *La negación de un yo simple e idéntico*, pp. 55-57..

²¹⁰ Consideramos que, con menos intensidad, su crítica recae también sobre el empirismo de sus predecesores, puesto que tanto Locke como Berkeley quedan atrapados (cada uno a su modo), en una explicación metafísica del yo.

²¹¹ *Treatise*, p. 232; (p. 341)

²¹² *Ibidem*, 232-233; (342)

²¹³ *Ibidem*, p.232; (p. 342)

²¹⁴ Esta definición aristotélica es la que supone también el cartesianismo

blanco de su crítica. El filósofo escocés basa su análisis destructivo en un recurrente principio del que se servirá una vez más para desacreditar a sus interlocutores: "todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y con respecto a todas las demás cosas del universo, son también distintas y separables, y puede considerarse que existen separadamente, pueden existir de ese modo y no necesitan de ninguna otra cosa que sostenga su existencia. Por tanto, son sustancias en la medida en que esta definición explica la sustancia."²¹⁵

En definitiva, tanto si consideramos el "origen" de la idea de sustancia como si consideramos su "definición", nos es imposible alcanzar una noción entendida como subsistencia, simplicidad y soporte de los accidentes.

Si bien sostiene que con esta explicación es suficiente para dejar de considerar nuestra disputa acerca de la materialidad o inmaterialidad del alma, puesto que "no parece que nuestras percepciones requieran apoyarse en nada. Pues no tenemos idea alguna de inherencia"²¹⁶, Hume va a criticar dos argumentos que proponen los que defienden la inmaterialidad del alma:

- a) El primero se refiere a la unión local entre el pensamiento y la materia. El pensamiento es inextenso y la materia extensa, por lo tanto es imposible que lo divisible esté unido a un pensamiento o percepción indivisible. Es imposible atribuir predicados espaciales (salvo a los que se refieren al tacto y la vista) a nuestras percepciones: "Una reflexión moral no puede estar situada a la derecha o a la izquierda de una pasión"²¹⁷.

Si bien la tesis de los materialistas puede ser fácilmente rechazada, del mismo modo, Hume rechaza la tesis de los inmaterialistas que sostienen la posibilidad de conectar localmente las percepciones a una sustancia simple: "¿está el sujeto indivisible, o la sustancia inmaterial, si se quiere, a la izquierda o a la derecha de la percepción?"²¹⁸

²¹⁵ *Treatise*, p. 233; (p. 343)

²¹⁶ *Ibidem*, P. 234; (p.343)

²¹⁷ Cf. *Ibidem* p.234; (p.344)

²¹⁸ *Ibidem*, p. 240; (p. 350)

Los que sostienen que el alma es inmaterial están cayendo, según David Hume, en un verdadero ateísmo²¹⁹. Esta es una de las razones, por la que Spinoza es "tan universalmente denigrado"²²⁰. Este filósofo postula la simplicidad y unidad del universo; el pensamiento y la materia son inherentes a esa sustancia. Todo lo que percibimos por nuestras sensaciones y todo lo que sentimos por nuestra reflexión interna, son modificaciones de un único ser simple. "El mismo *substratum* por así decirlo, soporta las más diferentes modificaciones sin ninguna diferencia en sí mismo, ni las hace experimentar sin ninguna variación"²²¹

Pero esta hipótesis que ha sido condenada por los teólogos, no se diferencia demasiado de la propuesta por ellos. Así como los objetos y pensamientos del universo (la tierra, los mares, el hombre, la naturaleza), son modificaciones de un *todo simple*, del mismo modo los teólogos nos dicen que todos los objetos que puedo concebir (mares, cielos, tierra, animales, plantas, casas, ciudades) son modificaciones de *una sustancia simple, incompuesta e indivisible*.²²²

- b) El otro argumento que utilizan los inmaterialistas es el referido a las causas de las percepciones. Ellos nos dicen que la materia y el movimiento pueden producir un cambio de la posición y situación entre los objetos, pero nunca nos proporcionan idea de pensamiento o percepción, por lo tanto se deduce que el pensamiento no podría ser causado por la materia.

Este argumento es un razonamiento que no depende de la experiencia, es a priori, sin embargo, esta es una cuestión de hecho. "Considerando la cuestión a priori, cualquier cosa puede producir cualquier otra, y jamás descubriremos una razón por la que un objeto puede o no ser la causa de algún otro, no importa lo grande o pequeña que pueda ser la semejanza entre ellos"²²³ Inclusive la materia

²¹⁹En la lectura de este pasaje es necesario aclarar que Hume no está interesado en profesar alguna religión sino que, con cierta ironía, considera que si los "teólogos" critican su teoría, la misma puede volverse en contra de estos últimos.

²²⁰ *Treatise* P. 240; (p. 351)

²²¹ *Ibidem*, p. 241; (p.351)

²²² Cf *Ibidem*, p. 242; (p.353)

²²³ *Ibidem* p. 247; (p.359)

podría provocar modificaciones en el pensamiento, como por ejemplo “las distintas disposiciones del cuerpo, modifican los pensamientos y sentimientos”²²⁴

Hume concluye esta sección, indicándonos que el alma no es una entidad subsistente distinta de las percepciones, pues el único dato empírico evidente son estas. El alma tampoco es una entidad inmaterial, pues cualquier argumento a priori que se quiera proponer para defender esta tesis puede ser refutado, y por otro lado, la experiencia nos muestra lo contrario.

Entendemos que el análisis que Hume realiza sobre la sustancia y la mente le permite rechazar no solo la visión metafísica de las mismas sino socavar los argumentos metafísicos relacionados con la inmaterialidad del alma.

Por tanto, *el yo o la identidad personal* (como un tipo específico de identidad) debe comprenderse también de *un nuevo modo*, en términos de **“relación”**. Recordemos el fragmento que comparaba al espíritu humano con una república:

“...la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias, vinculadas entre sí por la relación de causa y efecto, que se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones dan origen a ideas correspondientes y estas a su vez producen nuevas impresiones. Un pensamiento aleja a otro y arrastra tras de sí un tercero, por el cual es a su vez expulsado. En este sentido no se me ocurre nada más apropiado que comparar el alma con una república o estado cuyos miembros están unidos por los vínculos recíprocos del gobierno y la subordinación, y dan origen a otras personas que a su vez expanden esa misma república por el cambio incesante de sus partes. Y así como la misma república individual puede no solo cambiar sus miembros sino también sus leyes y su constitución, la misma persona puede modificar su carácter y disposición, al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus diversas partes seguirán conectadas por la relación de causalidad”²²⁵

Resumiendo los dos puntos hasta el momento mencionados, podemos concluir:

²²⁴ *Ibidem*, p.248; (p.360)

²²⁵ *Ibidem*, p. 261; (p 376)

- a) Hume confronta con aquellos que sostienen que la identidad o la sustancia debe ser entendida como una entidad perfecta, pero no con aquellos que se preguntan por la identidad o la sustancia.
- b) La sustancia debe ser interpretada de un modo nuevo: es simplemente un tipo de identidad ficticia, una conexión que establecen las relaciones de la imaginación.
- c) El análisis de la identidad personal, parte de la negación de la idea de sustancia espiritual entendida como una realidad inmaterial y subsistente.
- d) La identidad personal es interpretada de un modo nuevo: dicha idea surge cuando la imaginación vincula nuestras distintas percepciones, alcanzando un *yo* o *identidad imperfecta (ficticia)*.

4.3 La identidad personal entendida de un modo psicológico

a- Una interpretación positiva

Las conclusiones del punto anterior nos indicaban el intento de corroer la fundamentación metafísica de la identidad personal pero nos abría una puerta para poder entenderla, atribuyéndole un nuevo sentido al término.

La negación de la identidad desde el punto de vista metafísico, se convierte en un desafío que encara nuestro filósofo cuando nos propone una nueva explicación "positiva" que denominaremos *perspectiva psicológica*.

El concepto de *identidad personal* entendido como una *ficción metafísica* debe ser comprendido psicológicamente a través del trabajo de la *imaginación* que se desliza con suma facilidad de una vivencia a otra. En este caso esta "construye" una identidad imperfecta al generar una cadena compuesta de "eslabones" que nos permiten conectar nuestras "percepciones".

Esta noción ficticia, nos lleva a identificarla con "algo misterioso e inexplicable" (al modo en que Locke considera la sustancia) o al menos nos lleva a "una tendencia a elaborar tales ficciones"²²⁶ (en esta última afirmación, creemos que estaría formulando el autor, su propia idea acerca de la identidad)

²²⁶ Cf. *Ibidem*, p 255; (369)

La *explicación psicológica* que presentamos, debe ser entendida *como una construcción* de la *imaginación*, que depende necesariamente de la actividad de la *memoria*. Recordemos que la *memoria conserva el orden en que las impresiones se presentan*, esta “*guarda y reproduce*” impresiones e ideas; mientras que la *imaginación conecta a través de los principios de semejanza, contigüidad y causalidad*. También la memoria se distingue de la imaginación por el *grado de vivacidad* con que ambas se manifiestan. Por ese motivo, las impresiones de la memoria se presentan con mayor fuerza que las de la imaginación²²⁷

La *memoria tiene un papel fundamental* en su teoría por las siguientes razones:

- a. La memoria permite *evocar* percepciones pasadas.
- b. La memoria permite *alcanzar la conexión causal*.
- c. La memoria posibilita a la *imaginación que esta pueda vincular* los principios de semejanza y causalidad entre nuestras percepciones.

La *imaginación relaciona percepciones semejantes* pasadas, con las presentes, en la cadena de nuestros pensamientos, por esta razón, es la *memoria* quien *produce* la identidad al permitirle a la imaginación establecer dichas relaciones.

Por otra parte, la *imaginación relaciona nuestras percepciones distantes, las cuales se vinculan causalmente con las presentes*, de modo que “podamos modificar nuestras impresiones e ideas sin perder identidad”. Pero, es la memoria quien nos pone al tanto de la continuidad de percepciones, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Por lo tanto, sin memoria no habría posibilidad de la conexión causal entre percepciones. En este sentido la *memoria* nos permite *descubrir* la identidad.

La imaginación (gracias la memoria), puede relacionar incansablemente nuestras percepciones por medio de dos de los principios unificadores del mundo ideal (la semejanza y la causalidad), a la vez que producir de manera fluida y continua una identidad ficticia.²²⁸

Leamos este fragmento:

²²⁷ Véase en la Primera Parte del presente trabajo el punto 1.2 *Memoria e imaginación* pp. 15-18.

²²⁸ Cf. *Treatise* ; p. 260 (p. 374-375)

“¿Quién puede decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1º de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733 ¿acaso alguien afirmará que por haberse olvidado por completo de lo sucedido en esos días, su yo actual no es la misma persona que el yo de aquellos tiempos, echando así por tierra las nociones más firmes acerca de la identidad personal?”²²⁹

Este párrafo nos parece decisivo para afirmar nuestra posición sobre el tema. Allí no se niega la identidad personal, sino más bien todo lo contrario. Hume identifica la identidad con una cadena de percepciones que se genera y que se olvida sucesivamente, pero que puede ser descubierta por nuestra memoria y nuestras conexiones causales.

John Bricke²³⁰ hace una interpretación interesante de estos fragmentos citados, basándose en el mencionado comentario humeano acerca de la suposición de un observador ajeno a nuestra interioridad que pudiese contemplar nuestras propias percepciones.²³¹ Sostiene que la percepción de uno mismo (como “sujeto”) es la que produce el pensamiento de nuestra identidad proveyendo las semejanzas entre las distintas percepciones evocadas por la memoria; pero es la percepción de uno mismo (como un “observador” de sí), la que constituye la conciencia de esas percepciones semejantes. Como un “sí mismo observador”, uno llega a verse como un sujeto idéntico a través de los cambios”.

Si bien esta interpretación es muy interesante está claro que nuestro filósofo no lo indica explícitamente en sus textos (el mismo crítico lo admite), aunque sí es cierto que sostiene que la identidad es el trabajo de la imaginación cuando reflexiona sobre sus ideas; en el Apéndice afirma que la “conciencia (*consciousness*) es un pensamiento reflejo”²³² que nos presenta un yo idéntico a través del tiempo.

El origen de la identidad personal se constituye con el devenir de nuestras experiencias, la aceptación de dicha idea le corresponde a nuestra *creencia*. Esta identidad es ficticia, o como diría Kemp Smith, es una identidad *fáctica*.²³³

²²⁹ *Ibidem*. p. 377; (p.262)

²³⁰ Bricke, J., (1976), "Hume on Self-Identity, Memory and Causality", en P.H. Morice, (ed.), *Bicentenary Papers*, Edinburgh, University Press, 1977, 167-174.

²³¹ Cf. Citas 173 y 174 del presente trabajo.

²³² Cf. *Apéndice*, p. 635

²³³ Cf. Kemp Smith, N., *Op. cit*, p.501

Las ideas hasta el momento desarrolladas, nos permiten inferir que la *memoria* otorga los contenidos a la imaginación, pues la memoria es la fuente de nuestra identidad, si bien dicha identidad se genera a través de las relaciones de la imaginación. Recordar una percepción no alcanza para decir que la misma me pertenece, sino que para poder afirmarlo son necesarias las leyes de asociación. Porque podría el recuerdo de una percepción pertenecer a otro haz, que no soy yo mismo; para que llegemos a pensar en todas las percepciones como constituyentes de un solo haz que es mi yo, necesitamos de la semejanza y la causalidad.

De este modo, otorgando a la imaginación la construcción de la identidad, Hume superaría el error de Locke, puesto que este filósofo, al afirmar que la memoria produce enteramente la identidad personal, estaría proponiendo una explicación circular: la conciencia de la identidad personal presupone la identidad personal; por otra parte esta solución le permitiría a Hume corregir la respuesta de Locke quien no podría explicar por qué podemos extender nuestra identidad más allá del alcance de la memoria.

Desde esta perspectiva, podríamos interpretar las palabras del *Apéndice* como una confirmación de sus ideas y no como una renuncia. Hume no desea abandonar los fundamentos de su empirismo y volver a una explicación metafísica del problema. Su discurso se propone atribuir una nueva significación a la noción de sustancia y a la de identidad personal. Es muy probable que no se haya sentido del todo satisfecho con la explicación psicológica que formula; pero ninguna otra explicación es posible si desea seguir siendo fiel a sus principios filosóficos. Explicar el sujeto de mis experiencias es simplemente referirlo a la colección de experiencias de la cual se supone que es sujeto. No podemos alcanzar una impresión simple del yo que nos conduzca a la idea correspondiente y aunque naturalmente tendamos a justificar esta carencia por medio de un sujeto que las explique, esta solución es aparente.

Volvamos a considerar esta cita:

“Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que todo el curso de las percepciones está vinculada por la identidad, surge naturalmente con respecto a esta relación la cuestión de si es algo que realmente liga nuestras percepciones o solo asocia las ideas correspondientes en la imaginación. Es decir en otras palabras, si al pronunciarlos respecto a la identidad de una persona observamos algún vínculo real entre sus per-

cepciones o **solo experimentamos un enlace entre las ideas que de ellas nos formamos**”²³⁴

Al afirmar que solamente podemos “experimentar un enlace”, Hume sigue siendo fiel a sus principios empiristas, sin caer en la contradicción de aceptar una identidad metafísica a la que se ligan nuestras percepciones.

b- Límites de una explicación psicológica²³⁵

A pesar de todo lo enunciado hasta el momento, no deberíamos olvidar el manifiesto desconcierto de nuestro pensador cuando mencionaba en el *Apéndice*: “Por mi parte debo ampararme en el privilegio del escéptico y confesar, que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento”²³⁶. Este fragmento admite una pública renuncia a la cuestión, que expresa la plena conciencia de sus límites filosóficos.

De acuerdo a la afirmación ratificada en el *Apéndice* (“todas las percepciones son distintas y el “*espíritu (mind)* no podría percibir una conexión real entre ellas”), ninguna otra explicación de la identidad sería posible, porque implicaría aceptar un fundamento metafísico.

Si Hume está de acuerdo con el análisis de la causalidad y del mundo exterior, ¿por qué toma una posición distinta con respecto a la identidad? ¿Cuál podría ser entonces la razón de su desconcierto? Nosotros suponemos que es probable que la inconsistencia surja porque advierte (a pesar de sus esfuerzos), que es el mismísimo “yo”, ese intruso del que no puede desligarse por completo.

Hume reconoce que la mente no puede ser explicada cabalmente (si bien al recorrer el Libro I del *Tratado*, observamos su interés por explicar sus contenidos y sus leyes²³⁷), sin embargo, asimismo observamos que en dicho Libro, el yo aparece en muchos ocasiones acercándose a la idea de un supuesto observador: *las percepciones pasadas deben pertenecer a alguien (algo) que las haya percibido (observado)*.

²³⁴ *Treatise* 259; (p. 374)

²³⁵ Para el desarrollo de este punto suponemos lo explicado en la Segunda Parte de este trabajo punto 3: El *Apéndice* del *Tratado*, pp. 69-74.

²³⁶ *Apéndice*, p. 636.

²³⁷ Dijimos algo al respecto en la primera página de este trabajo.

Para poder generarse el hábito o la costumbre, “algo” debe haber que sea continuamente supuesto; sus explicaciones acerca de la sustancia y de la conexión necesaria así lo indican: la imaginación (en el primer caso), acostumbrada a percibir determinados enlaces de percepciones, debe fingir la existencia de una substancia que conecte todas las impresiones; la conjunción constante de los eventos (en el segundo caso) produce una creencia que lleva a la imaginación a sentir que ante determinadas causas sucederán determinados efectos. Citemos a modo de ejemplo: “si bien los diversos casos semejantes que dan origen a la idea de poder, no se influyen mutuamente y no pueden nunca producir ninguna nueva cualidad en el *objeto*, que sirva de modelo a esa idea, la *observación* de la semejanza produce una nueva impresión en la *mente* (mind) que es su modelo real”²³⁸

El yo que es necesario para la creencia en el mundo material o la causalidad, es precisamente el que no alcanza a explicar cabalmente en la teoría de la identidad. Si el yo no fuera algo más que un producto de la imaginación, todo lo que puede ser explicado por la costumbre perdería credibilidad. El hábito se alcanza cuando hay algo subyacente que me permite realizar las observaciones necesarias para alcanzarlo, pero, ese algo subyacente, ¿no podría ser el yo entretejido por las conexiones de la imaginación? ¿Podríamos (siguiendo su discurso) sostener que las operaciones de la mente son realizadas por esta suma de percepciones que es el yo? No creemos que una respuesta coherente pueda conducirnos a aceptar que una suma de impresiones advierta, imagine u observe.

Entendemos que en este caso habría que marcar una diferencia importante: esta explicación psicológica se comprende cuando reflexionamos sobre las operaciones de nuestro yo, pero parecería que aún queda sin explicar el “yo subyacente”, aquel observador oculto que permite construir cualquier creencia posible en el sistema humeano. Esto último nos lleva a considerar que en sus textos deberíamos distinguir entre el “yo” como un supuesto oculto “y la idea del yo” que comprendemos de modo ficticio, al reflexionar sobre el trabajo de la imaginación.

Recordemos entonces este fragmento:

²³⁸ *Treatise*, p.164-165; (p. 255-256)

“El espíritu es una especie de teatro en el que diversas percepciones hacen su aparición sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se esfuman y se mezclan en una variedad infinita de estados y situaciones (...). El símil del teatro no debe inducirnos a error. Solo percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no tenemos ni la más remota noción del lugar en que estas escenas se representan ni los materiales de que se componen”²³⁹

No podemos acceder a nuestro espíritu, tampoco podemos conocer su esencia, pero podríamos afirmar (siguiendo las palabras de Hume) que “nuestro teatro” está allí; aunque no podamos concebirlo como una sustancia perfecta, sino cambiante; ni como simplicidad o unidad, sino como complejidad o multiplicidad.

Si nos enrolamos en la interpretación naturalista que sostiene Kemp Smith²⁴⁰, la identidad personal humeana oscila entre dos influencias muy poderosas, las cuales tienden a direcciones opuestas. Por un lado, cuando la influencia procede de Hutcheson²⁴¹, el yo se presenta como un observador siempre presente; pero cuando Hume se ve influenciado por Newton, desaparece la capacidad observadora del yo, puesto que las ideas son asociadas directamente, sin necesidad de una mente que observe. Donde se puede ver claramente reflejado este conflicto, es en el modo de concebir la creencia. Cuando interpreta a la creencia en el sentido newtoniano, esta es una cualidad que se establece entre esta y aquella percepción. Cuando la interpreta en sentido hutchesoniano, la creencia es una actitud de la mente.

Es evidente que cuando prima la influencia de Newton es cuando predomina una explicación más mecanicista (explicación que se refleja claramente en su método filosófico) aunque, Kemp Smith sostiene que en toda su obra es la mirada de Hutcheson la que triunfa finalmente, de modo tal que deberíamos entender que la creencia en el yo

²³⁹ *Ibidem*, p. 253; (p. 366)

²⁴⁰ Kemp Smith, *Op. Cit.* P. 73-76. Recordemos que este estudioso sostiene que la filosofía humeana (incluso su epistemología), descansa en las fuerzas de la naturaleza, puesto que todas las cuestiones de hecho, están basadas en principios o fuerzas naturales sobre los que, aunque no sean accesibles a la razón, podemos formarnos ciertas creencias.

²⁴¹ Kemp Smith afirma que leyendo las cartas de Hume se observa que el *Tratado de la Naturaleza Humana* se gesta desde su influencia, principalmente aquella idea que sostiene que los juicios morales y estéticos no se fundamentan en la razón sino simplemente en el sentimiento. “la razón es la esclava de las pasiones” (*Treatise*, p. 415). Bajo su influencia entendemos las afirmaciones humeanas acerca de la fuerza de los instintos, las pasiones y los sentimientos, en otras palabras, la fuerza de la naturaleza.

(self) es una creencia que se manifiesta en la experiencia y por ello es más cierta que cualquier teoría que pueda explicarlo.

Este estudioso de Hume sostiene que el proceso de la mente, que nuestro filósofo finalmente reconoce, tiene un carácter adaptativo y no mecánico; esto es así porque es en las fuentes de la naturaleza humana (como se muestra en los instintos, en las pasiones y afecciones) y no en las leyes de asociación donde él encuentra la solución a sus principales cuestiones.

Sin tomar rigurosamente partido por esta interpretación naturalista, debemos admitir que el yo es un supuesto que acompaña todas sus reflexiones, un supuesto necesario para la construcción de su epistemología; pero, un *supuesto subyacente*, oculto a nuestro entendimiento. ¿Pudo haberle parecido contradictoria esta suposición? Entendemos que el *Apéndice* debería ser interpretado como una ratificación de sus ideas, pero también como una confesión que nos deja ver los límites que él mismo advierte en su propio pensamiento.

De todos modos, aún interpretando esas líneas del *Apéndice* como una posible confesión, nosotros sostenemos que esta interpretación lo desligaría de caer en la contradicción que implique claudicar ante una identidad metafísica. Porque sostener que el yo es un supuesto, es simplemente eso: advertirlo como una especie de horizonte silencioso en el que descansa su propio sistema y comprender, por otra parte, que mi entendimiento no puede dar una solución más satisfactoria, porque al reflexionar sobre nosotros mismos, simplemente nos entendemos como una colección de pensamientos, sentimientos o impresiones y al preguntarnos qué es nuestro yo, el único modo de responderlo es refiriéndonos a la continuidad siempre cambiante de pensamientos, impresiones o sentimientos, que pueden ser unificados ficcionalmente por la imaginación.

Inclusive, nos arriesgaríamos a decir que en el deseo humeano de rechazar una respuesta metafísica, se está gestando el camino para aquel a quien sacó de su sueño dogmático: ese yo silencioso (aunque observador activo) que acompaña a mis múltiples percepciones no es un sujeto sustancial, al modo cartesiano pero tampoco es un yo exclusivamente interpretado al modo asociacionista. En su carácter activo, (que se manifiesta muy claramente en la naturaleza de la inferencia causal y en la explicación acerca del mundo exterior), quizás (tácitamente) se esté iniciando el camino que Kant pudo

continuar: tiene que haber "algo" en las percepciones o representaciones que les confiera la pertenencia a un yo. Uno debería poder pensar (aunque lo advierta débilmente) que esas representaciones nos pertenecen.

Por último, es probable que dicha insatisfacción sea el motivo por el que la identidad personal sea considerada en la última sección del Libro I del *Tratado* y no vuelva a ser desarrollado explícitamente como tema en sus *Investigaciones*.²⁴² Pero, a pesar de este "silencio", la idea del yo (como un haz de percepciones) subyace en su obra.

Una interesante publicación de J. McIntyre²⁴³ sostiene que después del *Tratado*, sus alusiones al yo no desaparecen sino que aparecen ligadas a temas relacionados con la moralidad y con la inmortalidad del alma, especialmente en aquellas obras publicadas después de su muerte.

En la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, Hume se opone a pensadores de su época como Butler, entre otros, quienes sostenían que para poder explicar la vida moral, era necesario afirmar la existencia de un yo sustancial, estrictamente idéntico a lo largo del tiempo. Nuestro filósofo se encargará de sostener que dicha posición carece de fundamento racional.

Mencionaremos a modo de ejemplo un fragmento extraído de los *Diálogos sobre la Religión Natural* (1779, obra póstuma) donde Hume hace decir a Demea (uno de los personajes del diálogo): "Nuestro pensamiento es fluctuante, incierto, fugaz, sucesivo y compuesto; y si sacáramos esas circunstancias, aniquilaríamos su esencia"²⁴⁴ y luego continua diciendo: "¿Qué es el alma de un hombre? Un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos e ideas; unidas verdaderamente en un solo yo o persona, pero distintas, sin embargo, unas de otras. Cuando razona, las ideas que constituyen las partes de su discurso se organizan de un cierto modo o en un cierto orden, que no se mantiene entero ni por un momento, sino que da lugar inmediatamente a otra organización. Nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevas afecciones, nuevos sentimientos hacen

²⁴² Recordemos que las *Investigaciones sobre el Entendimiento Humano*, desarrollan de un modo más ordenado más escolar (simplificado), los temas fundamentales del *Tratado*.

²⁴³ Cf. J. McIntyre "Hume's Underground Self", en S. Tweyman (ed.) 1995, *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 718-729.

²⁴⁴ Hume, *Historia Natural de la Religión; Diálogos sobre la religión Natural*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p. 127

cambiar continuamente el escenario de la mente, y producen en ella la variedad más grande y la más rápida sucesión que se pueda imaginar”²⁴⁵

4.4 Las interpretaciones críticas sobre el tema

A lo largo de la lectura del libro I del *Tratado* puede percibirse que algunos temas de reflexión nunca se muestran exhaustivamente resueltos. Nuestro filósofo, cuando nos presenta una cuestión, nos lleva a pensar que sus ideas no son dogmáticas ni definitivas; la pregunta sigue flotando y mueve a pensar a aquellos que nos sumergimos en sus textos. Si bien creemos que de eso se trata la filosofía, lo que sucede particularmente en el caso de Hume, es que en algunas ocasiones pone en duda incluso sus propias afirmaciones, llegando de este modo a tocar los límites del escepticismo. Debemos reconocer (si nos dejamos guiar por sus comentarios reflejados en el *Apéndice*) que esta actitud está ejemplificada claramente en el análisis de la identidad personal, como afirma McIntyre al respecto: “es raro encontrar a un filósofo que acepte esos cargos contra sí mismo”.²⁴⁶

Por las razones arriba expuestas, mencionaremos las reflexiones de algunos críticos que han pensado a partir de las dudas humeanas e intentaremos responder a algunas de sus observaciones.

a- David Pears: el olvido del cuerpo

David Pears²⁴⁷ advierte, con razón, que las discusiones modernas sobre la identidad se centran en la búsqueda de un criterio para identificar la mismidad de la persona a lo largo del tiempo. Un yo momentáneo que acompañe a cada una de mis percepciones de modo permanente, puede responder en parte a esta cuestión, pero no nos dice nada acerca de la identidad a lo largo de la vida.

Una pregunta que ejemplifique esta cuestión podría ser: ¿“soy yo el padre de este niño”? o ¿“es este hombre la persona que presencié el asalto?” Es evidente que durante el tramo de tiempo en el que se mantiene nuestra pregunta necesitamos una referencia,

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 129

²⁴⁶ Cf. Mc Intyre, J, “*Is Hume’s Self Consistent?*” en *Mc Gill Hume Studies*, Edited by David Fate Norton, Nicholas Capaldi and Wade L. Robison, Austin Hill Press, Inc San Diego, 1979. p.78.

²⁴⁷ Cf. D. Pears, *Op. Cit.* cap 8 y *Op. cit* cap. 9 “*Personal Identity: Hume’s Solution and his Later Recantation*”.p.120-151.

tanto al principio como al final. Para reconocer si tal persona fue testigo de un asalto, necesitamos al menos encontrar sus huellas, así como para conocer la relación de paternidad entre dos personas, necesitamos alguna verificación física. En síntesis, es necesario referirse a un cuerpo, sin embargo Hume presta escasa atención a este último y como consecuencia subestima la importancia de la identidad de una persona a través del tiempo. Su preocupación, en cambio, se centra en la unidad psicológica (imperfecta) de la persona.

Suponer una impresión del yo (como pretende cierto empirismo ingenuo²⁴⁸) es tan absurdo como suponer una impresión del cuerpo. Hume califica a sus oponentes de absurdos, pero no dice cómo solucionar su propia crítica. Por eso soluciona el problema (de modo acrítico) transfiriendo el estudio de la identidad de los objetos materiales al yo; pero, al advertir su falla llega su posible retractación.

Pears cree que un sistema basado en la memoria (como el de Hume) siempre necesita de algo que sustente la identidad; por ejemplo: en ocasiones debo retornar al lugar donde creí haber puesto algo que buscaba. Inclusive cuando el recuerdo es exclusivamente mental (como pensar alguna idea determinada) la exactitud de la memoria requiere que la mente que recuerda sea una continuación auténtica de la mente que tuvo el pensamiento, pero ¿cómo se podría establecer esto sin referencia al cerebro?

Hume no reconoce que para que una persona recuerde una percepción pasada, es necesario que haya sido esa persona la que tuvo dicha experiencia, sino que sostiene que la memoria es un modo impersonal de obtener información, entonces, ¿cómo sé que dicho acto me pertenece? ¿Cómo se integra la vida mental de una sola persona? ¿Cómo se distingue mi identidad de otras identidades? Además, ¿cuál es el criterio que va a utilizar para distinguir entre un recuerdo verdadero del que no lo es? No olvidemos que él mismo sostuvo que la memoria podría confundir un recuerdo verídico con uno falso, entonces, ¿no estaría otorgando a la misma una confianza desmedida?

Por otra parte, sin considerar al cuerpo, ¿cómo podemos distinguir la memoria de la fantasía? La fantasía es libre pero la memoria está atada a ciertas pautas de comportamiento que necesitan lo corporal.

²⁴⁸ Véanse las alusiones de Pears acerca del empirismo ingenuo, en la Segunda Parte de este trabajo, punto 2. *La respuesta humeana*, p 59.

El olvido del cuerpo redundaría en un relato “débil” acerca de la identidad personal porque las personas son mente y cuerpo. Sucede lo mismo con sus adversarios, la única diferencia está en que estos últimos están satisfechos con postular un Yo sustancial; en cambio Hume se opone a ese yo, aunque en su lugar otorgue una versión empirista muy pobre del mismo, por perder de vista el objeto de pertenencia de esa identidad personal.

Respondiendo a las observaciones de Pears, sostenemos que no es tan fácil admitir que la retractación humeana sea por causa del olvido del cuerpo. Es cierto que no hace una mención explícita al mismo en su desarrollo de la teoría de la identidad personal, pero Hume no desconoce el cuerpo, sino más bien lo supone en todo momento en sus reflexiones. Del mismo modo que cree en la existencia de los objetos del mundo exterior, cree en la existencia de nuestro cuerpo (aunque debemos reconocer que cuando explica el mundo exterior no lo tiene en cuenta particularmente). Al criticar la interpretación inmaterial del alma sostenía que las distintas disposiciones del cuerpo, modificaban los pensamientos y sentimientos. En los textos encontramos numerosas referencias al mismo, recordemos este otro fragmento:

“El escéptico continúa, pues, razonando y creyendo, aún cuando afirme que no puede defender su razón por la razón. En base a la primera regla deberá aceptar el principio relativo a la existencia de los cuerpos, aunque no pueda pretender sostener su veracidad por medio de ningún argumento filosófico. La naturaleza no ha dejado esto a su elección y sin duda lo ha considerado asunto de excesiva importancia como para confiarlo a nuestros razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien *preguntar qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es en vano interrogar si existen o no. Ese es un punto que debemos dar por sentado en todos nuestros razonamientos”²⁴⁹

Hume no se detiene a explicar por qué si todas las percepciones son distintas y separables deben necesariamente pertenecernos. Es probable que no lo explique porque en el campo de “mis percepciones”, es evidente, que cualquier percepción me pertenece necesariamente y no a otra persona. Las personas no se preguntan si este dolor que experimentan corporalmente, esta alegría o esta tristeza les pertenecen, sino que hay un

²⁴⁹ *Treatise* p. 187; (p. 287)

sentimiento inmediato de pertenencia tácita de las mismas. Por la misma razón supone que la identidad de cada persona es distinta de la propia.

Si bien la distinción que existe entre una percepción y otra, nos lleva a negar la identidad sustancial, no necesariamente este motivo implicaría la negación del cuerpo.

Una razón de peso para argumentar a favor de esta cuestión es que Hume es un pensador moderno y, como tal, está más preocupado por las cuestiones de la mente. En esto coincidiría con la actitud cartesiana; inclusive podríamos suponer en la distinción entre alma-cuerpo (con el consecuente olvido de este último) un cierto dualismo al estilo del pensador francés.

Margarita Costa²⁵⁰ sostiene que podríamos interpretar a Hume como un representante del dualismo mente-cuerpo, por analogía con su descripción del mecanismo de la simpatía, en la que el cuerpo es un intermediario necesario para comprender al otro. Las palabras, los gestos nos permiten formarnos una idea de la otra persona para llegar a sentir lo mismo que el otro siente. Esta idea se hace tan viva que se transforma en una impresión que me permite sentir lo que el otro experimenta. De este modo una vez más se advertiría que Hume supone el cuerpo además de la mente.²⁵¹

Finalmente, no debemos olvidar que su empresa es explicar la naturaleza humana, sus mecanismos y sus leyes. Cuando en los inicios del *Tratado*, Hume analizaba las distinciones entre impresiones e ideas, nos explicaba las sensaciones diciendo que, en primer lugar, estas llegan al alma por razones desconocidas y en segundo lugar, que su análisis debería atañer más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a los moralistas, de tal modo que no serán consideradas en su obra.²⁵²

b- Barry Stroud: los criterios insuficientes de la causalidad y la semejanza

Cuando el filósofo escocés se pregunta por la idea de identidad, advierte que el único modo en que puede explicarla es a través de las relaciones de semejanza y causa-

²⁵⁰ Cf. Costa, M. *Op.cit.* p. 55-56.

²⁵¹ Estas cuestiones que son consideradas en el Libro II del *Tratado*, nos están delineando un posible camino a seguir en nuestras investigaciones futuras.

²⁵² Cf. cita 10 del presente trabajo.

lidad que establece la imaginación. Sin embargo Barry Stroud²⁵³ entiende que ambos principios no pueden explicar por completo la identidad personal.

Explicamos anteriormente que las relaciones de semejanza nos permiten afirmar que las secuencias de percepciones semejantes recordadas pertenecen a una sola mente. Sin embargo, Barry Stroud se pregunta si la semejanza es un criterio suficiente para conducirnos a la idea de una sola mente; la semejanza en una secuencia de percepciones ¿nos lleva a afirmar que las percepciones constituyen o pertenecen a una mente? Si consideráramos, por ejemplo, un haz de percepciones compuesto por todas las percepciones actuales de la Torre Eiffel (desde una vista determinada), todas estas percepciones serían semejantes a las otras en tanto que se refieren a la misma cosa, pero no por eso podríamos concluir de ello que todas pertenecen a la misma mente; de modo que la semejanza no es por sí sola suficiente. Por supuesto que admitimos que cada uno de los miembros de ese haz pertenece a personas diferentes, de modo que podríamos afirmar que las percepciones son semejantes entre sí porque todas ellas ocurren en la memoria de una persona antes de que llegáramos a pensar en una sola mente. Entonces, la memoria sería la encargada de cumplir esta labor; pero Hume no acepta esta explicación porque estaríamos proponiendo una explicación circular. La memoria no puede ser la encargada de originar ella sola la identidad, esta no nos da la idea de una sola mente. Si sostenemos que la memoria es la que sustenta la identidad personal, estaríamos presuponiendo lo que intentamos justificar.

Stroud sostiene, por otra parte, que tampoco podría solucionar este problema la causalidad, porque aún cuando una cadena causal ligara las percepciones en nuestras mentes de una forma tal que no podría observarse en el haz formado por la mera semejanza, no queda claro que ello fuese suficiente para llevarnos a pensar que aquellas constituyan una sola mente. Podríamos suponer cierta regularidad entre las cadenas causales, por ejemplo: siempre que aparece *A* ocurre *B* y luego *C*, entonces entre las percepciones *ABC*, que pertenecen a la misma clase, tendría lugar una cadena causal; pero también podemos suponer que esa misma cadena causal tuviera lugar de tal modo que *A* ocurriera en mi mente, *B* en la del lector y *C* en la de un tercero, de modo que no podríamos pensar que estas cadenas estén enlazadas dentro de la historia de una perso-

²⁵³ Barry Stroud, Cf. *Op. Cit.* p. 177-181.

na, sino que tendríamos una causalidad transpersonal. Si bien esta extraña observación es un caso hipotético, puesto que el mismo Stroud reconoce que estas circunstancias no suceden de este modo, él considera que es una manera posible de refutar la explicación humeana. Incluso sostiene que para que se constituya una sola mente, cada percepción debería constituir la cadena causal de tal modo que la percepción de dicha cadena fuera efecto de la anterior y esta de la posterior. Deberían pertenecer a una clase de percepciones cuyos miembros estuvieran constantemente unidos con miembros de las clases de percepciones a la que perteneciera su predecesor inmediato y su sucesor inmediato. De esta manera, cualquier tramo de la experiencia *ABCDEFGHIJKL* tendría que estar constituido de tal modo que, por ejemplo, *H* fuera causado por *G* o por todas las percepciones anteriores incluyendo *G*. Según la explicación de Hume, solamente cuando existiese una conjunción constante de *G* (o de la de *ABCDEFG*) y percepciones de la índole de *H*, habría causalidad entre ellas, es decir, se necesitaría una serie de impresiones que enlace todas las percepciones causalmente, de modo “horizontal”. Sin embargo, en nuestra mente no existen este tipo de regularidades porque si no, nuestras vidas carecerían de lo novedoso. Tenemos nuevas experiencias que no necesariamente se conectan con toda la cadena causal previa; entonces, la novedad y la falta de uniformidad hace que sea muy difícil poder explicar causalmente la identidad de un yo que perdura en el tiempo.

Si bien reconocemos la agudeza de las observaciones previamente enunciadas, consideramos que las mismas podrían ser, en parte respondidas, siguiendo los textos de nuestro pensador

Con respecto a la semejanza, sostuvimos que David Hume recurre a esta relación para justificar las razones por las que la memoria no puede por sí misma ser la fuente de identidad. Adjudicar a la memoria la constitución de la identidad, implicaría enrolarse en la explicación de Locke, de la que es claro que nuestro pensador desea alejarse.

Barry Stroud pregunta: ¿a quién pertenecen estas percepciones semejantes? En la respuesta a Pears hemos afirmado que la única solución posible a esa observación es sostener que Hume supone el cuerpo, de modo tal que esa suposición implica que todas las percepciones semejantes hacen que sean recordadas como pertenecientes a una determinada identidad personal. En el campo de “mis percepciones”, es evidente para este

filósofo que cualquier percepción semejante me pertenece necesariamente y no a otra persona. Aunque las demás identidades pudieran percibir las mismas percepciones en el mismo momento, hay un sentimiento inmediato de pertenencia que implicaría la relación a un cuerpo y que inmediatamente nos haría advertir que la identidad de cada persona es distinta de la propia. Por ejemplo, el gozo estético que me produce escuchar en este momento el segundo movimiento de la séptima sinfonía de Beethoven es semejante a aquel que tuve cada vez que escuché dicho movimiento, y semejante al gozo que están sintiendo en este momento las personas que están escuchando el concierto en el teatro, pero eso no me llevaría a sostener que este haz que constituye mi yo con estas percepciones semejantes pasadas y presentes, no podría distinguirse del haz de percepciones de las otras personas que han experimentado o están experimentando el mismo gozo en este momento en la sala.²⁵⁴

Si bien comprendemos que la relación de semejanza por sí misma no alcanza para explicar la identidad, sostenemos (de acuerdo a lo enunciado previamente en nuestro trabajo) que la misma cumple una función fundamental en su producción, que debe complementarse con la causalidad.

Nuestra respuesta anterior, podría aplicarse también a la primera crítica que Stroud realiza al argumento causal. Pero, en primer lugar, debemos admitir que para que un haz de percepciones pudiera causar un efecto en otro haz de percepciones, cada uno de esos dos haces supondrían previamente una identidad, si no, sería imposible. El hecho de suponer previamente mi identidad, implica que creemos que ese haz nos pertenece y no le pertenece a otra persona. Si, por ejemplo, cuando el director de una orquesta levanta la batuta (*A*), el músico comienza a ejecutar (*B*) y el espectador a disfrutar de la melodía (*C*), esa cadena de causas y efectos que se dan de modo permanente durante la ejecución de la obra musical, implican una causalidad transpersonal que supone la existencia de distintas identidades (identidades que a la vez suponen un cuerpo).

Con respecto a la observación que hace Stroud sobre la necesidad de una sola cadena causal pensada en un sentido “horizontalmente” obligatorio, podemos responder

²⁵⁴ Contestamos aquí al ejemplo (un tanto extremo) sobre la torre Eiffel que menciona Stroud. Entendemos que su observación está fundamentada en un análisis lógico del problema.

que para que haya identidad, no se necesita un continuidad constante y uniforme de percepciones causalmente conectadas (al menos no creemos que Hume piense que ese sea el único modo posible). La identidad personal no requiere necesariamente de relaciones causales causadas de modo inmediatamente directo, sino que también podemos vincular de modo indirecto hechos que nos han sucedido a lo largo de nuestra vida, trayéndolos a la conciencia con nuestra memoria. Recordemos este fragmento: "...la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias, vinculadas entre sí por la relación de causa y efecto, que se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones dan origen a ideas correspondientes y estas a su vez producen nuevas impresiones. Un pensamiento aleja a otro y arrastra tras de sí un tercero, por el cual es a su vez expulsado. En este sentido no se me ocurre nada más apropiado que comparar el alma con una república o estado cuyos miembros están unidos por los vínculos recíprocos del gobierno y la subordinación, y dan origen a otras personas que a su vez expanden esa misma república por el cambio incesante de sus partes."²⁵⁵

c- Penelhum: una interpretación distinta de la identidad

Penelhum,²⁵⁶ del mismo modo que los anteriores críticos, plantea en primer lugar que el análisis humeano olvida el cuerpo. Afirma que Hume responde de qué manera le atribuimos identidad a las mentes y no a las personas, porque al responder a la primera cuestión, restringe la discusión de la identidad personal considerablemente y por lo tanto nos obligan a ignorar que el modo más común de solucionar los problemas prácticos de identificación es examinar el aspecto físico de la gente.²⁵⁷

Por otro lado realiza una interpretación del concepto de identidad que se distingue del concepto de identidad humeano. Para este crítico, Hume afirma que es imposible que una cosa compuesta por diversas partes, posea identidad. Esta confusión se centra básicamente en este pasaje: "Tenemos una idea distinta de un objeto invariable e ininterrumpido a través de una supuesta variación temporal y a esta idea le damos el nombre

²⁵⁵ *Treatise*, p. 261; (p 376)

²⁵⁶ Penelhum, T., (1955) "*Hume's on Personal Identity*" en S. Tweyman (ed.) (1995), David Hume. *Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 641- 655.

²⁵⁷ Cf *Ibidem*. p. 645.

de *identidad* o *mismidad*. Tenemos también una idea distinta de diversos objetos diferentes que existen en sucesión y están conectados por una estrecha relación, lo que estrictamente considerado nos proporciona una perfecta noción de *diversidad*, como si no hubiera ninguna clase de relación entre los objetos. Pero aún cuando estas dos ideas, la de identidad y la de objetos relacionados, sean en sí mismas distintas y aún contrarias es seguro que en nuestra manera corriente de pensar se las confunde generalmente una con otra.²⁵⁸

Del análisis de este texto se infiere que una persona que cambia permanentemente no es la misma persona, entonces sostiene Penelhum: "Un pequeño esfuerzo de la imaginación bastaría para indicar el caos que resultaría si se adoptara el diagnóstico de Hume como una fuente de prescripción y usáramos un nombre propio diferente cada vez que advirtiésemos el más mínimo cambio en nosotros (o mejor dicho en la persona distinta que seríamos minuto a minuto)."²⁵⁹ Este error requeriría una revisión completa de los conceptos y de la sintaxis de nuestro lenguaje.

Este crítico plantea la siguiente observación: una sucesión de objetos distintos llamada *ABCDEF*, podría ser incluida o agrupada en una clase llamada Φ , entonces no habría contradicción en afirmar que estos seis objetos son uno. Podríamos ubicar esa serie de objetos en una clase que los contenga: por ejemplo, una sucesión de notas, es una melodía o una sucesión de palabras, una oración. De este modo, a pesar de lo que sostiene Hume, no habría contradicción en afirmar que ciertos tipos de cosas (a pesar de ser complejas) son realmente una, es decir están compuestas por una sucesión de partes, algo así podría suceder con la identidad de las personas.

Por otro lado, Terence Penelhum, agrega que como consecuencia de lo anteriormente dicho Hume comete otro confusión error, pues no distingue claramente entre la identidad numérica y la específica. Afirma que nuestro filósofo realiza un análisis lingüístico erróneo al considerar que la ausencia de toda variación es una condición necesaria para la atribución de la identidad numérica de algún objeto. Dos cosas pueden ser la misma específicamente y ser dos cosas distintas. Pero si de ellas se dicen que son numéricamente la misma, no pueden ser dos sino solamente son una. Permanecer sin

²⁵⁸ *Treatise*, p. 253 (p. 367)

²⁵⁹ Penelhum, *Op. cit.* p. 647

cambios, es permanecer el mismo en el sentido específico, por ejemplo, ser exactamente ahora como se fue un tiempo antes. Pero uno podría ser numéricamente uno pero con cambios. Un objeto numéricamente uno podría cambiar, solamente se podría decir que un objeto que ha cambiado es numéricamente diferente cuando el objeto por definición es inmutable.

Los cambios se dan en el aspecto numérico y no en el específico. En la mayoría de los casos, las palabras que usamos para hablar de los objetos son palabras cuyos significados nos permiten continuar usándolas a pesar de los cambios.

Los cambios que puede sufrir un objeto dependen del objeto. “Una casa o una persona son cosas que admiten muchos cambios antes de que podamos decir que ha cesado de ser ese objeto. Saber lo que son esos cambios, es saber lo que significan las palabras *casa* y *persona*.”²⁶⁰

Entendemos que las observaciones arriba enunciadas se fundamentan en una concepción distinta de la identidad porque Penelhum no acepta la diferencia que Hume establece entre la identidad perfecta y la identidad imperfecta. Lo que Hume denomina identidad imperfecta es lo que Penelhum llama identidad compatible con el cambio. Entendemos que cuando este crítico habla de una identidad compatible con el cambio, se podría estar refiriendo a lo que denominamos en sentido clásico, un cambio accidental, puesto que la identidad numérica debe mantenerse en dicho cambio.

En consecuencia, de acuerdo al criterio de Penelhum en el mundo de la experiencia se puede afirmar que: “(a) ‘numéricamente el mismo’ y ‘conteniendo muchas partes’ y (b) ‘numéricamente el mismo’ y ‘cambiado’, no son pares contradictorios.”²⁶¹

Nuestra respuesta debe iniciarse haciendo algunas aclaraciones: en primer lugar, Hume no niega la distinción entre identidad numérica e identidad específica²⁶², recordemos sus ejemplos de la iglesia o el del ruido. Allí sostiene que en ocasiones no distinguimos entre estos dos tipos de identidades, como cuando al escuchar un ruido que se interrumpe y vuelve a suceder, decimos que se trata del *mismo* ruido; en otras ocasiones, cuando observamos que una iglesia que ha caído en ruinas ha sido construida nue-

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 649

²⁶¹ *Ibidem*, p. 649

²⁶² Véase en la Primera Parte de este trabajo el punto 2.2.a: *La identidad perfecta y la identidad imperfecta: la creencia en los objetos externos* pp.40-50.

vamente, consideramos que sigue siendo la *misma*. Si bien en estos casos el objeto que surge en un segundo momento aparece cuando el primero es aniquilado, sin embargo seguimos hablando de identidad.

Por otro lado, el filósofo escocés no sostiene en su *Tratado* que tengamos que darle un nuevo nombre a las identidades.²⁶³ Cuando menciona el ejemplo del río con su naturaleza en movimiento y cambiante, nos indica que nada impide que sigamos considerándolo el mismo río.²⁶⁴

Como ya desarrollamos en diversas oportunidades en este trabajo, si Hume aceptara la identidad perfecta, estaría suponiendo una unidad subyacente al modo cartesiano o un sustrato al modo aristotélico que permanezca invariable. La identidad imperfecta, es una unidad ficticia que atribuimos a la multiplicidad y al cambio.

Creemos que las argumentaciones de estos críticos indican observaciones importantes. Si bien hemos presentado en su momento algunas razones por las que Hume no está directamente interesado en la cuestión del cuerpo, debemos conceder que las escasas alusiones al mismo (especialmente en el primer libro del *Tratado*) complican la explicación de la identidad personal.

De todos modos, nos inclinamos a suponer que la razón última de su insatisfacción, es la inevitable suposición de un yo observador, una mente que (de manera latente) siente, comprende, advierte o imagina; creemos que este es el mayor obstáculo que Hume observa en su teoría.

A través de sus textos hemos observado un manifiesto interés por explicar nuestros procesos mentales y una sincera actitud para aceptar los límites de la comprensión humana. Hume es consciente que en lo referente a la identidad personal, está tocando esos límites, por eso es que abandona la cuestión. Robinson afirma que ese problema es más bien nuestro problema, no parece haber sido el suyo. Esta situación es incómoda porque nos lleva a contradicciones entre lo que queremos decir y lo que podemos decir: los humanos siempre exigimos demasiado.²⁶⁵

²⁶³ Cf. *Treatise*, p. 257-258; (p. 372)

²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 258; (p. 373)

²⁶⁵ Cf. Robinson, W., (1974) "*Hume on personal Identity*" en S. Tweyman (ed.) (1995), *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, p. 701.

CONCLUSIONES

Nos hemos propuesto en este trabajo investigar el concepto de *identidad personal* en la filosofía de David Hume; cuestión que es considerada detalladamente en el Primer Libro del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Cuarta Parte, sección VI. Nuestro filósofo sostiene allí que el estudio de nuestra naturaleza nos permite no solo comprender las ideas y creencias fundamentales de nuestras vidas sino también nos abre el camino para la comprensión de las ideas científicas.

El análisis humeano de dicha naturaleza, debe partir de lo empíricamente observable. Este filósofo, no pretende explicar la naturaleza desde un punto de vista metafísico; no está dentro de sus planes aceptar principios últimos que la fundamenten, puesto que los mismos son inaccesibles a la razón humana. Es necesario entender por qué los hombres pensamos o actuamos de tal o cual modo, pero desvinculando dichas explicaciones de todo fundamento metafísico.

En el Primer Libro del *Tratado*, Hume comienza analizando el conocimiento humano²⁶⁶. Allí afirma que las percepciones son todos los contenidos representativos de la mente, ellas pueden ser impresiones e ideas. Las impresiones son percepciones fuertes mientras que las ideas son copias débiles de las mismas

Las impresiones se dividen en impresiones de sensación y de reflexión. Las primeras, "llegan al alma por razones desconocidas y son inexplicables para la razón humana". *Estas impresiones de sensación nos otorgan los datos inmediatos de los sentidos indicándonos los contenidos primarios originales de la experiencia*. El análisis de las mismas atañe más a los anatomistas o filósofos de la naturaleza que a los moralistas. Las impresiones de reflexión (sentimientos, pasiones, emociones), corresponden más bien a la filosofía moral, están siempre precedidas (y causadas) por impresiones de la sensación, que el espíritu guarda como ideas. Cuando alguna de ellas vuelve a aparecer en el alma produce una sensación vivaz de algún sentimiento que puede ser llamado propiamente una impresión.

²⁶⁶ En los libros II y III analizará *las pasiones y la moral* respectivamente

En definitiva, todas las percepciones simples (impresiones e ideas) se combinan y forman percepciones complejas. Las impresiones pertenecen al orden de la sensibilidad, mientras que las ideas pertenecen al orden del pensamiento. Las impresiones se convierten en ideas por medio de la *memoria y la imaginación*. Hume, con su actitud antimetafísica, va a negar la posibilidad de la abstracción de esencias universales por parte de la inteligencia, de modo tal que se remite a esas dos operaciones empíricas para explicar el modo en que los hombres podemos formar nuestros pensamientos. La memoria conserva el orden y la posición en que nuestras ideas se presentan; la imaginación (además de operar como fantasía) tiene la primordial tarea de formar ideas complejas; de este modo se convierte en entendimiento. Dicha función es posible porque la imaginación está sujeta a tres leyes de asociación que son: la *semejanza*, la *contigüidad* y la *causalidad*. Este proceso nos conecta con el mundo externo, son (en palabras de Hume) el "cemento del universo".

Este filósofo compara los principios de asociación con la atracción de los cuerpos de la que habla Newton; pero estos no deben interpretarse como sólidos principios metafísicos, sino como cualidades originales e inexplicables de la naturaleza humana: una especie de "fuerza suave que prevalece".

Existe otro grupo de ideas complejas que son necesarias para el pensamiento en general y para la ciencia, surgen por una comparación arbitraria de dos ideas en la imaginación, la cual establece relaciones que Hume denomina filosóficas, porque carecen de los principios asociativos que naturalmente puedan unirlos. Su *crítica*, en el Primer Libro del *Tratado*, apuntará a este grupo de ideas, en especial a la *causalidad* y a la *identidad* de los *objetos materiales y del yo*. Hume rechazará toda fundamentación metafísica otorgada por la filosofía a las mismas, para luego proponer su interpretación alternativa

La causalidad debe ser considerada la idea más importante del sistema humeano. Esta será el sustento para poder explicar el resto de las ideas analizadas en el Libro I. Es una relación natural y filosófica; es natural porque nos sirve para conocer cuestiones de la vida diaria, como cuando asociamos el fuego al calor o la nieve al frío; pero también es una relación filosófica porque ella es necesaria para que la ciencia pueda explicar cualquier fenómeno de la naturaleza. La misma no surge a priori, ni proviene de alguna

impresión de la sensación, sino que la idea de conexión necesaria surge por medio de la repetición de experiencias semejantes. Estas generan en nosotros una costumbre (hábito) y como consecuencia, la mente se adelanta a lo que sucederá; siente (al modo de una impresión de reflexión) una conexión, originando la idea correspondiente. De este modo la imaginación aplica la causalidad al mundo.

Cuando Hume divide el conocimiento en cuestiones de hecho y relaciones entre ideas, incluye a la *identidad en las cuestiones de hecho*; es una relación (al igual que la causalidad) que se establece en la experiencia y por lo tanto nos proporciona un conocimiento contingente

Este pensador distingue entre la *identidad imperfecta y la perfecta*. Esta última no es compatible con el cambio, es decir que no se da en el mundo de la experiencia; en cambio la identidad imperfecta es compatible con el cambio y se aplica a las realidades que poseen alguna duración, por lo tanto, la misma nos permite adscribir identidad a los objetos del mundo y a nosotros mismos. *La identidad imperfecta se alcanza cuando la imaginación a través de las relaciones de semejanza y causalidad unifica una serie de impresiones distintas.*

Esta tendencia a atribuir identidad a percepciones semejantes produce por un lado, la ficción de una *existencia continuada de los objetos del mundo*, ya que esa ficción, así como la identidad, es en realidad falsa; su efecto es enmendar la discontinuidad de nuestras percepciones. Por otro, del mismo modo sucede con nuestra *identidad personal*: tendemos a dar unidad a la vastedad innumerable de pensamientos, pasiones y emociones que acompañan nuestras vidas y por ende *nuestra imaginación a través de la causalidad y de la semejanza, atribuye identidad a nuestro YO*. Pero esto es una *ficción*. Si volvemos filosóficamente (y psicológicamente) sobre nuestro propio proceso, advertimos que *el yo no es más que un haz de percepciones que se suceden unas a otras.*

David Hume realiza esta crítica porque desea alejarse de la idea clásica de sustancia de la que no se desprende el racionalismo. El yo o la mente no es una sustancia pensante que permanezca invariable, no es un supuesto de múltiples accidentes; tampoco puede aceptar la explicación empirista de sus antecesores: ellos no han podido salir de la metafísica en lo que respecta a los fundamentos últimos que explican nuestro actuar o

nuestro conocimiento. En definitiva, creemos que Hume no niega este concepto sino que lo reinterpreta a través de una explicación psicológica: *la identidad debe entenderse como un haz de múltiples percepciones distintas que se suceden unas a otras en el tiempo a las cuales la imaginación les otorga una identidad imperfecta o ficticia.*

La *memoria* nos posibilita la realización de este proceso en el tiempo, porque nos trae los recuerdos de percepciones pasadas, de modo tal que la *imaginación pueda relacionarlas por medio de la causalidad y la semejanza.* La memoria es fuente de identidad, pero no puede producirla enteramente, porque de hecho, podemos extender nuestra identidad más allá del alcance de la memoria.

En el *Apéndice del Tratado*, Hume admite insatisfacción por su teoría. Algunos críticos han propuesto interpretaciones al respecto: el olvido del cuerpo nos parece una objeción importante, pero no tan esencial como para que Hume desee renunciar a cualquier explicación posible, especialmente si consideramos que el esquema de comprensión de los pensadores modernos se mantiene dentro del dualismo mente-cuerpo.

Reconocemos, por otra parte, que su relato se empobrece al querer aplicar a la mente el mismo mecanismo empirista que a las cosas materiales. Es probable que esta opción lo limite en la riqueza de su propia explicación, pero no por ello creemos que este motivo lo podría haber conducido a renunciar a toda explicación acerca de esta cuestión.

David Hume no puede dejar de *sostener que todas las percepciones son distintas y que la mente nunca percibe una conexión real entre las mismas.* No puede renunciar a estos principios porque estaría derribando toda su epistemología. Pero ¿por qué si estos son válidos para explicar las ideas fundamentales de su sistema, no son suficientes para comprender la identidad personal? Finalmente, optar por el privilegio del escéptico se le plantea como la única alternativa posible y, de este modo, se aleja explícitamente del análisis epistemológico de la cuestión.

Nosotros sugerimos una respuesta alternativa a este distanciamiento: es probable que, sin querer admitirlo, estuviese advirtiendo que un *yo silencioso* (aunque observador activo) no deja de acompañar a nuestras múltiples percepciones. La historia de la filosofía será la encargada de continuar este camino a través de Kant, quien, desarrollará esta cuestión.

La identidad personal, por lo tanto, está considerada de dos modos distintos: en el libro I del *Tratado* Hume construye una explicación sobre la misma; en el *Apéndice* al *Tratado*, reconoce no estar satisfecho con su propia explicación. A pesar de ello, no debemos olvidar que el libro I sostiene que se analizará la identidad personal con respecto a la imaginación; pero no con respecto a las pasiones; queda entonces por considerar si en el Libro II, Hume encuentra en el yo alguna dimensión antropológica.

La identidad personal implica el complejo conocimiento de nosotros mismos como personas, de modo que el tema no debería acotarse al ámbito exclusivamente epistemológico, nuestra identidad se muestra plenamente involucrada en hechos morales, sociales e históricos. Un próximo trabajo podría indicar de qué modo su filosofía empirista respondería a esta cuestión.

La lectura analítica de sus textos nos ha llevado a reconocer el incalculable aporte humeano a la mencionada cuestión de la identidad personal e inclusive el aporte valioso de toda su filosofía; sus ideas nos mueven a la reflexión, su pensamiento nos lleva a seguir pensando.

Por último, nos resta mencionar, que el importante aporte, del que hoy somos conscientes, no siempre fue admitido del mismo modo; David Hume no fue aceptado de la mejor manera en su tiempo. La poca estima con que fueron recibidas sus obras se debe probablemente no a su modo de expresión, sino a que su filosofía se encontraba un paso más allá del pensamiento propio de los filósofos empiristas de su época.

Margarita Costa, sostiene que el problema es más de fondo que de forma: "Lo que Hume dice es difícil de comprender para la mentalidad de la época, formada en un empirismo que aceptaba dogmáticamente ciertos postulados extra-empíricos o en un racionalismo que continuaba en lo fundamental la tradición metafísica escolástica. Hume quiere llevar el empirismo a sus últimas consecuencias y forzarlo a dar cuenta de una realidad que demuestra, en sus aspectos esenciales, ser accesible a la experiencia. Para suplir este defecto no recurre a hipótesis arbitrarias sino que agota las posibilidades del conocimiento humano y descubre, como algo muy importante, los elementos subjetivos que intervienen en la formación de nuestras nociones básicas acerca de la realidad fáctica. Por eso no cae en un escepticismo radical sino que su posición puede más bien ser

calificada de “crítica”, en cuanto fija los límites de nuestras facultades de conocimiento.”²⁶⁷

²⁶⁷ Prólogo de Margarita Costa al. *Tratado de la naturaleza Humana. Ensayo para introducir el Método experimental de Razonamiento en Cuestiones Morales*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974 p. 10

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

Hume, D., *A Treatise of human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd Edition by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

_____ *Tratado de la naturaleza Humana. Ensayo para introducir el Método experimental de Razonamiento en Cuestiones Morales*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974.

_____ *An Abstract of a book lately Published Entitled a Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd edition by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.

_____ *An enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Selby-Bigge, 3rd Edition by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

_____ *Mi propia vida*. Editorial Norma, Colombia, 1992.

_____ *Historia Natural de la Religión; Diálogos sobre la religión Natural*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

Baier, A., *A Progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge 1994

Berkeley, G., *The Principles of Human Knowledge, Three dialogues between Hylas and Philonous*, edited by William Collins, Great Britain, 1977.

_____ *Principios del conocimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 2004.

Biro, John, "Hume's new science of the mind" en *The Cambridge Companion to Hume*, edited by David Fate Norton, Cambridge University Press, 33-63. 1993.

Bricke, J, "Hume on Self-Identity, Memory and Causality" en *Bicentenary Papers, Edinburgh*, edited by P.H. Morice, University Press, 167-174, 1977.

- Capaldi, N., "*The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self*", en S. Tweyman (ed.) *David Hume Critical Assesments*, London, Routledge, Vol. III, 627-640, 1995
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*. T II, FCE, Méjico, 2000
- Costa, M. "*The objective Foundation of the causal Connection*" en *International Studies in Philosophy* XII/2, 9-17, 1980
- Costa, M., *La filosofía británica de los siglos XVII y XVIII: vigencia de su problemática*, Fundec, Buenos Aires, 1995.
- Costa, M., *El empirismo coherente de Hume*, Prometeo, Buenos Aires, 2003.
- Clotet, J., "*Identidad personal y Yo moral en David Hume*", en *Telos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, III/2, 17-28, 1994.
- Descartes, R., *Oeuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1937.
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987.
- García de Oteyza, M., *La identidad personal en Hume*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1984
- García Roca, J., *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, 1981.
- Hendel, Ch. Jr., *Studies in the philosophy of David Hume*, Princeton University Press, U.S.A. 1925.
- Noxon, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Biblioteca de filosofía, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume*, MacMillan, New York, 1966.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975
- McIntyre J., "*Hume's Underground Self*", en S. Tweyman (ed.), *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 718-729, 1995.
- "*Is Hume's Self Consistent?*" en *Mc Gill Hume Studies*, edited by David Fate Norton, Nicholas Capaldi and Wade L. Robison, Austin Hill Press, San Diego, 77-99, 1979.

Macnabb, D., *David Hume, His theory of knowledge and morality*, Basil Blackwell
Oxford, 1966.

- Pears, D., *Hume's System An examination of the First Book of his Treatise*, Oxford, University Press, 1990.
- Penelhum, T., "Hume on Personal Identity" en S. Tweyman (ed.) *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 641-655, 1995.
- Penelhum, T., "Hume's Theory of the Self Revisited" en S. Tweyman (ed.) *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 657- 674, 1995.
- Pike, N., "Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense" en S. Tweyman (ed.) *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 675-686, 1995.
- Price, H., *Hume's Theory of the external world*, Oxford University Press, London, 1963 .
- Robinson, W., "Hume on personal Identity" en S. Tweyman (ed.) *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 687-703, 1995.
- Sorley, W., *Historia de la filosofía inglesa*, Losada, Buenos Aires, 1951.
- Stroud, B., *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1984.
- Swain, Corliss, G., "Being Sure of One's Self: Hume on Personal Identity" en *Hume Studies*, vol. XVII, 107-124, 1991.
- Traiger, S., "Hume on Finding an Impression of the Self" en S. Tweyman (ed.) *David Hume. Critical Assesments*, London, Routledge, vol. III, 704-717, 1995.

