



**Universidad Nacional Autónoma de México**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**LA IDENTIDAD PERSONAL EN HUME**

**TESIS PROFESIONAL**

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE**

**LICENCIADA EN FILOSOFIA**

**P R E S E N T A**

**MERCEDES GARCIA DE OTEYZA**

MEXICO, D. F.

1983



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# INDICE

	PAGINA
INTRODUCCION.....	1
PRIMERA PARTE	5
I. TEORIA DE LAS IDEAS	
1 Impresiones e ideas.....	6
2 Percepciones distintas.....	11
3 Memoria e imaginación.....	13
4 Relaciones naturales.....	15
5 Relaciones filosóficas.....	16
II. CAUSALIDAD	
1 La importancia de la causalidad.....	19
2 Las inferencias causales.....	20
3 La conjunción constante.....	25
4 El hábito y la creencia.....	31
5 La impresión de necesidad y las definiciones de "causa".....	34
III. LA IDENTIDAD DE LOS OBJETOS MATERIALES	
1 La relación de identidad y la identidad perfecta.....	39
2 La substancia.....	42
3 La creencia en la existencia del mundo externo	44
4 La identidad imperfecta y los objetos materia- les.....	50

SEGUNDA PARTE

57

IV. IDENTIDAD PERSONAL: LA TEORÍA DEL HAZ DE PERCEPCIONES

1 La identidad personal y la identidad perfecta.....	58
2 La identidad personal y los objetos materiales.....	60
3 Memoria, semejanza y causalidad.....	62
4 El haz de percepciones.....	66

V. LA RETRACTACION DE HUME Y ALGUNAS CRITICAS A SU TEORIA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

1 El Apéndice al <u>Tratado</u> y la insatisfacción de Hume con su teoría de la identidad personal.....	72
2 La crítica que afirma que Hume presupone un <u>yo</u> que es algo más que un haz de percepciones.....	75
3 Respuesta a la crítica que afirma que Hume presupone un <u>yo</u> que es algo más que un haz de percepciones.....	77
4 La crítica de Penelhum.....	80
5 Respuesta a la crítica de Penelhum.....	83
6 La crítica que afirma que las relaciones causales y de semejanza entre las percepciones no son un criterio ni suficiente ni necesario de identidad personal.....	85

7	Respuesta a la crítica que afirma que las relaciones causales y de semejanza entre las percepciones no son un criterio ni suficiente ni necesario de identidad personal.....	91
VI.	PROBLEMAS PARA LA TEORIA DE LA IDENTIDAD PERSONAL DE HUME	
1	La concepción de las percepciones distintas con una existencia independiente.....	95
2	La aparente circularidad entre las explicaciones de la causalidad y de la identidad personal, y el hecho inexplicable de que las percepciones ocurran como miembros de un haz particular.....	98
3	La presuposición de que la memoria es una manera impersonal de obtener información.....	103
4	El problema de cómo reconocer los recuerdos verídicos.....	107
5	La base causal de la memoria.....	110
	CONCLUSIONES.....	118
	NOTAS.....	124
	BIBLIOGRAFIA.....	132

## INTRODUCCION

La teoría de la identidad personal forma parte del programa de investigación acerca de la naturaleza humana que Hume se propone llevar a cabo. El estudio de la naturaleza humana trata de explicar diferentes fenómenos de la vida humana: por qué los hombres tienen ciertas ideas, piensan, actúan, sienten y perciben de la manera en que lo hacen. Esta investigación debe realizarse con un método experimental, es decir, sólo se aceptarán las conclusiones que tengan fundamento en la experiencia. Hume niega radicalmente la posibilidad de un conocimiento a priori de la realidad.

Hume está interesado en la naturaleza humana. En este sentido, quiere investigar cómo los hombres llegan a tener determinada concepción del mundo y de sí mismos. Las explicaciones para Hume son fundamentalmente genéticas. Entendemos los pensamientos, creencias, sentimientos o reacciones humanas cuando entendemos su origen. Es necesario estudiar cómo los elementos básicos de la mente (percepciones simples) y las disposiciones naturales del hombre (relaciones naturales) se combinan con la experiencia para producirlos.

Las creencias e ideas más fundamentales en la vida del hombre, como son la idea de su propio yo, o la creencia en el mundo externo y en la causalidad, son algo que dan por supuesto en la vida diaria. El papel de la ciencia del hombre es descubrir por medio de una investigación empírica cómo y por qué tenemos estas ideas y creencias.

En su investigación, Hume reduce el papel de la razón en la vida humana. Muestra que la razón no tiene ni puede tener el

papel que tradicionalmente se le ha asignado, en esto radica su escepticismo. Al buscar el fundamento racional de algunas de nuestras ideas y creencias encuentra que no tienen ninguno. Después de haber comprobado esto, procede a explicar el origen de ellas. Hay una clara división entre las dos investigaciones. En ningún momento Hume argumenta que cierta idea no está justificada racionalmente porque su origen se encuentra en determinadas disposiciones y características de la mente y de la experiencia. Las explicaciones positivas acerca del origen de nuestras ideas y creencias se exponen después de haber mostrado por un argumento negativo y escéptico que no están justificadas por la razón.

\*\*\*

La presente tesis se divide en dos partes. En la primera se exponen los elementos del sistema de Hume que son indispensables para entender su teoría de la identidad personal.

El primer capítulo trata sobre la teoría de las ideas. Esta teoría Hume la da por supuesta; nunca la cuestiona ni hace propiamente una defensa de ella. Hume asume que la teoría de las ideas nos proporciona el mejor modelo para entender la mente humana. La teoría de las ideas está presente en todo su sistema, pero como un hecho dado y no como algo abierto a discusión. Esta teoría es el punto de partida del sistema de Hume. Nos permite comprender cómo los hombres piensan, sienten y tienen determinadas creencias e ideas a partir de la experiencia y de ciertos elementos básicos y disposiciones mentales.

En el segundo capítulo se expone el análisis que ofrece

Hume de la causalidad. Hume mismo considera que su explicación de la causalidad es uno de sus aportes más importantes de la filosofía. Para Hume, la causalidad es fundamental en todos los razonamientos sobre cuestiones empíricas o de existencia. Es la única relación que nos permite hacer inferencias que van más allá de los datos in mediatos de los sentidos. Además, la causalidad tiene un papel cen tral en su teoría de la identidad personal. Las relaciones causa- les entre las percepciones (y en menor grado las de semejanza) son el criterio que nos permite decir que una serie de percepciones constituye una sola mente. Para entender la teoría de la identidad personal de Hume es entonces indispensable conocer su concepción de la causalidad.

El tercer capítulo es acerca de nuestra creencia en el mundo externo y nuestra adscripción de identidad a los objetos materiales. En este capítulo se introducen problemas conectados estrechamente con la teoría de la identidad personal de Hume. Se ana liza su concepción de la identidad y la distinción que hace entre una identidad perfecta y una identidad imperfecta. Por otra parte, las condiciones para atribuir identidad a los objetos materiales son similares a las condiciones para atribuir identidad a las personas.

La segunda parte de la tesis está dedicada a la teoría de la identidad en Hume. En el cuarto capítulo se expone con todo de talle esta teoría. Veremos cómo rechaza la idea del yo, que tradi cionalmente se tiene, como algo inmutable e ininterrumpido. Expon dremos la explicación sobre el origen de este error y finalmente el análisis alternativo que Hume propone, según el cual el yo es un haz de percepciones relacionadas entre sí.

En el quinto capítulo se plantea la insatisfacción de Hume con su propia teoría de la identidad personal que se encuentra en el Apéndice al Tratado sobre la naturaleza humana. Se analizan tres críticas importantes en contra de la teoría de la identidad personal de Hume y se hace una defensa de Hume ante cada una de ellas. Primero se expondrá la objeción que afirma que Hume se ve obligado a presuponer que existe un yo substancial que es algo más que un haz de percepciones; después veremos el rechazo de Penelhum a la concepción de la identidad en general que tiene Hume y finalmente la crítica que sostiene que los criterios de identidad personal que da Hume no son ni necesarios ni suficientes.

Finalmente, en el sexto capítulo se plantean los problemas que creemos que son los que realmente llevan a Hume a retractarse de su teoría de la identidad personal. Pues, dentro de los límites de su sistema, no hay una posible solución a ellos. Sin embargo, aunque el mismo Hume reconozca que su teoría no explica el hecho de que las personas son seres singulares con una identidad en el tiempo, nos permite entender problemas fundamentales para cualquier teoría de la identidad personal.

**PRIMERA PARTE**

## TEORIA DE LAS IDEAS

### 1 Impresiones e ideas

La teoría de las ideas representa para Hume un hecho acerca de la mente humana sobre el cual, en realidad, no se plantea dudas. La teoría está expuesta principalmente en la primera parte del primer libro del Tratado sobre la naturaleza humana. La teoría de las ideas es el punto de partida del sistema de Hume. Sin embargo, la exposición de la teoría es breve y no siempre es clara.

Hume llama "percepciones" a todos los contenidos de la mente. Tenemos una percepción siempre que ocurre algún suceso o fenómeno mental. El pensamiento y todas las actividades mentales consisten en que ocurran o se produzcan percepciones. Cuando alguien ve, oye, tiene un dolor, ama o piensa, hay una percepción en su mente.

Las percepciones se dividen en impresiones e ideas: "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que llamaré impresiones e ideas. La diferencia entre ellas consiste en el grado de fuerza y vivacidad con que afectan a la mente y penetran en nuestro pensamiento o conciencia. Podemos llamar impresiones a las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia; y bajo este nombre incluyo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones en tanto aparecen por primera vez en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de aquellas en el pensamiento

y el razonamiento. ...Creo que no será necesario emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Todo mundo percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar."<sup>1</sup> La distinción entre impresiones e ideas es equivalente a la distinción entre sentir y pensar. Hume considera innecesario explicar esta distinción porque cualquiera puede ver la diferencia entre percibir algo y pensar acerca de ello cuando no lo percibe. Sin embargo, tanto percibir como pensar consisten en que haya una percepción en la mente, en que ocurra una percepción. La distinción entre percibir o sentir y pensar debe encontrarse en alguna característica de las percepciones. Esta diferencia es el grado de fuerza y vivacidad con que aparecen en la mente. Hume no aclara qué entiende por "fuerza" y "vivacidad" de nuestras percepciones. Pero parece ser que podemos pensar en algo, por ejemplo en un rostro humano, con tanta "fuerza y vivacidad" como si lo estuviéramos viendo. El problema es que apelando sólo a las características de las percepciones mismas, Hume no encuentra un criterio claro y preciso que le permita distinguir a las impresiones de las ideas.

Hay otra distinción entre las percepciones. Tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples o complejas: "Las percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son contrarias a éstas y en ellas pueden distinguirse partes."<sup>2</sup> Hume da como ejemplo de una percepción compleja a la percepción de una manzana en la que percibimos un olor, un sabor y un color particulares que, aunque unidos en la manzana, podemos distinguir. De acuerdo con este ejemplo, parecería que la manzana es una percepción compleja, y el olor, el

sabor y el color que tiene son percepciones simples. Pero Hume no da tampoco un criterio preciso que nos permita reconocer a una percepción simple. En este ejemplo sólo dice que podemos distinguir en la manzana un olor, un color y un sabor particulares. Más adelante dice que los colores son impresiones simples.<sup>3</sup> Pero un color, el rojo particular de la manzana, por ejemplo, podría verse como una percepción compleja en la que se distinguen una intensidad y un tono particulares.

En general hay una gran semejanza entre una idea compleja y una impresión compleja correspondiente. Podemos tener la idea de Chartres vista desde la torre más alta de la catedral que sea semejante a la impresión que alguna vez tuvimos de ella. Pero, también podemos tener una idea de la Nueva Jerusalem aun cuando nunca hayamos tenido una impresión de ella. El caso de las percepciones simples es diferente: a cada idea simple corresponde una impresión simple a la que es semejante y viceversa, a cada impresión simple corresponde una idea simple. Hume considera que puede establecer esto a partir de la experiencia en donde no encuentra ningún contraejemplo. Además, si por algún defecto físico alguien no puede tener determinadas impresiones, tampoco puede tener las ideas correspondientes.

De la conjunción constante entre impresiones e ideas semejantes Hume concluye que hay una conexión importante entre ellas. Esta conjunción constante, que vemos repetida innumerables veces, no puede deberse a una casualidad sino que muestra una dependencia entre impresiones e ideas. Para saber en qué dirección se da la dependencia basta observar que las impresiones siempre anteceden a

las ideas correspondientes. De aquí Hume concluye que todas las impresiones simples son la causa de todas las ideas simples.

Las impresiones pueden ser de sensación o de reflexión. Como hemos visto, la distinción entre impresiones e ideas es la distinción entre percibir y pensar. De acuerdo con esto, podemos decir que las impresiones de sensación son los datos inmediatos de los sentidos. La mente originalmente no contiene ninguna percepción, todos sus contenidos provienen de los sentidos. Sin embargo, no podemos saber qué es lo que produce a las impresiones de sensación. No sabemos de dónde proviene la información que obtenemos por los sentidos: "En cuanto a las impresiones que derivan de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, absolutamente inexplicable para la razón humana, y siempre será imposible determinar con certeza, si surgen inmediatamente del objeto, o son producidas por el poder creativo de la mente, o derivan del Autor de nuestro ser."<sup>4</sup> Hume deja abierta la posibilidad de que Dios o alguna otra cosa sea la causa de nuestras impresiones de sensación. Pero esto debe entenderse en el sentido de que acepta la posibilidad de que Dios cause las impresiones "que derivan de los sentidos", es decir, de que nos haga sentir lo que percibimos por los sentidos. Así, aun en este caso, niega la existencia de ideas que podemos obtener independientemente de la experiencia.

Las impresiones de reflexión son posteriores a las de sensación y derivan de ellas. Entre las impresiones de reflexión Hume incluye a las pasiones y a algunas de las impresiones que dan origen a ciertas creencias empíricas que son respuestas de la mente a la experiencia de los sentidos. La explicación de lo que son las

impresiones de reflexión y de su origen es: "Una impresión afecta primero nuestros sentidos y nos hace experimentar calor o frío, sed o hambre, o algún tipo de placer o dolor. La mente copia esta impresión que permanece cuando la impresión ha desaparecido; y a esta copia la llamamos idea. Cuando esta idea de placer o dolor vuelve a presentarse en el alma, produce una nueva impresión de deseo y aversión, esperanza y miedo, que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión, porque derivan de ella. Estas, a su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas; que tal vez dan lugar a otras impresiones e ideas; de modo que las impresiones de reflexión anteceden a sus ideas correspondientes, pero son posteriores a las de sensación, de las que derivan."<sup>5</sup>

De todo esto se sigue que tanto las ideas simples y complejas como las impresiones de reflexión derivan de impresiones de sensación, es decir, todos los contenidos de la mente derivan de los datos inmediatos de los sentidos. Al analizar nuestros pensamientos o ideas, por muy complejos que sean, vemos que siempre se resuelven o reducen a ideas simples que han sido anteceditas por una impresión de sensación simple.

La teoría de las ideas de Hume es una teoría genética. Para entender la mente humana y por qué pensamos como lo hacemos debemos de descubrir los orígenes de la manera en que pensamos. Para Hume el pensamiento y los fenómenos mentales en general se reducen a la ocurrencia o aparición en la mente de percepciones. Por lo tanto, el estudio de la mente humana debe ocuparse de cómo llegan esas percepciones a la mente. Llegan ahí como resultado de ha-

ber tenido ciertas impresiones de sensación: "Es imposible razonar correctamente sin comprender perfectamente la idea sobre la cual razonamos, y es imposible comprender perfectamente una idea sin rastrear su origen y examinar la impresión primaria de la que surge."<sup>6</sup>

Hume afirma al exponer su teoría de las ideas, que si alguien no está de acuerdo con ella debe mostrar una idea que no esté precedida por impresiones de sensación simples. Plantear esta posibilidad presenta a la teoría de las ideas como una verdad a la que hemos llegado por la experiencia, que puede ser refutada por algún contraejemplo. Sin embargo, cuando Hume considera que ha descrito y establecido correctamente los orígenes de la manera en que pensamos, utiliza a su teoría como un criterio para decidir cuándo podemos decir legítimamente que tenemos una idea de algo. Así, por ejemplo, en realidad no tenemos una idea de substancia en el sentido tradicional ya que no hay ninguna impresión de la que derive: "Es seguro que realmente no tenemos tal idea. ¿Pues, de dónde se derivaría? ¿Surge de una impresión de sensación o de reflexión? ...Si no puedes señalar ninguna impresión semejante, puedes estar seguro de que estás equivocado cuando te imaginas que tienes semejante idea."<sup>7</sup>

## 2 Percepciones distintas

Hume afirma en algunas partes del Tratado<sup>8</sup> que las percepciones dependen de quien las percibe, su existencia y características dependen de su perceptor. Afirmar que nuestras percepciones pueden tener una existencia independiente de quien las percibe

se opone a la experiencia. Para probar esto Hume propone experimentos como los siguientes: si alguien se aprieta un dedo con un ojo percibirá a los objetos como si fueran dobles y se movieran; si se acerca o aleja a un objeto éste disminuye o aumenta de tamaño; según el lugar desde el que se vea un objeto su color puede cambiar. Las percepciones cambian de acuerdo con la situación o estado en que son percibidas. Así, a primera vista parece que la aparición de una percepción en la mente y su existencia son exactamente lo mismo, y parece contradictorio suponer que hay percepciones que tienen una existencia independiente de la mente en la que aparecen. Sin embargo, Hume considera que para aclarar completamente esta cuestión es necesario tomar en cuenta los siguientes dos principios:

(1) Todo lo que la mente puede concebir o imaginar claramente puede existir tal y como es concebido. No hay nada que la mente imagine que sea absolutamente imposible. Lo que la mente concibe claramente no puede implicar ninguna contradicción ni puede probarse que es falso por un argumento demostrativo o a priori.<sup>9</sup>

(2) Todos los objetos que son diferentes son distinguibles y todos los objetos que son distinguibles pueden ser separados por el pensamiento o la imaginación. Y, a la inversa, todos los objetos que el pensamiento o la imaginación pueden separar son distinguibles y si son distinguibles son diferentes.<sup>10</sup>

El primer principio es condición necesaria del segundo pues, si la imaginación puede separar dos objetos distinguibles, entonces la mente puede imaginar o concebir la existencia separada de ambos sin que esto implique una contradicción y sin que se pueda

probar que es falso por un argumento demostrativo. Aclararemos estos principios y veremos los problemas que presentan en el próximo capítulo.

Estos dos principios, cuya importancia en el sistema de Hume es evidente,<sup>11</sup> le conducen a una concepción muy particular sobre las percepciones: "Todo lo que se concibe claramente puede existir de esa misma manera. Este es un principio que ya ha sido admitido. Además, todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible puede separarse por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión de ambos es, que puesto que todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y de todo lo demás en el universo, también son distintas y separables, y puede considerarse que existen separadamente, y pueden existir separadamente, y no necesitan de nada que sostenga su existencia."<sup>12</sup> En los siguientes capítulos veremos los problemas de esta concepción de las percepciones, así como su relación y consecuencias para una teoría de la identidad personal.

### 3 Memoria e imaginación

Hay dos facultades por las que reproducimos impresiones o ideas que ya han ocurrido en la mente: la memoria y la imaginación. La memoria preserva la forma original en que los objetos o sensaciones que reproducimos fueron percibidos. Cuando la memoria reproduce con alteraciones lo que se está recordando hay un defecto o imperfección en dicha facultad. Las percepciones de la memoria están en un nivel muy semejante al de los datos inmediatos

de los sentidos, en tanto fuentes del conocimiento sirven como base para hacer inferencias causales. La imaginación, a diferencia de la memoria, no está limitada a reproducir en la misma forma y orden nuestras percepciones, tiene gran libertad para cambiarlas. Sin embargo, esta libertad se limita a intercalar, aumentar, disminuir o componer los materiales que nos proporciona la experiencia.

Aunque la memoria es diferente de la imaginación porque preserva el orden y la posición original de las percepciones, mientras que la imaginación puede cambiarlas, esta diferencia no es suficiente para distinguir el funcionamiento de una y la otra. Esto es así, afirma Hume, porque es imposible recurrir a las impresiones pasadas para compararlas con las ideas actuales y verificar si su forma, orden o posición son los mismos. El criterio fundamental para distinguir una idea de la imaginación de una de la memoria es la superior fuerza y vivacidad con que la memoria reproduce las percepciones.

Hume reconoce que una idea de la memoria puede ir perdiendo fuerza y vivacidad hasta confundirse con una de la imaginación y que una idea de la imaginación puede tener tal fuerza y vivacidad que puede parecer una idea de la memoria. Pero, de cualquier manera considerar que el criterio definitivo para distinguir una idea de la memoria de una de la imaginación es su fuerza y vivacidad es inaceptable. Es fácil pensar en ejemplos que nos muestren lo contrario. Supongamos que una mujer de cincuenta años lee un diario que escribió a los nueve años y que lee también una novela escrita hace un siglo. Las percepciones con las que reproduce los sucesos narrados en la novela pueden muchas veces tener mayor fuerza y vivacidad que las percepciones con las que reproduce los sucesos

de su infancia. Este no es un ejemplo aislado, pueden encontrarse innumerables casos en los que las percepciones de la imaginación tienen igual o mayor fuerza y vivacidad que las de la memoria.

#### 4 Relaciones naturales

Ya que todas las percepciones pueden separarse y la imaginación puede combinarlas libremente, parecería que las operaciones de la imaginación son caóticas y que no podemos dar cuenta de ellas. Pero, existen en todos los hombres ciertas características o disposiciones a las que Hume llama "relaciones naturales", que, en cierta medida, uniforman y regularizan las operaciones de la imaginación.

Las relaciones naturales son: semejanza, contigüidad y causalidad. Dos objetos están unidos por una relación natural no sólo cuando son inmediatamente semejantes, contiguos o guardan la relación de causa y efecto, sino también cuando hay entre ellos un tercer objeto que está relacionado por alguna relación natural con ambos. Por otra parte, para que puedan activarse estas disposiciones mentales, es necesario que sean estimuladas por impresiones de sensación.

Sería imposible que las mismas ideas simples formaran regularmente las mismas ideas complejas, como sucede, si no hubiera ciertos principios de asociación entre ellas, por medio de las cuales una idea naturalmente introduce a la otra. Detrás del aparente desorden con que nuestras percepciones se suceden hay una "suave fuerza" que conduce a la mente de una determinada percepción a

otra. Las relaciones naturales permiten explicar los fenómenos mentales explicando cómo y por qué llegamos a tener ciertas ideas. Nos llevan a manipular, organizar y hasta confundir a las percepciones que tenemos. La teoría de Hume se centra más en estas operaciones y en sus efectos que en las percepciones que constituyen a la mente. Las relaciones naturales son, "...los únicos lazos entre nuestros pensamientos; para nosotros son realmente el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, depender de ellas."<sup>13</sup> Las relaciones naturales son características o disposiciones que tienen todos los hombres, pero sus causas son totalmente desconocidas.

Las relaciones naturales no son causas ni únicas ni infalibles de unión entre las percepciones. No son causas infalibles porque uno puede fijar su atención en un objeto sin ir más allá de él, sin que la idea o impresión introduzca a otra. Tampoco son las causas únicas porque el pensamiento tiene un movimiento irregular y puede pasar de una percepción a otra sin ningún orden. Pero, a pesar de la debilidad e irregularidad de las relaciones naturales, son los únicos principios por los que asociamos percepciones naturalmente y que dan cierta regularidad al pensamiento.

## 5 Relaciones filosóficas

Además de las relaciones naturales, Hume afirma que existen lo que llama "relaciones filosóficas". Con ellas podemos comparar voluntariamente cualesquiera dos objetos. En estas comparaciones, la mente no está impulsada por una fuerza natural de aso-

ciación a pasar de una percepción a otra, lo hace sólo porque ha escogido hacer cierta comparación. Las relaciones filosóficas son siete: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y de espacio, proporción en cantidad o número, grados en cualidad, contrariedad y causalidad. Estas relaciones se dividen en cuestiones de hecho y relaciones de ideas.

Las cuestiones de hecho son: identidad, relaciones de tiempo y espacio y causalidad. Las cuestiones de hecho las conocemos por medio de la experiencia y sólo nos proporcionan verdades contingentes. Estas relaciones pueden cambiar sin que haya ningún cambio en los objetos que estamos relacionando. Las cuestiones de hecho se caracterizan porque, "El contrario de toda cuestión de hecho es siempre posible, porque nunca puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera ajustable a la realidad. Que el sol no saldrá mañana no es una proposición menos inteligible, ni implica mayor contradicción que que saldrá."<sup>14</sup>

Las relaciones que dependen sólo de la comparación de ideas son: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad y número. Estas relaciones son las que nos proporcionan un conocimiento necesario. Con las relaciones de ideas podemos conocer verdades que descubrimos por un proceso inductivo, pero que, una vez que las hemos aprehendido, vemos que son necesariamente verdaderas. Podemos decir que son independientes de la experiencia porque su validez no depende de una verificación empírica. Aquí se incluyen todas las proposiciones analíticas que, "...pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, inde

pendientemente de lo que existe en cualquier parte del universo."<sup>15</sup>

De las relaciones filosóficas que dependen sólo de la relación de ideas, tres son descubribles a primera vista y las conocemos por intuición: semejanza, contrariedad y grados en calidad. Con estas tres relaciones una vez que hemos aprendido verdades como "el negro no es blanco", no podemos hacer mucho más con ellas, no podemos unir las para formar demostraciones con altos grados de complejidad. Sólo la relación restante, las proporciones de cantidad o número, que también puede conocerse a veces intuitivamente, puede conocerse por argumentos demostrativos. Esta es la única relación que admite argumentos enteros que son analíticamente válidos y que nos llevan a conclusiones que, puesto que no son obviamente necesarias, pueden contar como un conocimiento necesario y no trivial.

## II

## CAUSALIDAD

## 1 La importancia de la causalidad

Hume considera que la causalidad es la más importante de las relaciones naturales. Ni la semejanza ni la contigüidad nos llevan a ninguna creencia más allá de las que ya están contenidas en el dominio de la memoria o los sentidos. La causalidad, en cambio, permite hacer inferencias de un objeto a otro que van más allá de las impresiones sensoriales y de la memoria. La causalidad es la base de todos los razonamientos sobre cuestiones de hecho: "Todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Sólo por medio de esa relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos."<sup>1</sup> Hume llama "razonamientos probables" a los razonamientos fundados en la relación de causalidad.

La causalidad está compuesta por tres relaciones: contigüidad, prioridad y conexión necesaria. Dos objetos relacionados causalmente son contiguos. Esto no significa que sean inmediatamente contiguos; puede haber una cadena causal entre la causa A y el efecto Z que no son inmediatamente contiguos. En cuanto a la prioridad, Hume afirma que la causa debe preceder al efecto. Sin embargo, Hume mismo no da mucha importancia ni a la contigüidad ni a la prioridad y afirma que dos objetos pueden satisfacer ambas relaciones sin ser considerados causa y efecto.<sup>2</sup>

La relación más importante entre dos objetos relacionados causalmente es la conexión necesaria. Esta relación distingue las secuencias causales de las no causales, marca la diferencia entre una coincidencia y un caso genuino de causalidad. Esta relación es la que presenta más problemas. Uno de ellos es que no tenemos una impresión de sensación de la conexión necesaria entre dos objetos: "En todos los casos particulares de operaciones de cuerpos o mentes no hay nada que produzca ninguna impresión, ni por consecuencia, que sugiera una idea, de poder o conexión necesaria."<sup>3</sup>

Como Hume no encuentra ninguna impresión de sensación de la que derive la idea de necesidad abandona por el momento la búsqueda directa de ella. Lo que intenta entonces es encontrar antes qué es lo que nos lleva a hacer inferencias causales.

## 2 Las inferencias causales

Las preguntas que Hume explica con más detenimiento son acerca de cómo y por qué hacemos inferencias causales. Estas preguntas son:

- (1) ¿Por qué consideramos necesario que todo aquello cuya existencia tiene un principio debe también tener una causa?
- (2) ¿Por qué concluimos que determinadas causas particulares tienen determinados efectos particulares y cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos de unos a otros?

Parece plausible afirmar que nadie puede entender que algo suceda o empiece a existir sin pensar que tuvo una causa. De acuerdo con esto, saber o creer que algo empezó a existir impli

ca creer que tuvo una causa. Sin embargo, la proposición "todo aquello cuya existencia tiene un principio debe tener una causa" no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. Para que fuera intuitivamente cierta deberíamos poder descubrirla por alguna de las relaciones filosóficas clasificadas como relaciones de ideas que nos permiten tener un conocimiento intuitivo: semejanza, proporciones de cantidad y número, grados de cualidad y contrariedad. Sin embargo, la proposición que estamos considerando no es descubrible por ninguna de estas relaciones.

Esta proposición tampoco es demostrativamente cierta. Si lo fuera, sería imposible que algo empezara a existir sin tener una causa. Pero, la idea de que algo ha empezado a existir es diferente de la idea de la causa de aquello que empieza a existir. Podemos concebir un objeto que empieza a existir sin tener que concebir la idea de la causa de su existencia. Lo que la mente concibe claramente no puede implicar ninguna contradicción ni puede probarse que es falso por un argumento demostrativo (o basado sólo en relaciones de ideas). Por lo tanto, la máxima de que todo lo que tiene un principio debe tener una causa de existencia no es demostrativamente cierta.

Este argumento es muy importante para Hume. Es el mismo argumento que usa para afirmar que las percepciones tienen una existencia distinta y para hacer la distinción entre las relaciones clasificadas como relaciones de ideas y cuestiones de hecho. También, como veremos, lo utiliza en otros puntos de su análisis de la causalidad. Pero este argumento, cuyas premisas son los principios que vimos en la página 13, no es claro. Veamos lo que a este respecto dice Stroud.<sup>4</sup>

Hume piensa que la idea de algo que empieza a existir es distinta de la idea de la causa de su existencia. Ahora bien, ¿qué es que dos ideas sean distintas? Una posibilidad es que dos ideas son distintas cuando pueden separarse sin ninguna contradicción. Si es esto lo que quiere decir Hume, entonces no hay argumentos para concluir que es posible que algo empiece a existir sin tener una causa de existencia. Parece que Hume está argumentando a favor de esta conclusión partiendo de la distinción de dos ideas; pero si la prueba de que dos ideas son distintas es que pueden separarse sin contradicción, sólo está afirmando que la negación de la máxima causal no es contradictoria.

Si Hume se basa directamente en la ausencia de contradicción como una prueba de posibilidad, surge la pregunta ¿qué es una contradicción? Si una contradicción es una proposición que no es posible que sea verdadera, entonces el argumento se reduce a afirmar la posibilidad de que algo empiece a existir sin una causa. ¿Pero qué fundamento tiene Hume para afirmar esto? Hume dice que "A empezó a existir sin una causa" no es contradictorio sobre la base de que es posible pensar que algo exista sin una causa. Pero esto es circular: precisamente está tratando de establecer que es posible que algo empiece a existir sin una causa.

Otra posibilidad es que una contradicción sea una proposición que es lógicamente incapaz de ser verdadera. El ejemplo de Stroud es el siguiente. Se supone que es demostrativamente cierto que todo marido tiene una mujer por lo que sería contradictorio pensar en un marido que no tuviera mujer. Pero este enunciado parece tener la forma " $(\exists x)(Fx \ \& \ -Gx)$ " y esto no es una contra-

dicción. Lo que sucede es que en realidad ésta no es la forma del enunciado. La idea de ser marido es la misma idea que tener una mujer, en eso consiste ser marido. "Hay un marido que no tiene mujer" tiene en realidad la forma " $(\exists x)((Gx \ \& \ Hx) \ \& \ \neg Gx)$ " que sí es una contradicción. Este argumento usa esencialmente las nociones de 'mismas ideas' o 'ideas distintas'. Dice que un enunciado es contradictorio si niega un principio lógico directamente o cuando un término se reemplaza por otro que se refiere a la misma idea. Las nociones de mismidad y distinción son usadas como prueba de que hay una contradicción cuando ésta había sido usada originalmente para explicar la mismidad y distinción de las ideas. En este punto Hume no tiene un argumento que no sea circular. Hume parte de la distinción de dos ideas pero nunca dice cómo reconocer esta distinción.

Puede pensarse que podemos reconocer que dos ideas son distintas por un experimento mental. Si podemos concebir a una cosa que empieza a existir sin concebir que tiene una causa, ambas ideas son distintas. Sin embargo, tampoco es la solución. Si entendemos "concebir" en un sentido psicológico como algo imaginable, entonces concebir algo que empieza a existir sin una causa no prueba que es posible. Esto, afirma Stroud, ha sido mostrado por Kneale.<sup>5</sup> El ejemplo de Kneale es el siguiente: La conjetura de Goldbach nunca ha sido probada ni refutada. Ahora bien, podemos concebir que la conjetura de Goldbach sea probada algún día. Pero también podemos concebir que sea refutada, que alguien encuentre quizá un número par que no sea la suma de dos primos. Puedo concebir que la conjetura de Goldbach sea probada y que sea refutada.

Sin embargo, la conjetura de Goldbach es verdadera o falsa y si es verdadera lo es necesariamente y si es falsa lo es necesariamente. Pero entonces, si es verdadera al concebir que sea refutada he concebido algo que es necesariamente falso y por lo tanto imposible. Si es falsa al concebir que sea probada he concebido algo que es necesariamente falso y por lo tanto imposible. Hume no tiene un argumento claro y que no sea circular para negar que todo lo que empieza a existir debe tener una causa.<sup>6</sup>

Como la opinión de que todo lo que comienza a existir debe tener una causa no es ni intuitiva, ni demostrativamente cierta, debe tener su origen en la experiencia. Pero, ¿cómo se origina este principio en la experiencia? Hume considera conveniente preguntarse antes ¿por qué concluimos que determinadas causas particulares deben tener determinados efectos particulares y por qué hacemos una inferencia de unos a otros? Tal vez la misma respuesta servirá para ambas preguntas.

Al tratar de contestar la pregunta de por qué concluimos que determinadas causas particulares deben tener determinados efectos y por qué hacemos una inferencia de uno a otro, observamos que: "No hay ningún objeto que implique la existencia de cualquier otro, si consideramos a estos objetos en sí mismos y nunca vamos más allá de las ideas que nos formamos de ellos."<sup>7</sup> Aunque hagamos el más riguroso examen del efecto, nunca encontraremos en él a su causa porque son totalmente diferentes. Para poder observar la causa en el efecto o el efecto en la causa tendría que ser imposible concebir a uno sin el otro y contradictorio pensar que la causa no produjera ese efecto particular. Esta es la razón por la que la causa

lidad, en tanto relación filosófica, está incluida en las cuestiones de heco.

Este argumento utiliza las mismas premisas que criticamos del argumento con el que Hume niega que todo lo que empieza a existir debe tener una causa. Es decir, usa acriticamente las nociones de "ideas distintas", "separabilidad", "concebible" y "contradictorio". Sin embargo, el punto de este argumento es suficientemente claro: si describimos a los objetos intrínsecamente, si los "consideramos en sí mismos", no hay ninguna conexión lógica necesaria entre ellos por muy detallada y completa que sea la descripción de ellos que hagamos. Esto puede aceptarse sin problema.

### 3 La conjunción constante

No hay una relación lógica entre la causa y el efecto, "Si razonamos a priori, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra."<sup>8</sup> Sólo basándonos en la experiencia podemos inferir la existencia de un objeto a partir de la de otro. El tipo de experiencia que nos lleva a hacer inferencias causales es el siguiente. Recordamos haber observado muchas veces un objeto que pertenece a una clase de objetos, seguido de un objeto que pertenece a otra clase de objetos. También recordamos que siempre ha habido el mismo orden de sucesión y contigüidad entre objetos que pertenecen a estas dos clases. A esta relación la llamamos "conjunción constante". Recordamos la conjunción constante entre objetos particulares que pertenecen a una clase de objetos y objetos que pertenecen a otra clase y, sin más averiguaciones, llamamos a unos

la causa y a otros el efecto, e inferimos la existencia de unos de la de los otros. Así, "Cuando descubrimos por la experiencia que todo individuo que pertenece a cualquier especie de objetos está unido constantemente con un individuo de otra clase, la aparición de cualquier nuevo individuo de cualquiera de las especies conduce al pensamiento al que usualmente lo acompaña."<sup>9</sup>

La conjunción constante que recordamos, la hemos observado por los sentidos. Pero al hacer la inferencia causal sólo la causa o el efecto son percibidos o recordados y ya sea a la causa o al efecto no observados llegamos siguiendo nuestra experiencia pasada. Es indispensable partir de una impresión de los sentidos o la memoria para hacer una inferencia causal. Si no fuera así los razonamientos causales serían meramente hipótéticos. Sólo podríamos decir que si A existiera entonces existiría B.

La relación que se acaba de descubrir, la conjunción constante, parece no ayudarnos mucho pues sólo implica lo siguiente: objetos que pertenecen a determinadas clases de objetos siempre se han encontrado en relaciones semejantes de contigüidad y sucesión. Esto no nos ayuda a descubrir una nueva idea: "De la mera repetición de una impresión pasada, aun al infinito, nunca surgirá una idea nueva y original como la de conexión necesaria."<sup>10</sup> Hume descubre una generalización universal acerca de la conducta humana que nos muestra en qué circunstancias hacemos inferencias de algo que observamos a algo no observado. La siguiente pregunta que se plantea es si la experiencia de la conjunción constante produce la idea de causalidad basándose en la razón o en la imaginación.

Si fuera la razón la que determinara la inferencia de la

causa al efecto lo haría basándose en el principio que llamaremos "principio de la uniformidad de la naturaleza", que afirma: los casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos de los que hemos tenido experiencia y el curso de la naturaleza continúa siempre el mismo uniformemente.

Hume prueba que el principio de la uniformidad de la naturaleza no es demostrativamente cierto. Su argumento es que como podemos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, este cambio es posible y no es contradictorio. Por lo tanto, ningún argumento demostrativo podría probar que no es posible un cambio en el curso de la naturaleza.

La razón tampoco puede mostrar por un razonamiento probable el principio de la uniformidad de la naturaleza. Hemos dicho que todos los argumentos acerca de cuestiones de hecho o de existencia están fundados en la causalidad. El conocimiento de esta relación proviene de la experiencia y, de acuerdo con lo que se está afirmando, todas nuestras conclusiones acerca de la experiencia se basan en la suposición de que el futuro es semejante al pasado. Por lo tanto, probar que el futuro es semejante al pasado por argumentos probables o argumentos sobre cuestiones de hecho es circular. Se tiene que dar por supuesto lo que se quiere probar. Así, el principio de la uniformidad de la naturaleza no puede probarse ni por argumentos demostrativos ni por argumentos probables. El origen de las inferencias causales no es la razón; éstas no pueden justificarse por medio de ella.

Ante este argumento nos podemos plantear la pregunta: ¿qué quiere decir Hume cuando afirma que toda inferencia causal se

basa en la suposición de que el principio de la uniformidad de la naturaleza es verdadero?

Las inferencias causales que hacemos pueden representarse así:

(1) Todas las As observadas han sido seguidas por Bs

(2) Una A es observada ahora

Por lo tanto (3) Una B ocurrirá

Es obvio que estas inferencias no son lógicamente válidas. Es posible que (3) sea falsa y (1) y (2) verdaderas. Hume mismo señala esto cuando dice que un cambio en el curso de la naturaleza es posible. Hay autores como Mackie y Stove<sup>12</sup> que sostienen que si es necesario incluir en las premisas el principio de la uniformidad de la naturaleza es para que el argumento sea deductivamente válido. Hume debe pensar que una inferencia es razonable sólo si es válida deductivamente. Bajo esta interpretación, se critica a Hume porque se equivoca al pensar que todos los razonamientos deben ser deductivamente válidos.

Stroud se opone a esta interpretación. Considera que Hume no afirma que el principio de la uniformidad de la naturaleza es necesario para justificar nuestras inferencias causales, porque piense que todo argumento deba ser deductivamente válido. Veamos la interpretación de Stroud.<sup>13</sup> Supongamos que alguien experimenta (1) y (2) y cree (3). ¿Su creencia es o no es razonable? Por lo que dijimos antes vemos que esta creencia puede no ser razonable, entonces, algo más es necesario. Según Stroud si es razonable creer (3) de alguna manera debe tomarse la experiencia pasada en relación con las As y las Bs como una buena razón para creer que ocurrirá

una B. Pero si: (i) la creencia de que ocurrirá una B es razonable y (ii) la creencia de que la experiencia pasada es una buena razón para creer que ocurrirá una B es parte de las razones para creer (i), entonces (iii) la creencia de que la experiencia pasada es una buena razón para creer que B ocurrirá debe ser razonable. Es decir, (ii) debe justificarse. Si esto no fuera así la creencia de que B ocurrirá no sería razonable.

Tratando de justificar nuestras creencias de esta manera vemos que tendremos que mostrar que es razonable cualquier cosa a la que apelemos. Es difícil llegar a algo que no podríamos dejar de creer, que no necesitaríamos justificar. Concentrándose en este aspecto de lo que es razonable, Hume puede encontrar apoyo para su tesis de que una creencia justificada en algo no observado requiere algo más que ciertas experiencias pasadas y presentes.

Estas reflexiones acerca de cómo tener una creencia justificada sobre una experiencia futura no asumen que todos los razonamientos deben ser deductivamente válidos. Lo que muestran es que la experiencia de (1) y (2) no es suficiente para creer en (3) justificadamente. Es necesario además que se crea que (1) y (2) son buenas razones para creer en (3). Aquí, el argumento que Stroud propone es el siguiente:

(1) Todas las As observadas han sido seguidas por Bs

(2) Una A es observada ahora

(2') (1) y (2) son buenas razones para creer que ocurrirá una B

Por lo tanto (3) Una B ocurrirá

Este argumento no es deductivamente válido. Podrían ser

verdaderas las tres premisas y falsa la conclusión. Lo que este argumento afirma es sólo que para que nuestra creencia en que B ocurrirá sea razonable tenemos que justificar la creencia de que la experiencia pasada y presente son una razón para creer en que B ocurrirá. Ahora bien, esto no es equivalente a afirmar que lo que se requiere es una creencia justificada en el principio de la uniformidad de la naturaleza. El principio de la uniformidad de la naturaleza afirma que "...los casos de los que no hemos tenido experiencia, deben ser semejantes a aquellos de los cuales hemos tenido experiencia."<sup>14</sup> El principio no parece decir nada acerca de si una cosa es una buena razón para creer en otra. Sin embargo, Stroud considera significativo que Hume exprese el requisito necesario para hacer una inferencia razonable de lo observado a lo no observado diciendo que es necesario el principio de que "casos de los que hemos tenido experiencia, deben ser semejantes, a aquellos de los que hemos tenido experiencia", o que el pasado es una "regla para el futuro". Esto es similar a la afirmación de que uno debe creer razonablemente que la experiencia pasada y presente puede ser una guía para el futuro o que nos da una buena razón para creer en algo no observado, y no sólo a la afirmación de que el pasado es como el futuro.

Puesto que (1) y (2) no implica que hay una razón para creer (3), para sostener esta conclusión es necesaria una inferencia de experiencias pasadas y presentes a la verdad "experiencias pasadas y presentes nos dan una buena razón para creer que B ocurrirá." Toda inferencia a algo no observado es razonable sólo si hay razones para creer que la experiencia pasada y presente

nos da razones para creer algo acerca de una experiencia futura o no observada. Por lo tanto, la inferencia particular de casos observados a la conclusión de que la experiencia pasada y presente es una razón para creer en una experiencia futura, es razonable sólo si tenemos una razón para creer que los casos observados nos dan una razón para creer en cierta conclusión sobre casos no observados. Como sucedió antes, caemos en un círculo. Así, nadie podría tener razones para creer que los casos observados son una razón para tener una creencia sobre algo no observado. Y puesto que esta era una condición necesaria para tener una creencia razonable sobre algo no observado, se sigue que nadie tiene una creencia razonable acerca de algo no observado. "Así que en el argumento de Hume bien puede haber más de lo que la interpretación general permitiría. Tal vez no toda la fuerza escéptica, o la aparente fuerza escéptica, de ese argumento se deriva del requisito arbitrario de que todos los buenos razonamientos sean deductivos. En cualquier caso, me parece que el tema todavía está abierto."<sup>15</sup>

#### 4 El hábito y la creencia

Si las inferencias causales no pueden justificarse por la razón, ¿cuál es entonces su origen? Supongamos que alguien ha observado una relación de contigüidad, prioridad y, lo más importante, una conjunción constante entre dos objetos. El resultado de esta experiencia será que cuando un objeto que pertenezca a la misma clase aparezca, inferirá la existencia del otro. Si la razón no es el origen o la justificación de esta inferencia hay otro

principio que lleva a la persona a hacer la inferencia: el hábito o la costumbre. Siempre que la repetición de una operación particular produce la tendencia a repetir esta operación sin que la razón nos induzca a ello, decimos que esta tendencia es producto de la costumbre. La costumbre determina a la mente para pasar de la causa al efecto hasta tal punto, "...que ante la aparición de uno es casi imposible que no se forme la idea del otro."<sup>16</sup> La mente pasa de la causa al efecto y viceversa "...sin ninguna elección ni vacilación."<sup>17</sup>

Sin embargo, Hume reconoce que las inferencias causales no siempre se hacen de la misma manera. Encontramos casos en los que la reflexión en la experiencia pasada produce la creencia en la relación causal y el hábito funciona de una manera "oblicua" o "artificial", a través de la creencia de que el futuro será semejante al pasado, creencia que adquirimos por medio de la costumbre. Hay casos en los que podemos considerar que una causa ha producido un efecto aun cuando sólo hemos observado una vez la conjunción entre ambos.

Es evidente que el hábito no puede adquirirse sólo con un caso, por lo que parecería que aquí la creencia no es producto de la costumbre: "Pero esta dificultad desaparece, si consideramos que, aunque se suponga que aquí hemos tenido sólo una experiencia de un efecto particular, hay sin embargo millones de casos que nos convencen de la verdad de este principio, que objetos similares, que se encuentran en circunstancias similares, siempre producirán efectos similares, y como este principio se estableció por una costumbre suficiente proporciona evidencia y firmeza a cualquier opi-

nión a la que se pueda aplicar."<sup>18</sup> Hume no afirma que la asociación entre la idea de la causa y la del efecto siempre se da instantáneamente en la mente. Reconoce que hay casos más complicados en los que es necesario reflexionar y da incluso, en el Tratado (I.III.XV.), una lista de reglas por las que se juzga acerca de las relaciones causales en los casos más complicados.

Ahora bien, cuando hemos observado una conjunción constante entre As y Bs y tenemos una impresión de A, no sólo tenemos de inmediato una idea de B, sino que creemos que ocurrirá una B. Esta es la inferencia que Hume quiere explicar. Se pregunta entonces cuál es la diferencia entre una "simple concepción" y una creencia. La creencia no puede consistir en unir una idea con otra. Podemos tener, unir o separar nuestras ideas voluntariamente. Si la creencia consistiera en tener una idea que unimos a otra podríamos creer lo que quisiéramos, pero esto no es así.

Para tener una creencia en algo que no observamos, debemos partir de una impresión. La idea de A produce la idea de B pero no la creencia de que B ocurrirá. Ya que las creencias son efecto de impresiones, lo que distingue a una concepción simple de una creencia es lo que distingue una idea de una impresión: el grado de fuerza y vivacidad con que aparece en la mente. Así, una creencia es, "...una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente."<sup>19</sup> También se puede distinguir una creencia por sus efectos, pues las creencias "...tienen mayor peso en el pensamiento" y "...una influencia superior en las pasiones y la imaginación."<sup>20</sup>

Sin embargo, Hume mismo reconoce que el criterio de ma-

yor fuerza y vivacidad, que es el que define las creencias, no capta toda la diferencia entre una creencia y una concepción, hay un sentimiento muy difícil de definir. Hume da posibles descripciones: superior fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o intensidad. Pero afirma, "Confieso que es absolutamente imposible explicar este sentimiento o manera de concebir. Podemos usar palabras que expresen algo cercano a él. Pero su propio y verdadero nombre ...es 'creencia', que es un término que todos entienden suficientemente en la vida común."<sup>21</sup> Por otra parte, las creencias en algo no observado surgen naturalmente. Nosotros no decidimos qué creer. Hume considera "...que todos nuestros razonamientos sobre causas y efectos no derivan más que de la costumbre; y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la parte cognoscitiva."<sup>22</sup>

##### 5 La impresión de necesidad y las definiciones de "causa"

Habiendo explicado la manera en que hacemos inferencias causales que van más allá de las impresiones de los sentidos y la memoria, así como el hecho de que creemos que determinadas causas particulares producen determinados efectos particulares, Hume se plantea la pregunta: ¿De dónde proviene nuestra idea de necesidad?<sup>23</sup>

Como todas las ideas derivan de impresiones, debemos encontrar la impresión que da origen a la idea de necesidad que atribuimos a las relaciones causales. La idea de una conexión necesaria surge de la observación de una conjunción constante entre objetos que pertenecen a determinadas clases, pero nunca encontramos

una impresión de sensación que dé origen a la idea de necesidad. Esta idea deriva entonces de una impresión de reflexión o impresión interna. La costumbre hace que la mente espere un suceso cuando observa a otro que usualmente lo acompaña, "...esta conexión, que sentimos en la mente, esta transición de la imaginación de un objeto al que usualmente lo acompaña, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o conexión necesaria."<sup>24</sup> Como esta impresión o sentimiento surge sólo después de que han ocurrido varias veces ciertas ideas, y no la adquirimos por medio de los sentidos, es clasificada como impresión de reflexión. La impresión de la necesidad no es una impresión de un objeto causando a otro o de la conexión necesaria entre ellos. La impresión de necesidad es el sentimiento que acompaña a la idea del efecto cuando observamos la causa; o a la idea de la causa cuando observamos el efecto. No sólo obtenemos una idea del efecto y una creencia en que ocurrirá sino que además esta creencia va acompañada por un sentimiento de determinación o inevitabilidad.

Hume considera convincente su análisis de la necesidad dado en términos de su teoría sobre la creencia, la asociación de ideas y una "determinación de la mente" porque nos permite explicar la inferencia que se hace de la causa al efecto y viceversa. Ahora bien, lo que encuentra es que "...la conexión necesaria depende de la inferencia en lugar de que la inferencia dependa de la conexión necesaria."<sup>25</sup> Por otra parte, el análisis de la causalidad como conjunción constante o sucesión regular ni justifica ni reemplaza a la inducción. Y, dadas las dudas de Hume acerca de la inducción (problema de la justificación del principio de la uniformi

dad de la naturaleza), su análisis de la causalidad explica las inferencias causales pero no justifica la sucesión regular misma que nos permite hacer las inferencias. La creencia en la sucesión regular o conjunción constante sólo puede explicarse como el producto de la asociación de ideas.

Como no hay ninguna impresión de sensación de la que provenga la idea de necesidad sino que ésta deriva de una impresión de reflexión o sentimiento de determinación, "...la necesidad es algo que existe en la mente y no en los objetos."<sup>26</sup> Esto no significa que la causalidad sólo ocurre en un mundo mental interior y que en la naturaleza no hay tal cosa. Lo que Hume afirma es que tenemos la idea de necesidad sólo porque ocurren ciertas cosas en la mente. Pero para que esto suceda es necesario haber tenido las experiencias de prioridad, contigüidad y conjunción constante entre objetos de dos clases que se dan independientemente de nuestro pensamiento o sensaciones. Si para obtener la idea de necesidad tuviéramos que adscribirla a los objetos mismos, nunca la obtendríamos; la idea surge de lo que sentimos al contemplarlos. En este sentido, tenemos que dar cuenta de la necesidad con base en lo que sucede en la mente. Esta tiene un sentimiento de determinación al pasar de la impresión de A a la idea de B y este sentimiento es proyectado a los objetos porque, "Es una observación frecuente que la mente tiene una gran propensión a proyectarse en los objetos externos."<sup>27</sup>

Después de hacer el análisis de la causalidad que hemos expuesto, Hume da dos definiciones de la causalidad; una como relación natural y otra como relación filosófica. En tanto rela-

ción filosófica, la causalidad se define como: "Un objeto precedente y contiguo a otro, siempre que todos los objetos semejantes al primero se encuentren en relaciones similares de precedencia y contiguidad con objetos semejantes al segundo."<sup>28</sup> En tanto relación natural, la causalidad se define como: "Una causa es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido a él de tal manera que la idea de uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión de uno a formar una idea vívida del otro."<sup>29</sup>

Estas dos "definiciones" no son equivalentes y ninguna implica a la otra, por lo que no pueden definir correctamente lo mismo.<sup>30</sup> Como Stroud, evitaremos ciertas confusiones considerando que ninguna es una definición en sentido estricto. Con ninguna intenta Hume dar el significado preciso y total de "A causa B". Veamos la relación que Stroud ve entre ellas. Si se observan dos objetos que satisfagan las condiciones de la primera "definición", esos objetos satisfarán también las condiciones de la segunda. Es decir, si se observa una conjunción constante entre As y Bs, se establecerá una unión en la imaginación tal que la idea de una A introducirá naturalmente la idea de una B. Este es un principio fundamental de la mente humana. Ahora bien, podría haber objetos que satisficieran la definición filosófica de causa, aun cuando no hubiera mentes o si éstas fueran diferentes de como son. Sin embargo, sólo porque la mente humana es como es, se satisfacen las condiciones de la segunda definición. Es decir, sólo porque los objetos satisfacen la segunda definición creemos que están relacionados causal y necesariamente. Adquirimos la idea de conexión necesaria únicamente por el paso de la mente de una idea a la que co-

múnmente le sigue, acompañado de un sentimiento de inevitabilidad. Sólo porque la causalidad es una relación natural obtenemos la idea de causalidad: "Así, aunque la causalidad sea una relación filosófica, en tanto implica contiguidad, sucesión y conjunción constante, sólo en tanto es una relación natural, y produce una unión entre nuestras ideas, podemos razonar en base a ella, y hacer inferencias que parten de ella."<sup>31</sup> Sin embargo, Hume incluye la definición filosófica de causa porque con ella intenta expresar la relación que hay entre dos objetos relacionados causalmente. Con su definición filosófica de causa, expresa las relaciones objetivas que vemos entre los objetos que consideramos relacionados causalmente.

## III

## LA IDENTIDAD DE LOS OBJETOS MATERIALES

## 1 La relación de identidad y la identidad perfecta

Hume explica el principio de identidad tratando de analizar la expresión "un objeto es igual a sí mismo". Los problemas que encuentra en esta frase son los siguientes: "...si la idea expresada por la palabra objeto no se distinguiera en nada de la expresada por 'sí mismo', en realidad no estaríamos diciendo 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 independientes."<sup>1</sup> De esta manera, tanto la unidad como el número o la diversidad son diferentes de la identidad. Además, entre la unidad y la diversidad no hay un término medio, como no lo hay entre la existencia y la no existencia. Si suponemos que existe un objeto hay dos posibilidades: (1) suponemos que no existe otro y tenemos la idea de unidad o (2) suponemos que existe otro y tenemos la idea de multiplicidad.

Podemos interpretar este planteamiento del problema como lo hace Bennett.<sup>2</sup> De acuerdo con Bennett el problema de Hume se

refiere en general a la forma "    es igual a    " o "    es idéntico a    ". La dificultad se encuentra en que (1) si los espacios en blanco se llenan de la misma manera el resultado es una verdad analítica y (2) si se llenan de maneras diferentes el resultado es falso. Si la interpretación de Bennett es correcta, Hume quiere evitar enunciados de identidad que tengan la forma "x es igual a x" o "x es idéntico a x". Si recordamos que la identidad es una de las relaciones filosóficas clasificadas como cuestiones de hecho y por lo tanto, sólo nos proporciona verdades contingentes, está interpretación parece plausible. En este sentido, el tipo de enunciado que se busca debe implicar dos cosas y no sólo una, es decir, ser genuinamente relacional o, como afirma Hume, "contener un predicado y un sujeto". Según Bennett, cuando Hume trata de evitar la unidad,<sup>3</sup> busca enunciados contingentes de identidad.

Hume analiza la relación de identidad apelando a la idea de tiempo y duración que aparece en todas sus explicaciones y definiciones de la identidad. Es decir, podemos concebir una sucesión en el tiempo y a la vez un objeto e imaginar que mientras el tiempo cambia el objeto permanece sin ninguna variación o interrupción, conservando su unidad. De esta manera se encuentra una diferencia entre la palabra "objeto" y la expresión "sí mismo" sin restringirse a una unidad absoluta ni caer en una multiplicidad: "Así, el principio de individuación no es sino la invariabilidad e ininterrupción de cualquier objeto, a través de una supuesta variación en el tiempo, en virtud de la cual la mente puede seguirlo en diferentes periodos de su existencia, sin interrupción, y sin verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número."<sup>4</sup>

De acuerdo con esto, la identidad perfecta es incompatible con el cambio. Si tenemos ante nosotros una cosa compuesta cuyas partes son contiguas y están relacionadas, no podemos atribuirle una identidad perfecta a menos que todas sus partes continúen invariable e ininterrumpidamente iguales, sin ningún cambio de lugar o de relación, sea del todo o de las partes, por muy pequeño que sea. En consecuencia, las condiciones para tener una identidad perfecta son las siguientes:

- (1) Una cosa no compuesta tiene identidad perfecta mientras perdura.
- (2) Una cosa compuesta tiene identidad perfecta mientras no haya ningún cambio en la identidad de las partes que la componen.
- (3) No hay ninguna otra manera de tener una identidad perfecta en el tiempo.<sup>5</sup>

El problema que se plantea ante la solución de Hume es que si bien da cuenta de enunciados de identidad seriados o diacrónicos, no da cuenta de enunciados de identidad sincrónicos. Es decir, con un enunciado de identidad seriado relacionamos una descripción "F en  $t_1$ " con "F en  $t_2$ " o con una descripción "G en  $t_n$ ". Por ejemplo, "El gato subido en la barda es el mismo que estaba ayer subido en la barda" o "...es el mismo que maulló ayer toda la noche". Con un enunciado de identidad sincrónico, en cambio, relacionamos una descripción "F en t" con una descripción "G en T". Por ejemplo, "El gato subido en la barda es el gato de mi hermano". La explicación que Hume nos proporciona acerca de la identidad, no puede dar cuenta de enunciados de identidad sincrónicos por que considera que la identidad requiere de un cambio en el tiempo.<sup>6</sup>

La identidad, como hemos visto, es una de las siete relaciones filosóficas. La definición de la identidad como relación filosófica es: "Esta relación [la identidad] la considero aquí en sentido estricto aplicada a objetos constantes e inmutables. ...La identidad es la más universal de todas las relaciones pues es común a todos los seres cuya existencia tiene alguna duración."<sup>7</sup> Ahora bien, la identidad en tanto relación filosófica está clasificada como cuestión de hecho. Es decir, no podemos descubrirla por una relación de ideas y por lo tanto no nos proporciona un conocimiento necesario. Como todas las cuestiones de hecho, la relación de identidad puede cambiar sin que cambien las ideas que estamos relacionando: "Aunque dos objetos sean perfectamente similares, e incluso aparezcan en el mismo lugar en diferentes tiempos, pueden ser numéricamente diferentes."<sup>8</sup> Si bien al definirla como relación filosófica Hume afirma que en sentido estricto la identidad es la más universal de las relaciones, al clasificarla como cuestión de hecho el resultado es que no podemos atribuir una identidad perfecta o en sentido estricto a ningún objeto. En sentido estricto, tampoco hay enunciados de identidad diacrónicos que sean verdaderos. La identidad perfecta sólo puede adscribirse a objetos "constantes e inmutables" y en la experiencia no encontraremos objetos que satisfagan estas condiciones. La identidad sólo puede ser "la más universal de las relaciones" en tanto identidad imperfecta.

## 2 La substancia

Al exponer las condiciones para que algo tenga una iden-

tividad perfecta incluimos un punto, el número (3), que afirma que no hay ninguna manera de tener una identidad perfecta que no sea las señaladas en los puntos (1) y (2). Hume rechaza la idea de que una cosa compuesta tenga una identidad perfecta si tiene un substrato constante. Rechaza la noción de substancia en sentido tradicional, es decir, la substancia aristotélica o cartesiana. Para Hume la idea de substancia es una invención de los filósofos, ininteligible e innecesaria. Es una invención porque para Hume cualquier cosa a la que adscribimos identidad no es en realidad, como veremos, más que una sucesión de partes unidas por alguna relación natural. La idea de substancia es ininteligible pues requiere que tengamos una idea de algo de lo que no podemos tenerla. Esto es así, porque la idea de substancia no puede derivarse ni de impresiones de sensación ni de reflexión y, como hemos señalado, toda idea debe derivar de una impresión. Si la idea de substancia derivara de impresiones de sensación habría que preguntarse por cuál de los sentidos obtenemos esta impresión. Si fuera algo que vemos debería ser un color; si algo que oímos, un sonido; si algo que obtenemos por el gusto, un sabor. Pero, ninguno de los filósofos que sostienen la existencia de una substancia aceptaría que es un color, un sonido o un sabor. Entonces, la idea de substancia tendría que derivar de alguna impresión de reflexión. Las impresiones de reflexión son nuestras pasiones y emociones y ninguna de ellas podría representar a la substancia. "Por lo tanto, no tenemos una idea de substancia, que se distinga de la de una colección de cualidades particulares."<sup>9</sup> Para Hume un objeto es sólo un conjunto de cualidades particulares y rechaza la idea de que estas

cualidades formen parte de un "algo" desconocido al que se adhieran o la idea de que estén necesaria e inseparablemente conectadas por ciertas relaciones. Hume reconoce que un objeto es un conjunto de cualidades relacionadas por la contigüidad, la semejanza y la causalidad. Pero estas relaciones sólo facilitan el paso del pensamiento de una idea a otra, sin que haya una conexión necesaria entre ellas.

La substancia, tradicionalmente también se define como algo que puede existir por sí mismo. El problema que Hume ve con esta definición es que todas nuestras percepciones podrían considerarse substancias. Hemos visto (p.13) que cada una de nuestras percepciones es diferente a las demás y también de todo lo que existe en el universo por lo que pueden existir separadamente sin que nada sustente su existencia. Si las percepciones tienen estas características y la substancia se define como algo que puede existir por sí mismo, se sigue que cada percepción es una substancia. Sin embargo, cuando se ha dado esta definición de substancia se trata de tener algo distinto de las percepciones. Este argumento no debe entenderse como un argumento para probar que cada percepción es una substancia. Para Hume simplemente la noción de substancia es ininteligible y, como veremos, no es necesaria para explicar cuándo y cómo adscribimos identidad a las cosas.

### 3 La creencia en la existencia del mundo externo

Es claro que Hume rechaza radicalmente la idea de que una cosa puede tener una identidad perfecta si tiene un substrato que

permanece invariable. Asimismo hemos visto las condiciones que consideramos necesarias para atribuir identidad perfecta a un objeto. De acuerdo con estas condiciones en la experiencia no hay objetos a los que podamos adscribir una identidad perfecta. Veremos ahora cuándo y por qué atribuimos identidad a los objetos materiales y las características de la identidad que les atribuimos, identidad que Hume llama "imperfecta" o "ficticia". Para esto es necesario exponer la concepción que tiene Hume de nuestro conocimiento del mundo externo.

Hume no empieza preguntándose si hay o no cuerpos u objetos, o si creemos que los hay. 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 preguntar, 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."<sup>10</sup> Hume, en este sentido, se propone investigar las causas que nos llevan a creer en la existencia de los objetos materiales y se pregunta dos cosas: ¿Por qué atribuimos una existencia continua a los objetos aun cuando no los percibimos, por qué consideramos que continúan existiendo cuando no los percibimos? y ¿Por qué suponemos que tienen una existencia distinta de la mente, es decir que existen independientemente de que los percibamos? Para Hume las preguntas acerca de la existencia distinta y continua de los objetos son interdependientes en el sentido de que la respuesta a una respondería también a la otra.<sup>11</sup>

A partir de esto, Hume se pregunta si son los sentidos, la razón o la imaginación, lo que produce la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos.

Los sentidos no pueden proporcionarnos la idea de una existencia continua de los objetos pues sería contradictorio. Por medio de los sentidos no podemos saber que hay objetos que continúan existiendo cuando no están presentes para los sentidos. Los sentidos, en todo caso, podrían proporcionarnos la idea de objetos con una existencia distinta. Para obtener esta idea directamente de los sentidos, tendríamos que percibir algo distinto de nosotros mismos. Sería necesario que nos conociéramos a nosotros mismos y a otra cosa, reconociendo a la vez la distinción entre ambos.

Ignoremos por ahora el problema de cómo nos conocemos a nosotros mismos y consideremos, como lo hace Hume, que "nosotros mismos" somos nuestro cuerpo. Parece fácil tener una impresión de algo distinto de nosotros. Por ejemplo, tengo una impresión de mi mano y del escritorio que es distinto de ella. Pero ésta no es la solución porque, "...hablando propiamente no percibimos nuestro cuerpo cuando miramos nuestros miembros sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de manera que adscribir una existencia real y corpórea a estas impresiones, o a sus objetos, es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando actualmente."<sup>12</sup> Decir que percibimos algo distinto de nuestro cuerpo es adscribirle ya una existencia externa al cuerpo. Pero el origen de la idea de existencia externa es precisamente lo que se está explicando.

Hume da otro argumento para llegar a la conclusión de que

los sentidos no pueden ser el origen de nuestra idea de un mundo externo. Las impresiones de sensación usualmente se dividen en tres clases: (1) las cualidades primarias como la figura, el volumen, el movimiento y la solidez de los cuerpos; (2) las cualidades secundarias como los colores, sabores, olores, sonidos y la temperatura y (3) el dolor y el placer, producidos por la acción de los objetos en nuestro cuerpo. Todos pensamos que las cualidades primarias tienen una existencia continua y distinta; la gente común también cree que las cualidades secundarias tienen una existencia continua y distinta mientras que los filósofos no lo creen; pero nadie cree que el placer o el dolor que sentimos existen en sí mismos, es decir, que tienen una existencia continua y distinta. Sin embargo, Hume considera que todas estas impresiones son percepciones que aparecen en la mente y no hay nada en ellas que nos permita afirmar que hay algunas que tienen una existencia distinta y continua y otra que no la tienen: "En líneas generales podemos concluir, que hasta donde los sentidos son jueces, todas las percepciones existen del mismo modo."<sup>13</sup> Vemos que no podemos basarnos en los sentidos para atribuir una existencia continua y distinta a los objetos materiales.

Hume señala que la razón tampoco es el origen de nuestra creencia en la existencia continua y distinta de los objetos. Su argumento es el siguiente. La única manera de inferir la existencia de algo partiendo de otra cosa es por la relación de causalidad, ésto nos puede mostrar que hay una conexión entre ambos. La idea de esta relación surge de la experiencia de una conjunción constante entre las dos cosas que consideramos relacionadas causalmen-

te. Pero, lo único que puede presentarse a la mente son percepciones. Sólo podemos observar una conjunción constante o una relación de causalidad entre diferentes percepciones pero nunca entre percepciones y objetos. De esta manera ningún razonamiento probable puede llevarnos a una conclusión acerca de la existencia de objetos materiales.

Con estos argumentos Hume, demuestra que la existencia de un mundo externo no puede ir nunca más allá de las percepciones, "...nunca se encuentra nada presente en la mente más que percepciones, y puesto que todas las ideas derivan de algo presente en la mente, se sigue que es imposible que concibamos o nos formemos una idea de cualquier cosa específicamente diferente de las ideas derivan de algo presente en la mente, se sigue que es imposible que concibamos o nos formemos una idea de cualquier cosa específicamente diferente de las ideas e impresiones. Fijemos nuestra atención lo más lejos de nosotros mismos que sea posible, dejemos que nuestra imaginación llegue hasta el cielo o hasta los confines del universo; en realidad nunca avanzamos un paso más allá de nosotros mismos, ni concebimos ningún tipo de existencia, más que las percepciones que han aparecido dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, sólo tenemos las ideas que se producen ahí."<sup>14</sup>

La creencia en el mundo externo es algo que damos por supuesto en todos nuestros razonamientos; Hume explica entonces por qué tenemos esta creencia, trata de identificar las circunstancias en las que creemos en un mundo con una existencia continua y distinta.

Hume encuentra que las impresiones que nos llevan a creer en la existencia de un mundo externo tienen dos características a las que llama "constancia" y "coherencia". Los objetos a los que atribuimos una existencia continua y distinta tienen una constancia que los distingue. Las montañas, árboles o cosas que observo aparecen siempre en el mismo orden: aun cuando los deje de ver por un tiempo no se alteran sino que se presentan de la misma manera uniforme. La constancia, sin embargo, no es perfecta, algunas veces los objetos cambian su posición y sus cualidades hasta el punto de que casi no podemos reconocerlos. Lo que observamos entonces, es que en estos cambios hay una coherencia. Cuando regreso a mi habitación después de una hora de no haber estado en ella, me encuentro con que el fuego de la chimenea no está como lo dejé, pero estoy acostumbrada a que en otras ocasiones en el mismo tiempo se produzca un cambio semejante en él.

Hume describe la constancia y la coherencia en términos de objetos. Usa como ejemplos montañas, casas, árboles, libros, etc. Sin embargo, hablando estrictamente la constancia y la coherencia deben ser características de series de impresiones y no de los objetos que suponemos que las producen. No encontramos una constancia y una coherencia particulares en ciertos objetos de nuestra experiencia porque esto sería encontrar objetos con una existencia continua y distinta. Más bien, llegamos a creer en tales objetos debido a ciertas características de nuestra experiencia.<sup>15</sup> Para poder decir que creemos en la existencia de un mundo externo por la constancia y la coherencia que observamos en los objetos que creemos percibir, Hume tiene que explicar cómo llegamos a creer

en tales objetos y cómo y por qué les atribuimos una identidad.

#### 4 La identidad imperfecta y los objetos materiales

Hume considera que lo único a lo que tenemos acceso es a las percepciones. Lo que sucede es que tenemos series de percepciones relacionadas de tal manera que nos llevan a inferir la existencia de objetos y a atribuirles una identidad. Nosotros sólo tenemos series de percepciones variables e ininterrumpidas que se suceden unas a otras. Pero las percepciones, aun cuando sean variadas e interrumpidas, son muchas veces semejantes entre sí. La semejanza (que es una relación natural), hace que la imaginación pase con gran facilidad de una percepción a otra. Este paso de la imaginación por una serie de percepciones semejantes, llega a ser tan fácil y fluido que nos parece que la mente no está pasando por una serie de percepciones individuales y atribuimos una identidad a la serie de percepciones, confundiendo la sucesión con la identidad. "Nada es más apto para hacernos confundir una idea por otra, que cualquier relación entre ellas, que las asocie en la imaginación y haga pasar a ésta de una a otra fácilmente. De todas las relaciones, la semejanza es, en este aspecto, la más eficaz, y esto no sólo porque causa una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos hace concebir a una de las ideas por un acto u operación de la mente, similar a aquél por el cual concebimos la otra."<sup>16</sup> Es decir, confundimos los actos de la mente de manera que nos parece que percibimos algo sin interrupción y confundimos las percepciones que, aunque son semejantes, son diferentes, con

una sola percepción invariable e ininterrumpida.

El paso fluido de la imaginación por una serie de percepciones semejantes nos hace adscribirles una identidad perfecta. Sin embargo, podemos percibir también la interrupción entre las percepciones y ver que, aunque son semejantes, son distintas y aparecen en diferentes intervalos de tiempo. Nos encontramos entonces con una contradicción: por una parte, nos parece que nuestras percepciones tienen una identidad perfecta pero, por la otra, podemos observar que nuestras percepciones son variables y diferentes. Solucionamos esta contradicción con la ficción de algo continuo, que "llena", por decirlo así, los intervalos entre nuestras percepciones.<sup>17</sup>

Ahora bien no sólo suponemos que existe algo con una existencia continua sino que creemos en ella. ¿De dónde surge esta creencia? La explicación de Hume es la siguiente. La memoria nos presenta a muchas percepciones semejantes que tenemos en diferentes momentos. La semejanza entre las percepciones nos lleva a suponer que nuestra percepción es invariable. Pero, como podemos darnos cuenta de la interrupción entre las percepciones nos encontramos con una contradicción. Para solucionarla, creamos la ficción de algo con una existencia continua y distinta. Esta ficción surge de impresiones de la memoria que tienen gran fuerza y vivacidad, que le son transmitidas a la ficción de tal manera que creemos en ella. Pues, como hemos visto, una creencia se distingue de una suposición por tener mayor fuerza y vivacidad.

Sin embargo, para Hume la identidad de los objetos materiales es sólo algo que nosotros les atribuimos como resultado de

ciertas operaciones de la imaginación. Así, afirma que esta identidad no es una identidad en sentido estricto o perfecto, sino que es "ficticia" o "imperfecta". No es la identidad de un objeto invariable sino una identidad que consiste en una serie de percepciones relacionadas por las que pasa el pensamiento, "...debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento lo que constituye a la identidad imperfecta."<sup>18</sup> La identidad imperfecta es una identidad que de hecho se da y que podemos reconocer como tal. Podemos adscribir identidad a un objeto, de la misma manera que podemos decir que dos objetos están relacionados causalmente, aún cuando nunca observamos una conexión causal entre los objetos mismos.

Hume da una serie de ejemplos en los que muestra cómo y por qué se facilita aún más la confusión entre un objeto con una identidad perfecta y una serie de objetos relacionados. Esto es, una vez que hemos "construido" un objeto a partir de ciertas percepciones relacionadas, le atribuimos una identidad en el tiempo. Veamos algunos ejemplos. Cuando el cambio en el objeto es pequeño y gradual, el paso del pensamiento por el objeto es tan fácil y fluido que casi no lo sentimos y nos imaginamos que percibimos al mismo objeto. Sin embargo, en sentido estricto, el objeto que ha cambiado ya no es el mismo. También atribuimos identidad a un objeto cuando las partes que lo componen tiene un fin común. Este es el caso de un barco del que se han cambiado muchas partes en diferentes reparaciones y que, sin embargo, consideramos que es el mismo barco. Lo mismo sucede cuando, además de tener un fin común, hay lo que Hume llama una "simpatía" entre las partes que componen al objeto y hay entre ellas una relación causal. Este es el caso

de los animales y las plantas en donde las diferentes partes no sólo tienen un fin común sino que además hay una dependencia y conexión recíproca entre ellas. El efecto de estas relaciones es que aun cuando a través de los años tanto los animales como las plantas hayan sufrido un cambio total en su forma, tamaño y substancia, seguimos atribuyéndoles una identidad. Generalmente, una serie de objetos relacionados no debe cambiar ni repentina ni completamente para que le atribuyamos una identidad. Sin embargo, si la naturaleza misma de los objetos es cambiante e inconstante, admitimos un cambio que es consistente con ella. Así, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y el cambio de sus partes aun cuando en un día el río haya cambiado totalmente, lo consideramos el mismo río. De igual manera puede decirse, "sin violar las reglas del lenguaje",<sup>19</sup> que una iglesia que antes era de ladrillo fue destruída y que la parroquia construyó la misma iglesia pero ahora de piedra. Aquí, ni la forma ni los materiales son los mismos, lo único común a los dos objetos es la relación con los miembros de la parroquia, y sin embargo, esto basta para considerarla la misma. Es importante que Hume afirma que podemos decir que es la misma iglesia "sin violar las reglas del lenguaje". La identidad imperfecta que tienen los objetos materiales es suficiente para afirmar que un objeto tiene identidad, que es el mismo a través del tiempo. Así po demos llamarlo con el mismo nombre.

Hemos visto que hay diferentes relaciones entre las percepciones que permiten afirmar que existe un objeto con identidad. Por ejemplo, la semejanza, la contigüidad e incluso relaciones que no son "naturales" como la relación de tener el mismo fin. Sin

embargo, la relación más importante para creer que existe un objeto con una identidad en el tiempo es la causalidad.<sup>20</sup> Hemos dicho que todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho están fundados en la relación de causalidad. Y, en efecto, es sólo a partir de esta relación que podemos hacer la inferencia que nos lleva a "construir" los objetos materiales. La relación de identidad sin la de la causalidad no nos llevaría más allá de nuestras impresiones de sensación. No podríamos hacer ninguna inferencia. Y siempre que hablamos de un objeto material vamos más allá de los datos inmediatos de los sentidos.

Para explicar lo dicho anteriormente, usaremos un ejemplo de Ayer<sup>21</sup>. Veo lo que no dudo en identificar como una lámpara de mesa frente a mí. Sin embargo, no hay nada en esta impresión de sensación en sí misma de la que pueda deducir: es un objeto tangible; si otra persona estuviera conmigo podría verla; está hecha en parte de latón; hay un portafocos dentro de la pantalla y el foco puede producir luz. En realidad. "Lo que está presente a mis sentidos, en lo que se refiere a la lámpara, es sólo un modelo visual, y todo lo demás es inferencia."<sup>22</sup> Y la única relación que nos permite hacer inferencias que van más allá de los datos inmediatos de los sentidos es la causalidad.

Para Hume la noción de identidad se explica usando la de tiempo y por lo tanto niega los enunciados de identidad sincrónicos. Pero la experiencia tampoco nos proporciona, en sentido estricto, enunciados de identidad diacrónicos verdaderos.<sup>23</sup> Aun si mis percepciones  $P_1$  y  $P_n$  fueran semejantes no podríamos identificarlas. Mi percepción  $P_1$  en  $t_1$  es un suceso en mi vida y mi percepción:  $P_n$

en  $t_n$  es otro suceso: son numéricamente diferentes porque ocurren en diferentes tiempos. Algunas veces confundimos la identidad numérica y la específica. Un hombre que escucha un ruido interrumpido dice que escucha el mismo ruido aun cuando los sonidos sólo tienen una identidad específica y no numérica. Ahora bien, si mi estado sensorial es cualitativamente igual de  $T_1$  a  $t_n$  puedo querer decir que he tenido una sola percepción que duró todo ese tiempo. Veamos un ejemplo de Bennett: "El dolor que me está distrayendo ahora es el mismo que me hizo enojar hace una hora". Los "dos" dolores son parte de uno más largo.<sup>24</sup> Aquí hay algo que Hume no aclara: cómo individuar percepciones, es decir: cuando una percepción es la misma a lo largo de un periodo de tiempo y cuándo hay dos percepciones cualitativamente iguales. Podemos afirmar que tenemos dos percepciones diferentes aunque sean cualitativamente iguales. si ha habido una percepción intermedia que es diferente. Pero si contemplamos fijamente un objeto o una cualidad de un objeto y nos concentramos en ella a lo largo de un periodo de tiempo, no es claro si tenemos una serie de percepciones semejantes o una percepción más larga. Hume habla como si tuviéramos series de percepciones que duran sólo un momento. Nuestras percepciones, dice: "...se suceden unas a otra con una rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden moverse sin que cambien nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es todavía más variable que nuestra vista; y todos nuestros sentidos y facultades contribuyen a este cambio; no hay ni un solo poder en el alma que permanezca inalterado tal vez por un momento."<sup>25</sup> Sin embargo Hume no da un criterio preciso con el cual podamos individuar

nuestras percepciones.

Con su teoría del mundo externo y de los objetos materiales, Hume descubre que no hay nada en los sentidos o la razón que nos garantice que tengamos creencias verdaderas acerca de un mundo de objetos con una existencia continua y distinta. La explicación de nuestra creencia en la existencia continua y distinta de los objetos apela solamente a ciertas propiedades de la imaginación y a características observables de la experiencia; pero estas propiedades y características no se conectan con nada que de hecho exista de una manera continua y distinta. A pesar de ello, el hombre está constituido de tal manera que cree en la existencia de un mundo externo, aun cuando no pueda defender razonablemente esta creencia.<sup>26</sup>

**SEGUNDA PARTE**

## IV

## IDENTIDAD PERSONAL: TEORIA DEL HAZ PERCEPCIONES

## 1 La identidad personal y la identidad perfecta

La teoría de la identidad personal de Hume está expuesta en la sección sexta de la cuarta parte del libro primero del Tratado sobre la naturaleza humana. Sin embargo, en el Apéndice al Tratado, Hume manifiesta su insatisfacción con esta teoría. En este capítulo nos limitaremos a exponer la teoría explicada en el cuerpo del Tratado. La discusión en torno a la identidad personal, los problemas que presenta y las razones por las que Hume mismo se encuentra insatisfecho con ella, se tratarán en los próximos capítulos.

La teoría expuesta en el Tratado quiere explicar el hecho de que las personas sean seres singulares con una unidad que persiste en el tiempo. El análisis y la explicación de la identidad personal siguen el mismo razonamiento que sus análisis y explicaciones de nuestras creencias en la causalidad y en el mundo externo. Estas creencias no pueden justificarse ni por los sentidos ni por la razón, sino que son producto de propiedades y disposiciones de la mente humana y de ciertas características de nuestra experiencia. Hume explica por qué tenemos estas creencias: por qué creemos que dos objetos están relacionados causalmente, que hay un mundo externo y que los objetos materiales tienen identidad. Con su teoría de la identidad personal, Hume afirma que las

personas no tienen identidad en sentido estricto y explica por qué atribuimos identidad a las personas y qué tipo de identidad es ésta.

Hume sostiene que es vano preguntarse si debemos creer en la existencia del mundo externo; partimos de ella en todos nuestros razonamientos. De la misma manera, no se pregunta si podemos adscribir identidad a una persona a lo largo de un periodo de tiempo; es un hecho que adscribimos identidad a las personas. Para afirmar esto, mantiene la distinción entre una identidad perfecta y una identidad imperfecta que emplea para explicar la identidad de los objetos materiales. Las personas no tienen una identidad perfecta puesto que cambian constantemente. Sin embargo, igual que los objetos materiales, las personas tienen una identidad imperfecta, que es compatible con el cambio.

Como hemos señalado antes, para poder atribuir identidad perfecta a un objeto, éste debe permanecer invariable e ininterrumpido a lo largo de un periodo de tiempo. Así, el problema de si las personas tienen una identidad perfecta en el tiempo se traduce en el problema de si hay un yo que es un objeto invariable e ininterrumpido percibido como tal. Si lo hay, tenemos una identidad perfecta; si no lo hay, no la tenemos. Hemos visto ya que Hume rechaza la idea de substancia para explicar la identidad de los cuerpos materiales. De igual manera, en relación con la identidad personal, rechaza la idea de un alma o un yo que permanece idéntico a lo largo de toda la vida. Si el yo tuviera una identidad perfecta y permaneciera idéntico a lo largo de toda la vida, cualquier impresión que pudiera originar la idea del yo, debería

ella misma permanecer constante e invariable toda la vida. Sin embargo, no hay ninguna impresión con estas características; las impresiones se suceden unas a otras sin que ninguna permanezca constante. Aun si una impresión fuera una impresión del yo en un momento particular y hubiera otras impresiones del yo en diferentes tiempos, la idea del yo como algo que permanece sin interrupción no podría ser ya el correlato de una de estas impresiones.

Tampoco se solucionarían los problemas, como no se solucionan en el caso de la idea de substancia de los objetos materiales, si entendiéramos al yo como algo que puede existir por sí mismo. En este caso, todas y cada una de nuestras percepciones serían un posible yo. La idea de una substancia o un yo que permanece idéntico a través del cambio es para Hume, una mera invención de los filósofos.

Cuando tratamos de encontrar en nosotros mismos un yo invariable e ininterrumpido, lo único que encontramos es una continua sucesión de diferentes percepciones: "Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo yo mismo, siempre me encuentro con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo encontrarme a mí mismo en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción."<sup>1</sup>

## 2 La identidad personal y los objetos materiales

Cuando Hume habla de la identidad personal se refiere a la unidad e identidad de la mente, ignorando al cuerpo. Lo cual

no significa que piense que no tenemos cuerpo; esto es algo que da por supuesto, "...si la muerte me arrebatara todas mis percepciones y no pudiera ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la desintegración de mi cuerpo, quedaría totalmente aniquilado, y no puedo concebir qué otra cosa es necesaria para hacer de mí una perfecta nulidad."<sup>2</sup>

Cuando Hume habla de la identidad personal, aun cuando se refiere sólo a la identidad de la mente, trata a los objetos mentales igual que a los objetos materiales. Afirma que el tipo de identidad y los mecanismos por los que atribuimos identidad, tanto a la mente como a los objetos materiales, son similares: "La identidad que adscribimos a la mente humana es sólo ficticia, y de un tipo semejante a la que adscribimos a los vegetales y a los cuerpos animales. Por lo tanto, no puede tener un origen diferente, sino que debe proceder de operaciones semejantes de la imaginación sobre los objetos."<sup>3</sup> Ahora bien, Hume lleva la analogía entre objetos mentales y materiales aún más lejos y afirma que todo lo que puede decirse de los objetos materiales puede decirse también de las percepciones: "...ninguna proposición puede ser inteligible o consistente con respecto a los objetos que no lo sea con respecto a las percepciones. Pero es inteligible y consistente decir que los objetos existen distinta e independientemente, sin ninguna substancia común simple o materia a la que se adhieran. Esta proposición, por lo tanto, nunca puede ser absurda con respecto a las percepciones."<sup>4</sup> Así, el ejemplo que Hume propone es que de la misma manera que la existencia de una mesa es independiente de la existencia de una chimenea, la existencia de cualquier par-

cepción es independiente de las demás.

Hemos visto ya que Hume sostiene que nuestras percepciones tienen una existencia distinta. Vimos también que las premisas en las que se basa para afirmar esto no son claras y parece que no podemos dar una explicación de ellas que no sea circular. Pero podemos decir que, aunque sea oscura la idea de lo que son las "percepciones distintas", por lo menos quiere decir que si dos percepciones son distintas es posible que una exista sin la otra. Ahora podemos ver que esta conclusión se apoya, de igual modo, en la analogía entre los objetos materiales y las percepciones. De esta manera, "Todavía es verdad que cualquier percepción distinta que entra en la composición de la mente, es una existencia distinta, y es diferente, y distinguible y separable de todas las demás percepciones, ya sea contemporánea o sucesivas."<sup>5</sup>

### 3 Memoria, semejanza y causalidad

Veremos ahora en qué consiste la identidad que adscribimos a la mente humana y cómo llegamos a adscribirla. Cuando vemos dentro de nosotros mismos, sólo encontramos una rápida sucesión de percepciones diferentes y con una existencia distinta entre las cuales no observamos ninguna conexión real. Sin embargo, les atribuimos identidad porque el paso del pensamiento por una serie de percepciones diferentes, pero relacionadas, es tan fácil y fluido que lo confundimos con la percepción de un solo y mismo objeto. Ahora bien, las tres relaciones naturales por medio de las cuales unimos ideas en la imaginación son: semejanza, contiguidad y cau-

salidad. La identidad depende entonces de alguna de estas tres relaciones cuya función consiste en que producen una fácil transición de ideas.

Hume sostiene que podemos ignorar a la contigüidad, pues no tiene mayor importancia en este caso, y limitarnos a la semejanza y a la causalidad que son las relaciones que producen la ficción de un yo con una existencia invariable e ininterrumpida. Hume no explica por qué excluye a la contigüidad de las relaciones que nos llevan a atribuir identidad a la mente humana. La exclusión podría deberse a que está pensando en relaciones entre percepciones y en este sentido, no podría hablarse de una contigüidad espacial entre ellas. Dado que la contigüidad tiene gran importancia en el análisis de la identidad de los objetos materiales, la exclusión de la contigüidad puede confirmar que la identidad personal, para Hume, es la identidad de la mente. Sin embargo, resulta extraño que no incluya a esta relación, pues si bien no puede hablarse de una contigüidad espacial entre percepciones, la contigüidad temporal en la vida mental de una persona tiene gran importancia y la causalidad, que es fundamental en el análisis de la identidad personal, incluye a la contigüidad.

En cuanto a la semejanza entre las percepciones que constituyen la mente de una persona, se da sobre todo porque las personas recuerdan muchas de sus percepciones pasadas. De esta manera, la relación de semejanza funciona principalmente, gracias a la memoria. Pero además, recordar es tener una percepción que es una representación de percepciones pasadas y, por lo tanto, que es semejante a las percepciones pasadas de las que es un recuerdo. Así,

el resultado del hecho de que recordemos experiencias pasadas es que haya un grado mayor de semejanza entre las percepciones que constituyen la mente.

La memoria tiene, entonces, una doble función: Por una parte muestra la semejanza entre nuestras percepciones y por ello nos ayuda a descubrir nuestra identidad. Es decir, adquirimos la idea de nuestro yo porque el pensamiento se desliza fácilmente por una serie de percepciones relacionadas por la semejanza y la causalidad. Consideramos que una serie de percepciones es una mente individual porque las percepciones están relacionadas por la semejanza y la causalidad. Las relaciones de semejanza y causalidad entre percepciones son el criterio de identidad personal. La memoria nos muestra la semejanza entre nuestras percepciones y así nos permite descubrir la identidad personal. Por otra parte, puesto que las impresiones de la memoria son réplicas de percepciones pasadas, la memoria multiplica la semejanza entre nuestras percepciones y de esta manera nos ayuda a constituir a la identidad personal. De cualquier forma, puesto que la memoria constituye a la identidad personal solamente a través de la semejanza, la memoria no está incluida entre las relaciones básicas que la constituyen. Naturalmente, Hume, considera que la memoria es fundamental para la identidad personal, pero la función primordial de la memoria, en relación con nuestra identidad, es descubrirla.

Sin embargo, es un hecho que no recordamos todas nuestras experiencias. Por lo tanto, Hume tiene que introducir a la causalidad que nos permite pensar que las experiencias olvidadas

también forman parte de nuestro yo. Para Hume hay una relación causal entre nuestras percepciones: cuando una percepción sigue a otra, la segunda frecuentemente surge porque la asociamos con la primera, de tal forma que podemos decir que la primera ha causado a la segunda. Así, nuestras percepciones forman una cadena causal. La relación causal entre nuestras percepciones que Hume propone, según la interpretación de Barry Stroud, es la siguiente: Hay una regularidad tal entre nuestras percepciones que siempre que una percepción del tipo A ocurre, le sigue una percepción del tipo B, y cuando B ocurre sigue una percepción del tipo C, etc. Esto implicaría que habría una cadena causal entre percepciones particulares a, b, c, etc., pertenecientes a las correspondientes clases de percepciones. Cuando pensamos en nosotros mismos como existiendo también en los intervalos de tiempo que no recordamos, lo que hacemos es extender esta cadena de causas y efectos. La fácil transición del pensamiento por los miembros de la cadena causal, nos lleva a pensar en una mente individual.

También en relación con la causalidad la memoria nos ayuda a descubrir la identidad personal, mostrándonos las relaciones de causa y efecto entre nuestras percepciones y permitiendo que adquiramos la noción misma de causalidad. Si no tuviéramos memoria, no podríamos tener la idea de causalidad porque el origen de esta relación se encuentra en la conjunción constante que recordamos entre objetos de dos clases. Si no pudiéramos recordar esta conjunción constante no tendríamos la idea de causalidad. "Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca ninguna noción de causalidad ni, consecuentemente, de esa cadena de causas y efectos que constituye

nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido esta noción de causalidad por la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, consecuentemente, la identidad de nuestras personas, más allá de nuestra memoria, y podemos comprender tiempos y circunstancias y acciones que habíamos olvidado por completo pero que, en general, suponemos que existieran.<sup>16</sup> La causalidad complementa a la semejanza llevándonos a pensar en nosotros mismos como una cosa singular, continua e ininterrumpida que se extiende en el tiempo.

#### 4 El haz de percepciones

El yo al que pretendemos atribuirle una identidad perfecta es sólo un haz de percepciones agrupadas por sus relaciones de semejanza y, sobre todo, de causalidad. Por esto, la teoría de la identidad personal de Hume es llamada "teoría del haz". El yo no tiene una identidad perfecta sino sólo una identidad ficticia o imperfecta: "Es evidente, que la identidad que atribuimos a la mente humana, por muy perfecta que podamos imaginar que es, no es capaz de reunir las diferentes percepciones en una y hacerles perder su carácter de distinción y diferencia, que es esencial a ellas."<sup>7</sup> Pero entonces, "...debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento lo que constituye a la identidad perfecta."<sup>8</sup> El progreso ininterrumpido del pensamiento es un hecho, y la identidad imperfecta está correctamente atribuida en los casos en los que el progreso del pensamiento es ininterrumpido al reflexionar en una sucesión de objetos relacionados de cierta manera. Aquí, como en el caso de los objetos materiales, puede decirse que el progreso

ininterrumpido del pensamiento nos hace confundir dos cosas: (1) Creemos percibir un solo objeto o tener una sola percepción cuando en realidad tenemos una serie de percepciones diferentes relacionadas entre sí. (2) Confundimos los actos del pensamiento; confundimos el paso del pensamiento por una serie de percepciones relacionadas con el paso del pensamiento por una sola percepción, debido a la facilidad y fluidez de este acto, para el que no se requiere mucho más esfuerzo que para el primero.

Hume admite que las relaciones que unen ideas en la imaginación -la causalidad y la semejanza-, y la fácil transición del pensamiento por una serie de percepciones relacionadas pueden disminuir progresivamente. En este caso, "...no tenemos una regla establecida que nos permita decidir, en cualquier disputa sobre el momento en que adquieren o pierden el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones sobre la identidad de objetos conectados son meramente verbales, excepto cuando la relación de las partes da origen a una ficción o principio imaginario de unión, como ya hemos observado."<sup>9</sup>

Hume no niega que las personas, como muchos objetos, tengan una identidad en el tiempo. Lo que hace es distinguir entre una identidad perfecta e imperfecta y limitar a la segunda la identidad que encontramos en el mundo. La mente tiene una identidad en el tiempo porque las percepciones que constituyen al haz que es la mente, están relacionadas por medio de la semejanza y la causalidad. La memoria nos hace presentes estas relaciones descubriendo así la identidad personal.

Es claro que Hume niega la existencia de un yo entendido

como una substancia simple e individual, constante e invariable que, por lo tanto, tiene una identidad perfecta. Sin embargo, no niega que existe un yo entendido como un haz de percepciones relacionadas entre sí. Así, puede hablar legítimamente de "la idea de nosotros mismos" o "la idea de la mente humana". Esta idea es la de una sucesión de percepciones relacionadas por la semejanza y la causalidad. Nuestra idea del yo, en tanto haz de percepciones, es una idea más de las que constituyen a la mente.

Sin embargo, hay que tener presente que las relaciones que hay entre las percepciones -la causalidad y la semejanza-, que permiten que las percepciones se constituyan como un haz, no implican que entre las percepciones haya lo que Hume llama una "conexión real". Es decir, una conexión entre dos objetos o percepciones tal que la existencia de uno implica o es imposible sin la existencia del otro. La relación entre una percepción y una substancia mental, a la que perteneciera necesariamente sería una conexión real. Del mismo modo, una relación causal, entendida como una relación entre la causa y el efecto en sí mismos, de manera que el efecto no pudiera existir sin la causa, sería una conexión real. Pero, como vimos en el capítulo primero, la semejanza y la causalidad son relaciones naturales, es decir, son relaciones que hacen que una percepción en la mente introduzca naturalmente, o con una "suave fuerza", a otra. Vimos ya que de acuerdo con el análisis de la causalidad que hace Hume, no hay una conexión necesaria entre los objetos o las percepciones en sí mismos, lo único que hay es una conjunción constante y un sentimiento de determinación de la mente al pasar de una percepción a otra. La causalidad y la

semejanza son siempre relaciones contingentes. Si se plantea la pregunta ¿qué condiciones observables tienen que satisfacerse que impliquen lógicamente que ésta es la misma persona que antes? Hume respondería que no existen tales condiciones. Es decir, no hay una conexión necesaria que una a nuestras percepciones en una mente. Sólo hay series de percepciones que cambian sin cesar y que -gracias a ciertas operaciones de la imaginación- llegamos a considerar como constituyentes de una sola mente.

Esto puede parecer un defecto en la explicación de Hume, pero él no está tratando de hacer un análisis del concepto de identidad personal en el sentido de establecer una equivalencia lógica o una sinonimia de la forma "A es la misma persona que B". Aclaremos esto. En el análisis de la causalidad, por ejemplo, Hume no encuentra condiciones necesarias y suficientes que nos permitan decir "A causó B". Hume busca las características de nuestra que nos llevan a tener la idea de causalidad y a aplicarla en ciertos casos. Pero analizando nuestra experiencia nada más, no encontramos todo lo que atribuimos al mundo al decir que dos objetos están relacionados causalmente. Para explicar la causalidad Hume se ve obligado a introducir a las relaciones naturales que son principios contingentes de la mente humana, por las que asociamos nuestras percepciones (en este caso las de causa y el efecto). Decimos que hay una conexión necesaria entre dos objetos porque están presentes ciertas características objetivas de nuestra experiencia y porque la mente se "proyecta" sobre el mundo. Para Hume, no hay condiciones objetivas para aplicar el concepto de conexión necesaria que impliquen lógicamente que un objeto está conectado necesariamente

con otro. Con su explicación de la identidad personal sucede lo mismo. No hay condiciones objetivas que impliquen lógicamente que una mente es la misma a lo largo de un período de tiempo:<sup>10</sup>

"...la identidad no es nada que pertenezca realmente a estas diferentes percepciones y que las una, sino simplemente una cualidad que les atribuimos, en virtud de la unión de las ideas en la imaginación cuando reflexionamos en ellas."<sup>11</sup>

Vemos entonces que al tratar el problema de la identidad personal, Hume sigue el mismo programa que ha usado para analizar la causalidad, la existencia del mundo externo y la identidad de los objetos materiales. Empieza por rechazar o por probar que no hay suficientes fundamentos para sostener la idea que generalmente se tiene de estos conceptos; da una explicación de por qué frecuentemente tenemos una concepción errónea de ellos y finalmente propone un análisis alternativo. Hemos visto ya cómo Hume desarrolla este programa en su explicación de la identidad personal. En el Tratado sobre la naturaleza humana rechaza la idea de un yo, un alma o una substancia pensante que permanezca invariable e ininterrumpido a través del tiempo y al que le atribuyamos una identidad perfecta. Una vez rechazada la idea de un yo con estas características, se propone dos cosas. En primer lugar, trata de explicar cuál es el origen de esta idea, dar cuenta de la propensión que tienen no sólo los filósofos, sino también el común de la gente, a suponer que existe un alma o un yo con las propiedades que acaba de rechazar. En segundo lugar, tiene una tarea constructiva. Ya que la identidad personal no puede establecerse con ninguna teoría o sistema que implícita o explícitamente necesite del concepto de

substancia, Hume propone un análisis alternativo. En el Tratado sobre la naturaleza humana propone una teoría que intenta explicar el hecho de que las personas preservan su identidad a través del tiempo. Esta teoría afirma que la mente o el yo es un haz de percepciones unidas por relaciones de semejanza y de causalidad, relaciones que descubrimos por la memoria.

## V

LA RETRACTACION DE HUME Y ALGUNAS CRITICAS A SU TEORIA  
DE LA IDENTIDAD PERSONAL

1 El Apéndice al Tratado y la insatisfacción de Hume con  
su teoría de la identidad personal

En el Apéndice al Tratado sobre la naturaleza humana, Hume rechaza su teoría de la identidad personal considerándola insatisfactoria. Se han dado muchas interpretaciones de los motivos por los que considera que su teoría no da cuenta de aquello que quiere explicar. Es difícil decir si Hume vio realmente todos los problemas que sus diferentes intérpretes piensan que tiene la teoría de la identidad personal. Hume considera que su teoría es 'muy defectuosa' y que con ella se encuentra en un "laberinto", pero nunca dice exactamente cuáles son los defectos que ve. Sólo afirma que está particularmente insatisfecho con "...los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia."<sup>1</sup> Y resume su insatisfacción acerca de su propia teoría de la siguiente manera: "En suma, hay dos principios que no puedo hacer consistentes, ni tampoco está en mi poder renunciar a alguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas. Si nuestras percepciones se adhirieran a algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en el caso. Por mi parte, debo

recurrir al privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado difícil para mi entendimiento.<sup>12</sup>

Los dos principios que Hume menciona en esta cita, no son inconsistentes entre sí ni el mismo filósofo afirma que lo sean. Por el contrario, los sostiene a lo largo de todo el Tratado y son fundamentales en toda su filosofía. La noción de lo que son las percepciones distintas no es muy clara,<sup>3</sup> pero quiere decir por lo menos que si dos percepciones son distintas es posible que ocurra una sin la otra. Por "conexión real", Hume entiende una conexión entre dos objetos o percepciones tal que la existencia de uno implica o es imposible sin la existencia del otro. La relación entre una percepción y una substancia mental a la que se adhiriera y la relación de conexión necesaria entendida como una relación entre la causa y el efecto en sí mismos -recordemos que el análisis de la causalidad que hace Hume afirma que lo único que vemos entre los objetos mismos es una conjunción constante-, constituirían conexiones reales en este sentido. Pero entonces, no puede haber una conexión real entre percepciones distintas, pues si la hubiera sería imposible que una ocurriera sin la otra. Si no hay una conexión real entre percepciones distintas, la mente no puede percibirla. Los dos principios sólo requieren que se dé una conexión contingente entre nuestras percepciones, pero no parece haber nada mal en esto. Hume afirma que las relaciones causales y de semejanza son siempre contingentes. De acuerdo con la interpretación que el mismo Hume les daría, los dos principios no son incompatibles entre sí. Aún más, podría afirmarse que el segundo principio nos da una definición de cómo se usa la palabra "distinta" en el primer prin-

cipio.

Al afirmar que los dos principios son inconsistentes, Hume debe estar afirmando que de alguna manera hacen imposible la explicación de lo que se trata de explicar. Los dos principios son inconsistentes con la explicación adecuada del origen de la identidad personal,<sup>4</sup> y con el hecho de que una persona es un ser singular unificado que perdura en el tiempo.<sup>5</sup> En todo caso, cualquier interpretación debe dar cuenta de por qué una substancia simple a la que se adhirieran las percepciones o una conexión real entre las percepciones, solucionarían los problemas que dejaban a Hume insatisfecho. Es importante señalar también, que estos mismos principios son una parte esencial de la explicación que hace Hume de la causalidad, de la existencia del mundo externo y de la identidad de los objetos materiales. Sin embargo, en ninguno de estos casos Hume considera que pueden impedir que se explique algo. En la explicación de la identidad de los objetos materiales, por ejemplo, Hume no se lamenta de que no haya una substancia material a la que se pudieran adherir las diversas cualidades que constituyen al objeto.

En este capítulo expondremos algunas de las críticas más frecuentes e importantes que se han hecho a la teoría de la identidad personal de Hume. Después de exponer cada una, haremos una defensa de la teoría de Hume ante ellas. Así en el siguiente capítulo, intentaremos encontrar los problemas de la teoría de la identidad personal de Hume que no pueden solucionarse dentro de su sistema. Estos problemas son los que suponemos que lo llevan a retractarse de su teoría.

2 La crítica que afirma que Hume presupone en su sistema un yo que es algo más que un haz de percepciones

Una crítica que se ha hecho muchas veces a Hume, es que su teoría de la identidad personal es inconsistente con una cierta línea de argumentación que podemos ver en casi todo el Tratado.<sup>6</sup> En su discusión de la causalidad, por ejemplo, Hume sostiene que la mente recuerda que percepciones de una cierta clase han aparecido en una conjunción constante con percepciones de otra clase. Sin embargo, ¿qué es esa 'mente' que recuerda percepciones? Evidentemente, se afirma, no puede ser un mero haz de percepciones. El problema no se reduce a la explicación de la causalidad. En general, a lo largo de su obra, Hume habla muchas veces de una mente que observa, recuerda, une, confunde, asocia, infiere y cree ciertas cosas sobre las percepciones. Se habla de una mente que "se proyecta" en los objetos y en el mundo. ¿Cómo puede entenderse que un haz de percepciones haga todo esto? Aunque Hume oficialmente niegue la existencia de un yo o un alma, la idea de un yo como algo más que un haz de percepciones parece tener un papel fundamental en su sistema. Hume presupone la existencia de un yo o un alma que "trata" a las percepciones de muchas maneras diferentes. Un mero haz de percepciones no podría realizar ningún acto mental. Un haz de percepciones existe y eso es todo, no puede hacerse nada.

Este problema es todavía más fácil de observar en la explicación de la identidad personal. Hume afirma que cuando ve "dentro de sí mismo", tratando de encontrar su yo, lo único que encuentra son series de percepciones. Pero, ¿qué es aquello que ve hacia

dentro y descubre sólo percepciones? Decir que la mente no soluciona nada pues, de acuerdo con Hume, en sentido estricto, no hay tal cosa, sólo hay haces de percepciones. El problema que hay aquí no puede verse con toda claridad porque Hume casi siempre habla en tercera persona y no de sí mismo. Afirma por ejemplo: "La identidad que adscribimos a la mente humana, es sólo ficticia..."<sup>7</sup> o "...la identidad... es meramente una cualidad que atribuimos a diferentes percepciones por la unión de sus ideas en la imaginación, al reflexionar sobre ellas."<sup>8</sup> Y se plantea la pregunta: "...si al pronunciarnos respecto a la identidad de una persona, observamos algún vínculo entre sus percepciones, o sólo lo sentimos entre las ideas que nos formamos de ellas."<sup>9</sup> Todo esto está expresado en tercera persona, pero cuando lo expresamos en primera persona el problema que estamos señalando se hace más claro: "La identidad que yo me adscribo a mí mismo es sólo ficticia..."; "...la identidad... es meramente una cualidad que yo atribuyo a mis percepciones por la unión de sus ideas en la imaginación cuando yo reflexiono sobre ellas."; "...si al pronunciarme respecto a mi identidad, yo observo algún vínculo entre mis percepciones, o yo sólo lo siento entre las ideas que yo me formo de ellas." ¿Qué es este yo que adscribe identidad o reflexión sobre ciertas ideas? Aun cuando Hume niegue la existencia de un yo o una substancia pensante, su sistema, en general, lo da por supuesto.

3 Respuesta a la crítica que afirma que Hume  
presupone en su sistema un yo que es algo más que un  
haz de percepciones

Hay motivos para hacernos pensar que la crítica que acabamos de exponer no es la razón por la cual Hume se declara insatisfecho con su teoría de la identidad personal. El primero de ellos es que en el Apéndice en donde Hume rechaza su teoría de la identidad personal vuelve a negar el yo como algo inmutable y con una identidad perfecta y, en el mismo Apéndice, afirma de nuevo: "Cuando reflexiono sobre mi mismo, nunca puedo percibir este yo sin alguna o más percepciones; tampoco puedo percibir nunca nada más que las percepciones."<sup>10</sup> Hume sostiene en el Apéndice que sobre estos puntos su teoría tiene "suficientes pruebas".<sup>11</sup>

Lo que sucede, es que Hume no niega que tengamos la idea de un yo. Niega que tengamos la idea de un puro ego o un yo que permanece invariable en el tiempo, pero de ninguna manera niega la idea de un yo entendido como un haz de percepciones. Cuando Hume atribuye a la mente ciertas actividades como confundir, asociar o recordar, no está apelando implícitamente a la noción de un yo inmutable, atribuye estas actividades al haz de percepciones. No hay nada subyacente, por encima o más allá de los haces de percepciones. Cuando Hume rechaza una cierta concepción de la mente, no niega que tengamos una idea del yo o de la mente. Tenemos una idea de la mente, y después de analizarla descubrimos que esta idea no es la de una substancia mental sino la de un haz de percepciones. Lo importante es ver cómo una mente entendida como un haz de percepciones

puede "desempeñar" las diversas actividades que Hume le atribuye, es decir, en qué consiste que "realice" estas actividades.

La actividad de la mente consiste, nada más, en que ocurran ciertas percepciones. Pensar, creer, reflexionar, atribuir identidad a algo, en suma, realizar cualquier acto mental, es simplemente que ocurra una percepción en la mente. Si la mente de una persona es un haz de percepciones, tener un pensamiento determinado es simplemente que ese pensamiento aparezca en el haz de percepciones que es la mente de esa persona. Por ejemplo, para Hume una creencia es una idea que tiene fuerza y vivacidad. Así, si confundo un conjunto de percepciones interrumpidas con un conjunto de percepciones ininterrumpidas, lo que sucede es que en el haz de percepciones, que es mi mente, ocurre con fuerza y vivacidad la idea o creencia (que es falsa) de que el segundo conjunto de percepciones es como el primero. Después, también aparece en mi mente la idea de que estaba en un error al confundir los dos conjuntos de percepciones. Para afirmar esto no es necesario presuponer un yo que sea algo más que un haz de percepciones. Lo único que se afirma es que ciertas percepciones están incluidas en un cierto haz de percepciones. En general, Hume parece haber pensado que los enunciados acerca de las actividades de la mente -como creer, observar, recordar, confundir, etc.- pueden reducirse a enunciados que afirman que ciertas percepciones ocurren en el haz de percepciones que es la mente. La mente en realidad no hace nada, más bien, incluye diferentes percepciones. Que Hume diga muchas veces que la mente cree, confunde, recuerda o realiza cualquier actividad, se debe a que es una manera conveniente de hablar. Pero, de acuerdo con la teoría de Hume, los

enunciados acerca de las actividades de la mente podrían reemplazarse por enunciados que sólo afirmaran la presencia de ciertas percepciones en determinados haces.<sup>12</sup>

Hemos visto que la investigación acerca de las operaciones de la mente es parte del programa de Hume. En el sistema de Hume las "disposiciones" que guían la actividad mental son fundamentales. La explicación acerca de las disposiciones de la mente tampoco es incompatible con la concepción de la mente que Hume tiene. Ya que, como afirma Stroud: "Si hablando estrictamente, la mente no es nada más que un haz de percepciones, entonces hablar de las operaciones o disposiciones de la mente debe entenderse como si se hablara condicionalmente acerca de lo que aparece en la mente si ciertas cosas aparecen en ella."<sup>13</sup> Las relaciones naturales, que Hume considera que son para el hombre "el cemento del universo" y los principios fundamentales de las operaciones mentales, consisten en que una idea introduce naturalmente a otra percepción en la mente. Si alguien hace una inferencia causal, lo que sucede es que si observa la causa, inmediatamente aparece en la mente la idea del efecto acompañada de una impresión de determinación. Cuando consideramos que dos objetos están relacionados causalmente, la idea de uno introduce naturalmente a la idea del otro. Por otro lado, decir que estamos inclinados o que tenemos una disposición a confundir una serie interrumpida de percepciones con una serie ininterrumpida de percepciones, es afirmar que cuando en la mente de alguien ocurre una serie interrumpida de percepciones, la mente o el haz de percepciones incluirá también la creencia de que la serie de percepciones es ininterrumpida. Para nada de esto se requie

re que la mente sea algo más que un haz de percepciones. Sostener que la mente tiene ciertas disposiciones es afirmar que hay varios enunciados generales condicionales acerca de la manera en la que ocurren o se incluyen percepciones en un haz. Esto no significa que no pueda haber una explicación categórica y no condicional de por qué esos enunciados condicionales son verdaderos. Hume no da esta explicación, pero esto se debe a que la razón de que la mente sea como es y tenga las disposiciones que tiene, es simplemente algo que no conocemos y sobre lo cual no tiene sentido especular.

Con lo que hemos dicho, podemos comprobar que Hume no se ve obligado, en ningún momento, a asumir o suponer que existe un yo substancial. Hume niega radicalmente, incluso en el Apéndice, que existe un yo que sea algo más que un haz de percepciones. El yo entendido como haz de percepciones permite a Hume explicar la actividad y las disposiciones de la mente humana.

#### 4 La crítica de Penelhum

Un crítico importante de la teoría de la identidad personal de Hume es Terence Penelhum.<sup>14</sup> A continuación veremos la crítica que hace a la teoría de Hume. De acuerdo con la interpretación de Penelhum, para Hume es contradictorio afirmar que una cosa compuesta por una serie de partes tiene identidad. La cita en la que se basa Penelhum para hacer esta interpretación es la siguiente: "Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de una supuesta variación en el tiempo; y a esta idea la llamamos identidad o mismidad. Tenemos también una

idea distinta de varios objetos diferentes que existen en sucesión, y que están conectados por una estrecha relación; y esto, considerado estrictamente, nos proporciona una noción perfecta de diversidad, como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos. Pero, aunque estas dos ideas, la de identidad y la de una sucesión de objetos relacionados, son en sí mismas perfectamente distintas, y aun contrarias, es cierto que en nuestra manera común de pensar generalmente se confunde una con la otra."<sup>15</sup> Penelhum sostiene que, de acuerdo con esta cita, cuando le atribuimos identidad al yo o a algún objeto compuesto cometemos un error. Este error consiste en confundir la idea de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido en el tiempo con la idea de un objeto compuesto por una serie de partes relacionadas. Cuando tenemos una serie o una colección de objetos, aún si están relacionados, no podemos decir que tenemos un objeto.

Penelhum rechaza estas afirmaciones que atribuye a Hume. Si tenemos un objeto compuesto por muchas partes, es cierto que en un sentido tenemos muchos objetos y no sólo uno. Sin embargo, fácilmente podríamos agrupar o unir estos diferentes objetos en uno solo que, por definición, sea un grupo o conjunto de estos objetos. Por ejemplo, una sucesión de palabras puede formar una sola oración. Podemos tener muchas palabras y afirmar correctamente que tenemos una sola oración. "Así que, a pesar de Hume, no hay ninguna contradicción en afirmar que cierto tipo de cosas están compuesta por una sucesión de partes y, sin embargo, cada una es sólo una cosa. Si una cosa puede o no tener muchas partes, depende totalmente del tipo de cosa que es."<sup>16</sup>

Penelhum considera que Hume comete otro error relacionado con el que acabamos de exponer. De acuerdo con la interpretación de Penelhum, la idea de identidad de un objeto en el tiempo es, para Hume, absolutamente incompatible con el cambio. El hecho de que las partes de un objeto que cambia estén relacionadas no altera el hecho de que el objeto cambia y, por lo tanto, no podemos decir que el objeto es el mismo. Cada vez que nos referimos a una persona o a un objeto que ha cambiado, aunque sea mínimamente, como si fueran la misma persona o el mismo objeto, cometemos un error. La persona o el objeto serían literalmente otros.

Penelhum afirma que es Hume quien está equivocado al sostener que es un error atribuir identidad a algo que cambia. Si adoptáramos la teoría de Hume el resultado sería un caos total. Ni siquiera podríamos usar el mismo nombre para referirnos a nosotros o a cualquier otra persona en el mínimo periodo de tiempo en el que puede cambiar. Si cometemos un error al no llamar de la misma manera a una persona o a cualquier cosa que haya cambiado, es un error que todos cometemos todo el tiempo y cuya corrección requeriría una transformación total de nuestros conceptos y del lenguaje. De acuerdo con Penelhum, no cometemos ningún error al atribuir iden tidad a objetos que cambian. El error de Hume se debe a que no dis tinguie lo suficiente entre la identidad numérica y la identidad específica. Dos cosas pueden ser la misma en un sentido específico, es decir, pueden ser semejantes en todas sus propiedades y, sin embargo, ser dos cosas. En cambio, no puede decirse que haya dos cosas que sean la misma numéricamente; si son iguales numéricamente sólo hay una cosa. De hecho, no puede decirse que un objeto cambia

más que si es el mismo numéricamente. Sólo podríamos decir que algo que ha cambiado es numéricamente diferente, cuando el objeto fuera por definición, inmutable. Los cambios que puede sufrir un objeto sin que deje de ser el mismo o de existir, dependen de qué tipo de objeto es. Una persona, por ejemplo, puede cambiar de muchas formas antes de que digamos que ha dejado de existir. No cometemos ningún error al afirmar que un objeto que ha cambiado sigue siendo el mismo.

##### 5 Respuesta a la crítica de Penelhum

El problema para aceptar la crítica de Penelhum, es la interpretación que hace de la teoría de Hume. La interpretación de Penelhum no reconoce la distinción que Hume hace entre la identidad perfecta y la identidad imperfecta. Es incorrecto adscribirle una identidad perfecta a una cosa que cambia, la identidad perfecta es incompatible con el cambio. Pero, podemos atribuir correctamente una identidad imperfecta a algo que cambia. Hume mismo da un ejemplo de esto: "...puede decirse, sin violar las reglas del lenguaje, que cierta iglesia que estaba construida de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia de piedra caliza y de acuerdo a las reglas de la arquitectura moderna."<sup>17</sup> Hume no propone que cambiemos nuestra manera de hablar ni que dejemos de considerar que es la misma una cosa que cambia, sólo afirma que no podemos atribuirle una identidad perfecta. Hume rechaza el que atribuyamos una identidad perfecta a los objetos afirmando, por ejemplo, la existencia de un substrato que permanece idéntico

a través del tiempo, como sostienen algunos filósofos: "...cuando atribuimos identidad en un sentido impropio, a un objeto variable o interrumpido, nuestro error no se limita a la expresión, sino que está comunmente acompañado de una ficción, ya sea de algo invariable e ininterrumpido, o de algo misterioso e inexplicable, o al menos de una propensión a elaborar tales ficciones."<sup>18</sup> Además, Hume sí reconoce que los cambios que cada cosa puede sufrir sin que dejemos de considerarla la misma, dependen de la idea que tengamos de ella y usa como ejemplo un río que, aunque cambia radicalmente en un día, seguimos considerándolo el mismo a través de los años.

Por otra parte, Hume distingue claramente en el Tratado entre una identidad numérica y una identidad específica,<sup>19</sup> no hay ninguna razón para pensar que confunde estos dos sentidos de la identidad. Finalmente, Hume nunca niega que una cosa compuesta pueda tener una identidad tanto perfecta como imperfecta. Las condiciones para que una cosa compuesta pueda tener una identidad perfecta son, en palabras del propio Hume: "...supongamos que se nos presenta cualquier porción de materia, cuyas partes están contiguas y conectadas; es obvio que debemos atribuir una identidad perfecta a esta porción de materia, con la condición de que todas sus partes continúen ininterrumpidamente e invariablemente las mismas..."<sup>20</sup> En cuanto a las condiciones que son necesarias para atribuir a un objeto una identidad imperfecta, las hemos visto ya con gran detenimiento en los dos capítulos anteriores. La identidad imperfecta es similar al concepto de identidad, compatible con el cambio, que Penelhum utiliza para criticar a Hume. Podemos ver que el texto mismo del Tratado permite rechazar la interpretación

de Hume que hace Penelhum y sus críticas a su teoría de la identidad personal.

6 La crítica que afirma que las relaciones de semejanza entre nuestras percepciones no son un criterio ni suficiente ni necesario de identidad personal

Un problema que Barry Stroud y otros Intérpretes<sup>21</sup> han encontrado en la teoría de la identidad personal de Hume es que las relaciones de semejanza y causalidad entre nuestras percepciones no son un criterio ni suficiente ni necesario de identidad personal. Veremos primero lo que sucede en el caso de la semejanza. Hume afirma que descubrimos las relaciones de semejanza entre nuestras percepciones por medio de la memoria. La memoria además crea otras relaciones de semejanza entre nuestras percepciones, pues la percepción recordada es semejante al recuerdo que de ella se tiene. No hay duda de que la memoria tiene una gran importancia en la identidad personal. Reconocemos que pertenecen a una sola persona todas las percepciones que están al alcance de su memoria. Sin embargo, esto no puede explicar, por sí mismo, la identidad personal. No podemos apelar a la memoria de una sola persona o mente para explicar la idea de una mente individual, porque en nuestra explicación estaríamos dando por supuesto aquello que queremos explicar: la idea de una mente individual.

Hume se da cuenta de esto y dice que es la semejanza entre nuestras percepciones, -relación que descubrimos por la memoria- lo que nos lleva a pensar que nuestras percepciones constitu-

yen una mente individual. Pero, puesto que no recordamos todas nuestras percepciones, la semejanza solo no es un criterio necesario de identidad personal. Sin embargo, se supone que al menos debe ser suficiente para llevarnos a pensar que constituyen una sola mente las percepciones semejantes que sí recordamos. Pero el problema que se plantea, es si resulta realmente cierto que la semejanza entre un conjunto de percepciones nos lleva a pensar que pertenecen al mismo haz o que constituyen una sola mente. Hume está obligado a sostener que si la mente se desliza fácilmente por una serie de percepciones, debido a las relaciones de semejanza que hay entre ellas, entonces pensará que esta serie de percepciones constituye una sola mente. Así es cómo llegamos a pensar que un conjunto de percepciones es una mente individual. Pero esto no es claro. Consideremos, siguiendo el ejemplo de Stroud, una serie de percepciones, un haz "construido artificialmente", que esté compuesto sólo por percepciones de la Torre Eiffel vista desde determinado punto. Todas las percepciones que constituyen este haz son semejantes entre sí. Sin embargo, no pensamos por esto que constituyen una sola mente. Es decir no es suficiente que las percepciones sean semejantes. Para que lleguemos a pensar que una serie de percepciones semejantes constituyen una mente individual, las percepciones deben ocurrir dentro del dominio de la memoria de una sola persona. La idea de la memoria de una sola persona es la que haría todo el trabajo. Pero, como hemos visto, no podemos usar la noción de la memoria de una sola persona para explicar la idea de una sola mente, pues estaríamos presuponiendo aquello que queremos explicar. La semejanza no es una relación ni suficiente ni necesaria como cri

terio para la identidad personal. No es un criterio suficiente por que puede haber percepciones semejantes que ocurran en mentes diferentes. Tampoco es un criterio necesario porque es un hecho que no recordamos todas nuestras percepciones. Además, no todas nuestras percepciones son semejantes, por esto es necesaria también la relación de causalidad.

La causalidad podría tal vez resolver el problema de los haces de percepciones semejantes "construidos artificialmente". Si cada percepción que es miembro de un haz fuera efecto de un miembro anterior y causa de uno posterior, la mente se deslizaría fácilmente por la cadena causal y la consideraría una sola mente. Sin embargo, Stroud considera que esta aparente solución presenta los siguientes problemas: Dada la concepción de la causalidad que Hume tiene, aun si hubiera una cadena entre nuestras percepciones no es claro si esto nos llevaría a pensar en una sola mente. Supongamos que hubiera una regularidad tal entre nuestras percepciones que siempre que ocurriera una percepción de la clase A apareciera una percepción de la clase B, y cuando apareciera una percepción de la clase B, apareciera una de la clase C, y así continuara la cadena causal. De acuerdo con el análisis de la causalidad que Hume hace, esto implicaría que hay una cadena causal entre las percepciones particulares a, b, c, etc., pertenecientes a las clases correspondientes. Pero el problema es que podría haber una cadena causal aun si a ocurriera en mi mente, b en otra mente y c en la mente de una tercera persona. Es decir, podemos pensar en percepciones ligadas causalmente y que no ocurren en una sola persona. Esto es posible porque, de acuerdo con el análisis de la causalidad que hace Hume, hay

una relación causal entre dos objetos o percepciones cuando aparecen en una conjunción constante. En este caso, la conjunción constante se daría entre percepciones pertenecientes a diferentes clases, independientemente de a qué mente pertenecen. Podemos imaginar que cada vez que una percepción de la clase A ocurre en mi mente, una percepción de la clase B ocurre en la mente de otra persona y cuando una percepción de la clase B ocurre en la mente de esa persona ocurre una percepción de la clase C en la mente de una tercera persona. En este caso, podríamos afirmar que la percepción a causa a la percepción b y la percepción b a la percepción c.

Ahora bien, consideremos otra vez un haz de percepciones construido artificialmente que consista en una de mis percepciones, uno de los efectos de esta percepción que es una percepción perteneciente a otra persona, y un efecto de esta última percepción que es una percepción perteneciente a una tercera persona. Ante esta situación, ¿pensaríamos que la serie de percepciones relacionadas causalmente constituye una sola mente? Es difícil saber lo que haríamos ante una situación tan extraña pero, "En cualquier caso, Hume está comprometido a decir que si nuestras mentes continúan iguales a como son ahora, entonces veríamos tales haces como mentes individuales, puesto que todos sus miembros están relacionados causalmente, y la causalidad es una relación natural que facilita el paso de la mente por las series, llevándonos así a pensar en los haces como una mente."<sup>22</sup>

Ahora bien, independientemente de lo que haríamos en unas circunstancias tan raras como las que acabamos de describir, es evidente que tales circunstancias no se dan en el mundo. Más aún,

de acuerdo con Stroud, las relaciones de causalidad entre percepciones no se dan ni siquiera entre todas las percepciones que constituyen una sola mente. Stroud considera que para que todas y cada una de mis percepciones fuera el efecto y la causa de otras de mis percepciones, cada una de mis percepciones tendría que pertenecer a una clase cuyos miembros siempre aparecieran en una conjunción constante con miembros de aquellas clases de percepciones que son sus causas o sus efectos. Sólo si se dieran estas conjunciones pensaríamos que las percepciones están relacionadas causalmente. El problema es que nuestra experiencia no tiene esta regularidad. Esto no quiere decir que no haya ninguna relación causal entre nuestras percepciones, evidentemente si las hay. Hume establece, por ejemplo, que toda idea simple es causada por una impresión simple. Pero esto no es suficiente.

Hume necesita una cadena causal que recorra toda la serie de percepciones que vamos teniendo en cada momento y esto es lo que Stroud no encuentra. Cuando tengo una impresión de una niña, puedo voltear y tener inmediatamente la impresión de un libro, sin que esto signifique que la impresión de la niña causó la impresión del libro. La primera impresión no pertenece a una clase de percepciones que vaya siempre seguida por la impresión de un miembro de la clase a la que pertenece la segunda impresión. Tenemos nuevas experiencias independientemente de las que hayamos tenido hasta entonces. De esta manera, no es verdad que cada una de nuestras percepciones sea causada por otra. Hume mismo es ambiguo en esto. Al exponer su teoría de la identidad personal parece afirmar que todas nuestras percepciones, incluyendo las impresiones de sensación, son cau-

sadas por otra percepción. Si no fuera así, no sería cierto que todas las percepciones que constituyen una mente forman una cadena causal. Sin embargo, hemos visto que Hume afirma que no conocemos el origen de nuestras impresiones de sensación: "Con respecto a aquellas impresiones que surgen de los sentidos, su última causa es, en mi opinión, perfectamente inexplicable para la razón humana, y siempre será imposible decir con certeza, si surgen inmediatamente del objeto, o son producidas por el poder creativo de la mente, o derivan del Autor de nuestro ser."<sup>23</sup> Hume ni siquiera considera la posibilidad de que las impresiones de sensación sean producidas por alguna otra percepción. Las impresiones de sensación pueden aparecer en la mente, independientemente de nuestra experiencia anterior. Pero, según Stroud, esto implica que no todas nuestras percepciones forman una cadena causal que consideramos como una mente individual por el fácil deslizamiento del pensamiento a lo largo de la cadena.

La novedad y falta de uniformidad de nuestra experiencia hacen que la causalidad y la semejanza no sean criterios necesarios para explicar cómo llegamos a tener la idea de una mente individual que persisten en el tiempo. En el caso de la causalidad, esta relación no es un criterio necesario porque no todas nuestras percepciones están incluidas en una sola cadena causal, especialmente las impresiones de sensación. Por otra parte, la causalidad tampoco es un criterio suficiente de identidad personal porque, como hemos visto, una percepción en la mente de una persona podría causar -dado el análisis de la causalidad que hace Hume- una percepción en la mente de otra persona.

7 Respuesta a la crítica que afirma que las relaciones de se mejanza y causalidad entre nuestras percepciones no son un criterio ni suficiente ni necesario de identidad personal

Las objeciones que acabamos de ver sobre las relaciones de semejanza y causalidad en tanto criterios de identidad personal, son importantes y puede ser que en parte sean la causa de la insatisfacción de Hume con su teoría de la identidad personal. Sin embargo, no parecen ser el problema definitivo pues, en cierta medida, Hume puede defenderse de ellas. Así, Don Garrett<sup>24</sup> propone una posible respuesta a la objeción que afirma que la causalidad no es un criterio suficiente de identidad porque, dado el análisis de la causalidad que hace Hume, una percepción en una mente podría ser la causa de una percepción que ocurriera en otra mente. La respuesta que Garrett considera que Hume podría dar a esta objeción es la siguiente. Si una percepción que es miembro de un haz causa una percepción en otro haz sólo hay dos posibilidades: (1) podemos ver a estos dos haces como miembros de un solo haz mayor que los contiene o (2) podemos continuar considerando que son dos haces diferentes aun cuando estén conectados causalmente. Si hay una sola relación causal directa entre los dos haces, entonces lo más natural sería considerarlos como dos haces diferentes. Pero, si hubiera una gran cantidad de interrelaciones causales, entonces lo más natural sería considerar que ambos haces están incluidos en uno más grande. "Hume puede admitir que una percepción en una mente pudiera causar una percepción en otra. Pues cualquier percepción en otra mente debe ser parte de un haz."<sup>25</sup>

Para plantear el problema de que una percepción en una

mente puede ser la causa de una percepción que ocurre en otra mente, Stroud da por supuesto que las percepciones relacionadas causalmente están incluidas ya dentro de un haz particular. Es esto lo que permite afirmar que una percepción en una mente causa una percepción en otra. Pero entonces, tenemos que suponer que ya hemos podido emplear un criterio de identidad personal. Este criterio puede haber sido la relación causal entre las percepciones. Podemos decir cuándo dos haces de percepciones relacionados causalmente son parte de uno mayor y cuándo son dos haces diferentes, aun si hay alguna relación causal entre sus percepciones, dependiendo de la frecuencia con que se relacionen causalmente ambos haces. Por otra parte, Hume mismo, como hemos visto, reconoce que puede haber casos en los que no sea fácil decidir si un conjunto de percepciones constituye o no un solo haz: "La identidad depende de las relaciones entre ideas y estas relaciones semejanza y causalidad dan origen a la identidad porque provocan una fácil transición del pensamiento. Pero como estas relaciones, así como la fácil transición del pensamiento por una serie de percepciones, pueden debilitarse gradual e insensiblemente, no tenemos una regla establecida que nos permita decidir, en cualquier disputa, respecto al momento en que adquieren o pierden su derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones en relación a la identidad de objetos conectados son meramente verbales, excepto cuando la relación de las partes de origen a alguna ficción o principio imaginario de unión, como ya hemos observado."<sup>26</sup>

Hume también puede, en cierta medida, responder a la objeción que afirma que la causalidad no es un criterio necesario

de identidad porque no todas las percepciones de una persona forman una sola cadena causal. Las ideas generalmente son la causa de otras percepciones y siempre por lo menos el efecto de impresiones de sensación a las que son semejantes. Las impresiones de reflexión son causadas o por ideas o por impresiones de sensación. Sin embargo, es difícil para Hume explicar cómo una impresión de sensación forma parte de una sola cadena causal. Stroud afirma que no todas nuestras percepciones que les preceden y la causa de las que les siguen.

Ahora bien, lo que Hume afirma es que, "...la verdadera idea de la mente humana es considerarla como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que están ligadas por la relación de causa y efecto, y que se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente unas a otras."<sup>27</sup> De acuerdo con esta cita, podemos ver que, cuando Hume afirma que nuestras percepciones están relacionadas causalmente, no quiere decir que es necesario que haya una relación causal directa entre cada percepción y la que le antecede y la que le precede. De esta manera, "...un haz de percepciones no necesita tener relaciones causales directas o inmediatas entre cada percepción y todas las otras, o entre cada percepción y su sucesora, mientras haya una red de interrelaciones que eventualmente se extienda a todas ellas. Todas las ideas y todas las impresiones de reflexión son, finalmente, causalmente dependientes de impresiones de sensación anteriores y, puesto que estas ideas e impresiones de reflexión interactúan causalmente de muchas maneras, esto produce una relación causal indirecta también entre las impresiones de sensación."<sup>28</sup> Parece ser que Hume se refiere a una red

de relaciones causales de este tipo, cuando dice que la mente es un sistema de percepciones relacionadas causalmente, no hay por qué considerar que es necesario que todas las percepciones formen una sola cadena causal. Por otra parte, tampoco es necesario, para afirmar que dos percepciones están relacionadas causalmente, que hayan aparecido siempre en una conjunción constante. Hume reconoce que hay casos en los que podemos considerar que una causa ha producido un efecto aun cuando sólo hemos observado una vez la conjunción entre ambos, como vimos al explicar su concepción de la causalidad.

## VI

## PROBLEMAS PARA LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD

## PERSONAL DE HUME

1 La concepción de las percepciones distintas con una  
existencia independiente

Para caracterizar a las mentes individuales como haces de percepciones que están unidas por principios de asociación contingentes, como son la semejanza y la causalidad, es necesario poder determinar claramente los miembros que están incluidos en cada haz. La teoría de la identidad personal de Hume debe decir que cada mente no es nada más que un haz de sus propias percepciones. Mi yo no puede estar constituido por las percepciones de otra persona, sino sólo por las mías. Pero, de acuerdo con la concepción de las percepciones de Hume, todo haz está constituido por percepciones que son esencialmente distintas e independientes.

Los problemas de la teoría de la identidad personal de Hume parten de cada concepción de las percepciones. El origen de esta concepción se encuentra, según Pears,<sup>1</sup> en que Hume lleva demasiado lejos la analogía entre objetos materiales y objetos mentales. Hemos visto que Hume sostiene que nuestras percepciones tienen una existencia distinta (p.13) y que las premisas en las que Hume se basa para hacer esta afirmación no son claras y aparentemente no puede darse una explicación de ellas que no sea circular (p.22-4). De cualquier manera, decir que dos percepciones son dis

tintas, significa al menos que es posible que exista una sin la otra. Vimos también (p. ) que la conclusión de que las percepciones tienen una existencia distinta se apoya además, en la analogía que hace Hume entre los objetos materiales y las percepciones:

"...ninguna proposición puede ser inteligible o consistente con respecto a los objetos que no lo sea con respecto a las percepciones. Pero es inteligible y consistente decir que los objetos existen distinta e independientemente, sin ninguna substancia común simple o materia a la que se adhieran. Esta proposición, por lo tanto, nunca puede ser absurda con respecto a las percepciones."<sup>2</sup> Sin embargo, la mente difiere de los objetos materiales en muchos aspectos. Según Pears, en alguna de estas diferencias se originan los problemas de la teoría de la identidad personal de Hume.

Una de las peculiaridades de las percepciones es que tienen una "poseedor", esto es, es necesario que haya alguien que "tiene" la percepción. Sin tengo, por ejemplo, una impresión de sensación, es absurdo preguntar a quién pertenece, soy yo quien la tiene. No tiene sentido especular si esa misma impresión de sensación podría haber sido de alguien y no mía o si podría tener una existencia independiente y no pertenecer a nadie. Cualquier teoría de la identidad personal debe tomar en cuenta esta peculiaridad de los fenómenos mentales. Sin embargo, Hume habla de las percepciones como si fueran independientes de la mente o del haz del que forman parte o en el que aparecen.

Hume lleva tan lejos la semejanza entre los objetos materiales y las percepciones que no da cuenta de la característica de los fenómenos mentales que hemos mencionado. Usaremos

el mismo ejemplo de Pears. Aunque una vaca pertenezca a un rebaño particular, no es necesario que pertenezca a él. La misma vaca podría pertenecer a otro rebaño o tener una existencia independiente. Esto parece haber sugerido a Hume que si aceptaba que una percepción que es miembro del haz que es mi mente podría no pertenecer a él, entonces se vería obligado a aceptar que esa misma percepción podría haber formado parte de otro haz o podría tener una existencia independiente. Cuando Hume reconoce que las conexiones entre nuestras percepciones son contingentes, tiene que reconocer también que cada una de mis percepciones podría no haber ocurrido en el haz que soy yo. Es decir, yo podría, por ejemplo, no haber tenido nunca la percepción de un libro que estoy teniendo ahora. Pero esto no quiere decir que esta misma percepción -exactamente la misma y no sólo una similar en todos los aspectos- podría estar incluida en otro haz o tener una existencia independiente. En suma, podemos decir que Hume confunde las siguientes percepciones, donde P es cualquier percepción:<sup>3</sup>

- (1) Este haz podría no incluir a P
- (2) P podría ocurrir fuera de este haz

Aunque (1) es verdadera y (2) es falsa, para Hume (1) implica a (2) y (2) implica a (1), ambas son equivalentes. De acuerdo con (1), si P es una de mis percepciones, podría no estar incluida en el haz que es mi mente; yo podría no haber tenido cualquiera de las percepciones que he tenido. Pero para Hume, si P no ocurre en el haz que es mi mente, entonces P -la misma percepción- podría ocurrir en otro haz o tener una existencia independiente. Esta confusión entre (1) y (2) es el resultado de la analogía entre ob-

jetos materiales y mentales. Hume lleva tan lejos esta analogía que le resulta natural escribir como si pudiera establecer la existencia de una percepción independientemente de la cuestión de a quién pertenece, como se hace con el ejemplo del ganado. Las percepciones para Hume tienen una independencia que deja sin explicar el hecho de que una percepción mía no podría ser de nadie más.

2. La aparente circularidad entre las explicaciones de la causalidad y la identidad personal y el hecho inexplicable de que las percepciones ocurran como miembros de un haz particular

La concepción de las percepciones que acabamos de describir es, según Barry Stroud, la causa de los problemas en la teoría de la identidad personal de Hume que lo llevan a retractarse de ella. Por otra parte, estos problemas están relacionados con otros elementos y explicaciones del sistema de Hume. Según Stroud, "La expresión de su insatisfacción tiene un sentido más profundo de algún conflicto u obstáculo en el corazón mismo de las cosas. ...Una sugerencia que vale la pena seguir es que siente no sólo una deficiencia explicativa en su explicación de la idea del yo, sino cierto círculo vicioso en todo su esquema de la ciencia del hombre."<sup>4</sup> El problema que plantea Stroud es el siguiente. Hume sostiene que para obtener la idea de causalidad debemos haber observado una conjunción constante entre percepciones de dos clases. Es decir, percepciones de dos clases deben haber aparecido en conjunción constante en la mente de una persona que adquiere así la idea de causalidad. Si todas las percepciones pertenecientes a una clase fueran

seguidas por percepciones de otra clase pero no en la mente de una persona, entonces no habría nadie que pensara que hay una relación causal entre miembros particulares de cada una de estas dos clases. Para explicar cómo se llega a la idea de causalidad es fundamental usar la idea de una mente individual. Por otra parte, para la explicación de cómo una persona llega a pensar que determinadas percepciones constituyen una mente es necesaria la idea de causalidad. De esta manera, tenemos la idea de nuestro yo porque nuestras percepciones están relacionadas causalmente. Para explicar la identidad personal Hume apela a la causalidad, Parece entonces que hay una cierta circularidad en el sistema de Hume. Mientras nos concentramos en la idea de causalidad no parece haber ningún problema, pero esto es sólo porque se presupone la acción de una mente o un yo individual.

Es evidente que en la explicación de la causalidad la identidad personal tiene un papel fundamental pero también, a la inversa, en la explicación de la identidad personal la causalidad tiene un papel fundamental. Sin embargo, Stroud considera que de esto no se sigue un círculo vicioso. Según la interpretación de Stroud, las personas no necesitan tener la idea de una mente individual para tener la idea de causalidad ni tampoco la idea de causalidad para tener la idea de una mente individual. Las conjunciones constantes que dan origen a la idea de causalidad deben ocurrir en la mente de una sola persona, pero la persona no tiene que pensar en ellas como ocurriendo en su mente para que esto suceda. La mente, el haz de percepciones, recibe cierta información y como resultado de ella ocurre una nueva idea. En este sentido no es necesario

que la mente tenga una idea de sí misma para recibir la información que da lugar a la idea de causalidad. Podemos decir que no es necesario que las personas tengan la idea de una mente individual o que piensen en sus percepciones como ocurriendo en su mente para obtener la idea de causalidad, porque de hecho las únicas percepciones que tiene una persona son sus propias percepciones. Y, si su pensamiento se desliza fácilmente por las percepciones que tiene porque hay conexiones causales entre ellas, entonces obtendrá la idea de sí misma como un yo o una mente individual.

Sin embargo, esta idea no es en principio, necesaria para obtener la idea de causalidad. Lo que importa para tener la idea de causalidad es el hecho mismo de que sólo contamos con nuestras propias percepciones, es esto lo que nos permite tener esta idea. De igual manera, para que una persona pueda considerarse a sí misma como un yo individual, su experiencia debe limitarse a un grupo de percepciones entre todas las percepciones que pueden ocurrir en el mundo: su experiencia deba limitarse a sus percepciones. Es un hecho que las percepciones de una persona están limitadas. Las únicas percepciones que se le presentan a una persona son sus percepciones y por esto no necesita tener una idea del yo antes de saber cuáles son ellas. Por otro lado, como las percepciones que tiene una persona tienen ciertas características -relaciones de semejanza y causalidad- puede ocurrir también en el haz de percepciones la idea de una mente individual y continua.

Stroud evita la objeción de circularidad contra Hume, en su explicación del origen de las ideas de causalidad y de identidad personal afirmando que la única información al alcance de una per-

sona para la formación de sus ideas y creencias son sus propias percepciones. Sin embargo, Hume no explica por qué la información al alcance de una persona está limitada de esta manera. Podemos preguntarnos: ¿Por qué uno no tiene acceso de la misma manera a todas las percepciones que hay? ¿Por qué está limitada así nuestra experiencia? Parece ser que las percepciones de hecho ocurren como miembros de un haz particular. Sin embargo, para Hume las percepciones tienen una existencia distinta y por lo tanto cada una puede existir independientemente de las demás. No hay nada en ninguna percepción, considerada en sí misma, que implique la existencia de otra percepción o de alguna otra cosa, es decir, no hay nada intrínseco a las percepciones que las conecte con un haz particular en lugar de otro. Pero, entonces, ¿Por qué se presentan las percepciones como miembros de un haz particular? No parece haber para Hume ninguna manera de explicar este hecho básico acerca de las percepciones, aun cuando su explicación del origen de la idea del yo descansa en él.

Si Hume se da cuenta de que su teoría de la identidad personal descansa en este hecho inexplicable, es comprensible que exprese su insatisfacción diciendo: "Si nuestras percepciones se adhirieran a algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en el caso." Es decir, si hubiera una substancia a la que pertenecieran las percepciones o una conexión necesaria entre ellas, se explicaría por qué nuestra experiencia está restringida a ciertas percepciones. De esta manera, cada quien tendría sólo las percepciones inherentes a una substancia o conectadas necesariamente con

nuestra percepción actual. Así, se explicaría por qué las percepciones se presentan como lo hacen, esto es, por qué las percepciones de una persona están limitadas a ciertas series de entre todas las percepciones.

Esta interpretación explica también por qué Hume se lamenta, en el Apéndice al Tratado, de que no haya una substancia a la que se adhieran las percepciones o que no haya una conexión real entre ellas; sin embargo, no se lamenta de esto en su explicación de la causalidad o de la identidad de los objetos materiales. Es decir, es necesario que mis percepciones se adhieran a una substancia para que llegue a atribuir identidad a un objeto material, como tampoco es necesario que haya una conexión real entre percepciones u objetos para que lleguemos a pensar que están relacionados causalmente. En otros términos mientras mi experiencia tenga cierta regularidad llegaré a tener la idea de causalidad y la proyectaré sobre el mundo. En ambas explicaciones la noción de 'mi experiencia' se da por supuesta. Y si esta noción se da por supuesta también funciona la explicación de Hume del origen de la idea del yo. Pero dar por supuesta la noción de 'mi experiencia' es asumir que el alcance de ella no se extiende a todas las percepciones que hay y este es el hecho inexplicable en el que descansa la teoría de Hume.

El problema es que de acuerdo con la teoría de las ideas de Hume, todos los contenidos mentales, cualquier suceso mental, consiste en la presencia en la mente de ciertas percepciones. Pero no hay ninguna conexión real entre una percepción y una mente particular. La teoría trata a las percepciones como si fueran independientes de la mente en la que ocurren. Sin embargo, como señala

Stroud, "...el pensamiento y los fenómenos psicológicos en general requieren que haya alguien pensando algo, o alguien en algún estado psicológico. El énfasis exclusivo que la teoría de las ideas pone en el 'objeto mental' -en lo que se piensa o siente, y no en el sujeto 'en' quien estos 'objetos' existen- lleva inevitablemente a una distorsión o misterio. Y en su tratamiento de la identidad personal. Hume presiona la teoría de las ideas hasta el borde del abismo y encuentra que sólo las nociones inaceptables de substancia o conexión real entre las percepciones lo salvaría."<sup>5</sup>

### 3 La presuposición de que la memoria es una manera impersonal de obtener información

La concepción de las percepciones que tiene Hume se relaciona también con el papel de la memoria en su teoría de la identidad personal. Para Hume, el papel fundamental de la memoria es descubrir la identidad personal, mostrándonos las relaciones de semejanza y causalidad entre nuestras percepciones. Las relaciones que constituyen la identidad personal, como hemos visto, son la semejanza y la causalidad. En este sentido, la memoria sólo constituye a la identidad personal a través de la relación de semejanza. De acuerdo con Pears, "Esto sugiere que mi memoria me pone en contacto con un número de objetos mentales sobre los que después pregunto si pertenecen a la serie que termina en mí mismo en el momento presente, y que debo contestar esta pregunta aplicando criterios de semejanza y causalidad. Pero esta descripción de mi procedimiento presupone que la memoria es una manera impersonal de

obtener información, que después de examinada y asignada a mí mismo o a alguna otra persona.<sup>16</sup> Es decir, no es por el mero hecho de recordar una percepción por lo que puedo afirmar que es mi percepción, sino que para afirmarlo, tengo que aplicar criterios de semejanza y causalidad. La memoria es una manera impersonal de obtener información que luego examino y asigno a mí mismo o a alguna otra persona. Aun cuando Hume no use deliberadamente a la memoria para referirse a una facultad que me puede poner en contacto directo con percepciones tanto mías como de otras personas.<sup>7</sup> si hay una "presuposición no intencional"<sup>8</sup> de que la memoria es una manera impersonal de obtener información.

Puesto que Hume presupone que la memoria es una manera impersonal de obtener información evita la objeción de circularidad que se plantea contra una teoría que use a la memoria como criterio de identidad personal. Esta objeción afirma que, la memoria presupone a la identidad personal y, por lo tanto, no puede constituirla. Es necesario que la persona haya tenido la experiencia y sólo después puede decirse verdaderamente que la recuerda. Las condiciones de verdad de un enunciado de memoria implican que hay un estado anterior y que ese estado es de la persona que recuerda. Pero entonces, la memoria no puede constituir a la identidad personal porque la presupone. Para que una persona recuerde un suceso particular debe haberlo percibido en el pasado y esto presupone ya a la identidad personal. Joseph Butler plantea originalmente esta objeción a la teoría de la identidad personal de Locke que afirma que la memoria es el criterio de identidad personal. La objeción que plantea Butler afirma: "...en verdad, debería considerarse axiomático que la con-

ciencia de la identidad personal presupone la identidad personal y que, por lo tanto, no puede constituirla, así como el conocimiento en ningún caso puede constituir a la verdad, a la cual presupone.<sup>9</sup> La teoría de Hume no es vulnerable a esta objeción porque afirma que llegamos a pensar en nuestras percepciones como constituyentes de un sólo haz por las relaciones de semejanza y causalidad que hay entre ellas. Estas relaciones, y no la memoria, son las que constituyen la identidad personal. La función de la memoria es descubrir las relaciones de causalidad y semejanza.

Sin embargo, en un sentido, no puede decirse estrictamente que la teoría de la identidad personal de Hume rechaza la objeción de circularidad según la cual la memoria no puede ser el criterio de identidad personal porque presupone ya a la identidad personal. Esto es así, porque la idea de Hume de que los criterios de identidad personal son las relaciones de causalidad y de semejanza entre nuestras percepciones, mientras que la función de la memoria es descubrir la identidad personal presenta otros problemas muy importantes. Esto es, la misma concepción de la memoria, cuando a la concepción de las percepciones, que permite a Hume rechazar la objeción de circularidad de Butler, presenta los problemas que, hasta donde podemos ver, lo llevarían a retractarse de su teoría de la identidad personal. En este sentido, la respuesta de Hume a Butler no puede considerarse definitiva.

Así, la concepción de la memoria de Hume no puede dar cuenta del acceso especial que las personas tienen a su pasado. Explicaremos en qué consiste este acceso especial. Una condición necesaria para que una persona recuerde, por ejemplo, un suceso,<sup>10</sup> es que

La persona debe haberlo experimentado o sabido de él directamente en el momento en que ocurrió.<sup>11</sup> Esta condición implica que cuando una persona recuerda una experiencia no puede cometer un error al pensar que fue ella quien tuvo la experiencia.<sup>12</sup> Es decir, una condición necesaria para que una persona tenga un recuerdo es que haya sido ella quien tuvo la experiencia que recuerda. Un enunciado de memoria implica que hay un estado cognoscitivo o sensorial anterior y que ese estado fue de la persona que recuerda. Pero entonces, no tiene sentido preguntar si la experiencia que recuerdo fue o no fue mi experiencia y responder a esta pregunta sobre la base de un criterio empírico de identidad. En rigor, si no hay que emplear criterios de identificación no puedo equivocarme al emplearlos. Son estas características de la memoria las que expresan el hecho de que con la memoria las personas tienen un acceso especial a su pasado. Con la memoria sucede algo similar a lo que sucede en el caso del autoconocimiento. En el caso del autoconocimiento, cuando tengo un dolor no tengo que aplicar un criterio de identificación para saber a quién adscribirle el dolor y por lo tanto, no puedo cometer un error en la adscripción de ese dolor. De la misma manera, el acceso especial que las personas tienen a su pasado, hace innecesario cualquier criterio de identidad personal para justificar el uso del pronombre "yo" para referirse a quien tuvo la experiencia recordada.

Hume no explica el acceso especial que las personas tienen a su pasado porque no reconoce que para que una persona recuerde una experiencia es necesario que haya sido ella quien la tuvo. De esta forma, en la teoría de Hume hay una presuposición no inten

cional de que la memoria es una manera impersonal de obtener información. Esto es, no es suficiente recordar una experiencia para afirmar que la experiencia recordada fue mía, por lo que es necesario aplicar criterios de semejanza y causalidad. Pero el problema para Hume es que tiene que reconocer el hecho de que las personas sólo recuerdan sus propias percepciones para que no haya un círculo entre sus explicaciones de la causalidad y de la identidad personal. Por otra parte, Hume tendría que explicar el acceso especial que las personas tienen a su pasado, y no puede partir de él como de un hecho dado ya que afirma que las percepciones tienen una existencia distinta y no pertenecen necesariamente a un haz. Nos encontramos entonces como afirma Pears, con que, "...si sostiene el supuesto acético de que la memoria es la única fuente de información relevante, entonces le estaría asignando un papel que no podría tener. Pues, ¿cómo podría confiar en la memoria para afirmar la existencia de un objeto mental anterior mientras que niega que esto implica que fuera mío?"<sup>13</sup>

#### 4 El problema de cómo reconocer los recuerdos verídicos

En el sistema de Hume surgen problemas también al explicar el funcionamiento de la memoria. Para Pears, uno de ellos es cómo distinguir los errores de la memoria de los recuerdos verídicos. De acuerdo con Hume, la memoria se distingue de la imaginación porque preserva el orden y la forma original en que los objetos o sensaciones que reproducimos fueron percibidos. En general, Hume parece dar por supuesto que la memoria es confiable, al menos

en relación con sucesos cercanos. Pero esto no quiere decir que la memoria sea infalible.

Ahora bien, decir que la memoria es falible no significa que podemos recordar algo que es falso o que no sucedió. Afirmar que la memoria es falible es decir que alguien puede equivocarse al creer que recuerda algo que es realidad no recuerda. A una persona puede parecerle que recuerda, por ejemplo, un suceso, cuando en verdad no lo recuerda simplemente porque tal suceso no ocurrió nunca, o no ocurrió tal y como la persona lo recuerda. Cuando alguien verdaderamente tiene un recuerdo podemos decir que su recuerdo es "verídico". Sin embargo, podemos querer hablar de un recuerdo sin que esto implique que sea verídico. Es decir, hablar de los casos en los que creemos recordar algo o nos parece recordarlo. Así, podemos preguntar ¿cómo puedo saber que lo que cree recordar sucedió realmente? o ¿Cómo puedo saber que el recuerdo que me parece tener es verídico?<sup>14</sup>

De acuerdo con Hume, aunque la memoria sea diferente de la imaginación, porque preserva el orden y la posición original de las ideas o impresiones mientras que la imaginación puede cambiarlas, esta diferencia no es suficiente para distinguir el funcionamiento de una respecto de la otra. Esto es así, porque es imposible recurrir a las impresiones pasadas para compararlas con las ideas actuales y verificar si su forma, orden y posición con los mismos. Entonces, el criterio fundamental mediante el cual cada quien puede distinguir una idea de la imaginación de una de la memoria, es la superior fuerza y vivacidad con que la memoria reproduce nuestras impresiones.

En este punto, Hume no se da cuenta de que está distinguiendo entre dos sentidos de "memoria" al señalar las dos diferencias que existen entre la memoria y la imaginación: (1) La memoria preserva el orden, la forma y la posición original de las ideas o impresiones que reproduce mientras que la imaginación no. (2) Las impresiones de la memoria tiene mayor fuerza y vivacidad que las de la imaginación. El criterio de fuerza y vivacidad puede servir para distinguir las ideas de la imaginación de los casos en los que creo recordar algo. Pero al afirmar que la memoria, a diferencia de la imaginación, preserva el orden y la posición de las percepciones que reproduce. Hume está tratando de dar un criterio para distinguir los recuerdos verídicos.

Cuando Hume afirma que el criterio fundamental y definitivo para distinguir a la memoria de la imaginación es la mayor fuerza y vivacidad de las percepciones, deja sin explicar cómo distinguir los recuerdos verídicos. Es posible que alguien crea recordar una experiencia con la misma fuerza y vivacidad con la que tiene recuerdos verídicos y que, sin embargo, su recuerdo no sea verídico. Es necesario un criterio que nos permita verificar que la forma, el orden o la posición de lo que sucedió eran iguales a como los recordamos. Hume no puede encontrar este criterio porque explica y caracteriza a la memoria sólo mediante criterios mentales. Sin embargo, es necesario un criterio que no sea mental para verificar nuestros recuerdos. Para poder distinguir un recuerdo verídico de los errores de la memoria requerimos de un criterio físico como, por ejemplo, la presencia de la persona en la escena que dice recordar. Puesto que Hume no reconoce ningún criterio fi

sico al explicar el funcionamiento de la memoria, "...no hay una manera independiente de verificar la identidad del sujeto que recuerda."<sup>15</sup>

## 5 La base causal de la memoria

Otro problema para Hume, que surge de la caracterización de la memoria basada sólo en criterios mentales, es el siguiente: Hume no toma en consideración la base física de la mente y por lo tanto, no puede dar cuenta de la base causal apropiada que explica los mecanismos de la memoria. Según Pears, los problemas acerca del funcionamiento de la memoria que presenta la teoría de Hume se solucionarían si reconociera un criterio físico en la explicación de la memoria. Si utilizara este criterio, podrían verificarse los recuerdos de una persona y distinguirse así los errores de la memoria de los recuerdos verídicos. Además, si Hume tomara en consideración la base física de la mente, podría dar cuenta de la base causal apropiada que explica los mecanismos de la memoria.<sup>16</sup>

Veremos ahora qué sucedería si Hume diera cuenta de la base causal de la memoria. Pero antes, es necesario explicar brevemente algunos elementos de la teoría causal de la memoria. Esta teoría ha sido defendida por C.B. Martin y Max Deutscher. Veamos algunos de los ejemplos que nos muestran que es necesaria una relación causal entre la experiencia recordada y el recuerdo.<sup>17</sup> Supongamos que un hombre K tiene un accidente de coche. Un tiempo después vuelve a tener otro accidente en el que sufre una lesión en el cerebro que le hace perder todos los recuerdos del período de su

vida en el que ocurrió el primer accidente, incluyendo el accidente mismo. Más adelante, un hombre hipnotiza a varias personas entre las que está K y les hace creer que han sufrido un accidente automovilístico en un tiempo y lugar determinados. El hipnotizador relata con todo detalle el suceso que K ha olvidado, aún cuando el hipnotizador nunca supo del accidente; la semejanza entre el accidente de K y el relato del hipnotizador es una mera coincidencia. Después de esto, K cree recordar el accidente y puede describirlo correctamente. Sin embargo, el relato del primer accidente no se debe, ni siquiera en parte, a que K lo haya observado o experimentado. Como las demás personas que fueron hipnotizadas, K puede hablar de él sólo por la información que recibió al ser hipnotizado. Pero entonces, no podría decirse correctamente que lo recuerda. "Si el relato que hace una persona de lo que vio no se debe, aunque sea en parte, a que lo vio, no puede decirse que recuerda lo que vio. Si una persona recuerda lo que vio, su relato de ello debe deberse en parte a que lo vio."<sup>18</sup>

Ahora bien, las cadenas causales que unen a la experiencia con el recuerdo tienen que ser de cierto tipo. Veremos cuáles de estas características hacen que la teoría causal de la memoria requiera que la mente tenga una base física. Consideremos el siguiente ejemplo, relacionado también con el accidentado K. Supongamos que K tiene un accidente y que se lo relata a su amigo G con todo detalle. Un tiempo después K sufre otro accidente con el que pierde los recuerdos del periodo de su vida en que ocurrió el primer accidente, incluyendo el accidente mismo. Cuando K no recuerda ya nada del primer accidente se encuentra con G quien le relata

el primer accidente que K tuvo y que ha olvidado. En este caso, hay una cadena causal entre la experiencia del suceso y la representación de él que K puede hacer. Sin embargo, aun cuando haya una relación causal entre ellos, no podemos afirmar que K recuerda el accidente.<sup>19</sup>

Es necesario afirmar que en los casos en los que un estímulo (prompting) es una condición<sup>20</sup> para que la persona se represente su experiencia pasada, la experiencia pasada debe ser una condición para producir en la persona el estado (o los estados) que finalmente la lleva a representarse la experiencia pasada en las circunstancias en que es estimulado. Esto solucionaría el caso que acabamos de describir. En él, la experiencia del primer accidente de K no es una condición para producir su relato del accidente en las circunstancias en que es estimulado. Por esto no decimos que recuerda el accidente. Es decir, la experiencia pasada no es una condición para que K relate o se represente el accidente dado que es estimulado. Por el contrario, la experiencia pasada es sólo una condición para que K sea estimulado.<sup>21</sup>

Veamos ahora por qué para que la cadena causal entre la experiencia y el recuerdo sea del tipo apropiado es necesario que la memoria tenga una base física. Usaremos otro ejemplo. Supongamos que alguien tiene una experiencia y como resultado de ella queda en un estado "sugestible" (suggestible) en el que puede ser "influido" por cualquier estímulo, sea éste verdadero o falso, acerca de su pasado. Llamaremos a este estado "estado sugestible". Si una persona se encuentra en este estado, respondería a cualquier

estímulo que se refiriera a alguna experiencia posible de su pasado. Pensemos que se representa algo que en realidad le sucedió y que se lo representa en las circunstancias en que fue estimulado. Aun cuando se cumplen todos los requisitos que hasta aquí hemos establecido, no diríamos que está recordando su experiencia pasada. Si alguien recuerda algo debe poder distinguir los estímulos verdaderos de los falsos. Si está en un estado sugestible no podría elegir y sería tan probable que eligiera un estímulo verdadero como uno falso si ambos se le presentaran. Si alguien está en un estado sugestible, aun cuando se represente correctamente una experiencia pasada, no se sigue que está recordándola. Sin embargo, "Este problema puede resolverse recurriendo a la idea de una rastro de la memoria. Esta idea es una parte indispensable de nuestra idea de memoria. Una vez que hemos aceptado el modelo causal de la memoria debamos aceptar también la existencia de algún tipo de rastro, o análogo estructural de lo que fue experimentado."<sup>22</sup> Para dar cuenta del mecanismo causal de la memoria es necesario tomar en cuenta la base física de la mente. En este ejemplo podríamos usar un criterio físico independiente de la memoria para reconocer los recuerdos verídicos.

Ahora bien, Martin y Deutscher sostienen que afirmar que la memoria tiene una base causal no implica que tenga que especificarse o definirse precisamente el mecanismo causal que une a la experiencia pasada con el recuerdo. Basta con afirmar que hay algún proceso causal continuo entre la experiencia pasada y el recuerdo de ella. "La gente puede entender los requisitos generales para que haya un rastro de la memoria aun cuando tengan poca o ninguna

idea de la naturaleza específica de tal rastro. Pueden apoyarse en una explicación tan simple como la de la huella de una moneda en cera ...es suficiente para nuestro propósito que podamos dar sentido a la idea de un análogo que contenga al menos tantas características como detalles puede relatar una persona acerca de algo que experimentó.<sup>23</sup> Es decir, aun cuando áreas especializadas del conocimiento como la neurofisiología no puedan todavía explicar con precisión la noción de "rastro de memoria", podemos entenderla y darle sentido.

Como hemos visto, Hume explica a la memoria y a la identidad personal solo con criterios mentales. Sin embargo, si reconociera que la memoria tiene una base física se solucionarían los problemas que presenta su teoría de la identidad personal. Podría dar cuenta de los mecanismos causales que explican el funcionamiento de la memoria. De esta manera, también tendría un criterio independiente de la memoria que nos permitiera distinguir los recuerdos verídicos.

Pero entonces, lo que hay que preguntarse es si el sistema de Hume le permitiría reconocer un mecanismo causal de la memoria como el que hemos descrito. Para esto, es importante ver si Hume acepta que puede haber relaciones causales entre el cuerpo y los contenidos mentales o percepciones y qué tipo de relaciones aceptaría.

Al discutir si es posible que, como Hume mismo dice, "el pensamiento sea alguna vez causado por la materia", Hume empieza exponiendo los argumentos que en general se dan para negar esto. Comúnmente se dice que la materia y el movimiento por mucho que cam-

bien siguen siendo siempre materia y movimiento y pueden producir sólo una diferencia en la posición y la situación de los objetos. Puede dividirse un cuerpo todo lo que se quiera y siempre continuará siendo un cuerpo. Puede moverse un cuerpo de cualquier forma y lo único que resulta es el movimiento mismo o un cambio en las relaciones del cuerpo. Es absurdo imaginar que un movimiento circular es algo más que un movimiento circular; que un movimiento por ejemplo elíptico es una pasión o una reflexión moral; que el choque de dos partículas redondas es un placer y que el choque de dos partículas triangulares es un dolor. Como estos diferentes movimientos, choques o mezclas son los únicos cambios que puede sufrir la materia, y como estos cambios nunca nos proporcionan una idea de pensamiento o de alguna percepción, se concluye que la materia no puede ser nunca causa de nuestras percepciones.<sup>24</sup> Sin embargo, Hume refuta totalmente este argumento. Para esto Hume apela a su análisis de la causalidad y la conexión necesaria. Llegamos a pensar que dos objetos están relacionados causalmente porque aparecen en una conjunción constante. Todos los objetos que no son contrarios pueden aparecer en una conjunción constante, y no hay objetos de la experiencia que sean contrarios. Por lo tanto, si consideramos el problema a priori, cualquier cosa puede ser la causa de cualquier otra cosa. Si razonamos a priori nunca descubrimos una razón por la cual un objeto puede ser o no ser la causa de cualquier otro. Ahora bien, si bien es cierto que nunca descubrimos una conexión real entre la materia y el pensamiento, los mismos sucede con todas las cosas que consideramos relacionadas causalmente. Por otra parte, es evidente que percibimos una conjunción cons

tante entre el pensamiento y la materia o el movimiento: "...descubrimos por comparación de las ideas correspondientes que el pensamiento y la materia son diferentes entre sí, y por experiencia, que están constantemente unidos; siendo éstas todas las circunstancias de causa y efecto, al aplicarlas a las operaciones de la materia, podemos ciertamente concluir que el movimiento puede ser, y de hecho es, la causa del pensamiento y la percepción."<sup>25</sup>

Hume reconoce que entre la mente y el cuerpo puede haber relaciones causales. Es posible afirmar que hay relaciones causales entre la mente y el cuerpo porque podemos observar una conjunción constante entre "disposiciones del cuerpo" y pensamientos, sentimientos o cualquier otra percepción. Pero, Hume no podría aceptar la explicación causal de la memoria a la que nos hemos referido y que solucionaría problemas que presenta su teoría de la identidad personal. La teoría causal de la memoria afirma que la memoria tienen una base física porque en sus explicaciones la noción de un "rastros" de la memoria" es indispensable. Pero si bien la noción de un rastro de la memoria es necesaria, para explicar la ruta causal que va de la experiencia al recuerdo de esa experiencia, nunca tenemos un conocimiento empírico de tales rastros. En terminología de Hume, no hay ninguna impresión de sensación que sea el origen de las idea de un rastro de la memoria y, más aún, ni siquiera tenemos una idea "de la naturaleza específica" de él. Y, de acuerdo con la teoría de las ideas de Hume, no podemos entonces afirmar que existen los rastros de la memoria.

Por otra parte, tampoco el análisis de la causalidad que hace Hume es compatible con la teoría causal de la memoria de la

que estamos hablando. De acuerdo con el análisis de la causalidad que hace Hume, para que dos objetos estén relacionados causalmente tenemos que haber observado una conjunción constante entre objetos de las mismas clases. Esta concepción de la causalidad es la que permite a Hume afirmar que sí hay relaciones causales entre nuestro cuerpo y nuestras percepciones pues frecuentemente observamos una conjunción constante entre determinados estados de nuestro cuerpo y ciertas percepciones. Por su parte, la teoría causal de la memoria afirma que hay una ruta causal de la experiencia al recuerdo que supone que hay rastros de la memoria. Es así como la teoría afirma que las cadenas causales que unen la experiencia con el recuerdo tienen una base física. Pero, no observamos el rastro de la memoria y por lo tanto no podemos observar una conjunción constante entre dicho rastro y la experiencia o el recuerdo. Según la concepción de la causalidad de Hume no podemos afirmar que existen cadenas causales de la experiencia al recuerdo que tienen una base física porque suponen la existencia de un rastro de la memoria. Es difícil entender siquiera qué significaría decir que hay una conjunción constante entre una experiencia y el recuerdo de ella.

Dentro de los límites del sistema de Hume, es decir, sosteniendo su teoría de las ideas y su explicación de la causalidad, no es posible dar cuenta de los mecanismos causales que explican el funcionamiento de la memoria ni encontrar un criterio que nos permita reconocer los recuerdos verídicos.

## CONCLUSIONES

Hemos dicho que la teoría de la identidad personal forma parte del programa de investigación acerca de la naturaleza humana que Hume se propone llevar a cabo. Con esta teoría quiere investigar en particular cómo los hombres llegan a tener determinada concepción de sí mismos. Para esto, es necesario entender el origen de la idea del yo o de la mente humana.

Es necesario partir de la teoría de las ideas. Hume llama "percepciones" a todos los contenidos de la mente. Las percepciones se dividen en impresiones e ideas, que a su vez se dividen en simples y complejas. Las impresiones de sensación son los datos inmediatos de los sentidos. Todos los contenidos de la mente tienen su origen en impresiones de sensación, es decir, provienen de la experiencia. Las percepciones simples se combinan de diferentes maneras para formar percepciones complejas.

Si Hume trata de explicar cómo y por qué los hombres piensan y sienten de cierta manera, debe poder entender y describir qué es que un hombre piense o sienta. Debe poder decir en qué consiste tener la idea de causalidad o del yo, por ejemplo, y en qué consiste creer en la existencia de un mundo externo. De acuerdo con su teoría de las ideas, tener la idea de causalidad o del yo, es que aparezca una percepción en la mente. Explicar el origen de tales ideas es descubrir empíricamente los principios que hacen que esas ideas aparezcan en la mente.

Hume complementa la teoría de las ideas con una teoría acerca de cómo y por qué tenemos ciertas percepciones. Para es-

to sostiene que el hombre tiene ciertas características o disposiciones naturales a las que llama "relaciones naturales". Las relaciones naturales son principios de asociación entre nuestras percepciones que nos permiten explicar por qué llegamos a pensar y sentir como lo hacemos. Las relaciones naturales son para el hombre "el cemento del universo" y todas las operaciones de la mente dependen en gran medida de ellas. Por qué los hombres tienen estas disposiciones naturales es algo que va más allá de la experiencia y que no podemos conocer.

Investigando de qué impresiones derivan y cómo las relaciones naturales asocian nuestras percepciones, Hume explica nuestras ideas de la causalidad, de los objetos naturales y del yo. El esquema que sigue en estas tres explicaciones es el mismo. Empieza por analizar y rechazar la concepción que tradicional y comunmente se tiene de estas nociones, mostrando que no están justificadas racionalmente. Explica después cuál es el origen de estas concepciones erróneas y finalmente propone un análisis alternativo.

En lo que se refiere a los objetos materiales y a la mente humana, hay otra semejanza en las explicaciones de Hume. Las condiciones en las que adscribimos identidad a los objetos materiales y a las personas son muy similares. Cuando Hume divide al conocimiento en cuestiones de hecho y relaciones de ideas incluye a la identidad entre las relaciones clasificadas como cuestiones de hecho, que nos proporcionan sólo un conocimiento contingente. Al analizar a la identidad Hume distingue entre una identidad perfecta e imperfecta. La identidad perfecta es incompatible con el cambio y no la encontramos en la experiencia. La identidad imperfecta

ta es compatible con el cambio y la adscribimos a series de cualidades o de percepciones conectadas por las relaciones naturales. Es ésta la identidad que atribuimos tanto a las personas como a los objetos materiales.

Con su teoría de la identidad personal Hume rechaza la idea de un yo, un alma o una substancia pensante que permanezca invariable e ininterrumpido a través del tiempo y al que le atribuimos una identidad perfecta, porque no tenemos ninguna impresión de un yo con estas características. Una vez rechazada esta idea del yo da cuenta de la propensión que tienen los hombres a suponer que existe un alma o un yo con estas propiedades. Lo que sucede es que confundimos una serie de percepciones relacionadas por la semejanza y la causalidad con la percepción de un solo objeto invariable e ininterrumpido. El paso del pensamiento por una serie de percepciones relacionadas de esta manera es tan fácil y fluido que nos parece que no hay ninguna interrupción entre las percepciones.

Hume afirma que la mente o el yo no es más que un haz de percepciones relacionadas por la semejanza y la causalidad. La memoria es la facultad que nos muestra estas relaciones descubriéndonos así la identidad personal. De acuerdo con esta concepción del yo, tener un pensamiento, un sentimiento, una creencia o cualquier fenómeno mental es simplemente que ocurra una percepción centro del haz. Hablar de disposiciones de la mente es decir que si ciertas percepciones ocurren en el haz ocurrirán también otras.

En el "Apéndice" al Tratado Hume reconoce que su teoría de la identidad personal es "muy defectuosa". Hemos visto en el capítulo V tres interpretaciones de por qué Hume se encuentra insatisfecho con su teoría. Ninguna nos parece el motivo de la insatisfacción de Hume porque en la breve retractación que hace en el

"Apéndice" no dice nada que parezca referirse a estas críticas y porque puede hacerse una defensa de la teoría de Hume ante ellas.

En el capítulo VI, en cambio, exponemos los problemas de la teoría de la identidad personal de Hume para los que, hasta donde podemos ver, no hay una solución dentro de su sistema.

Las percepciones para Hume tienen una existencia distinta. No hay nada que las haga miembros de un haz en particular y pueden tener una existencia independiente. Los criterios por los que una serie de percepciones se constituyen en una sola mente son las relaciones de semejanza y causalidad que hay entre ellas. El papel principal de la memoria es mostrar estas relaciones descubriendo así la identidad personal. Pero entonces, hay una "presuposición no intencional" de que la memoria es una manera impersonal de obtener información. No puedo afirmar que fue mía una experiencia por el mero hecho de recordarla, tengo que aplicar criterios de semejanza y causalidad.

Sin embargo, el problema es que puesto que la memoria es una manera impersonal de obtener información, Hume no puede dar cuenta del acceso especial que las personas tienen a su propio pasado. Tampoco puede partir de este acceso especial como de un hecho dado porque afirma que las percepciones tienen una existencia distinta.

Por otra parte, la única manera de evitar un círculo entre las explicaciones de Hume de la causalidad y de la identidad personal -ya que apela a la causalidad para explicar la identidad personal y a la identidad personal para explicar la causalidades reconociendo que una persona sólo tiene acceso a sus propias percepciones. En todas las explicaciones de Hume se da por supuesta

la noción de 'mi experiencia'. Mientras mi experiencia tenga ciertas características obtendré las ideas de causalidad, de los objetos materiales y de mi propio yo. Pero dar por supuesta la noción de 'mi experiencia' es asumir que sólo tengo alcance a ciertas percepciones, es asumir que las percepciones ocurren como miembros de un haz particular. Y, dada la concepción de Hume de las percepciones, esto es algo que no puede explicar.

Puesto que Hume explica a la memoria y a la identidad personal sólo con criterios mentales no puede distinguir los recuerdos verídicos de los errores de la memoria ni puede dar cuenta de la base causal que explica los mecanismos de la memoria. Más aún, tanto la teoría de las ideas de Hume como su análisis de la causalidad impiden la posibilidad de que se incorporara a su teoría de la identidad personal la explicación causal de la memoria. De cualquier manera, podemos ver que aun cuando sólo se trate de dar una explicación de la identidad de la mente humana parece ser necesario incluir un criterio físico. Es difícil dar sentido a la noción de una existencia personal independiente del cuerpo.

Puede decirse que la teoría de la identidad personal de Hume se divide en dos partes. La primera se encuentra expuesta en el cuerpo del Tratado sobre la naturaleza humana y la segunda es la crítica que el propio Hume hace a su teoría en el "Apéndice" al Tratado. Si vemos a la teoría de Hume de esta manera es difícil decir si es o no verdadera puesto que una parte niega a la otra. Pero podemos plantear las cosas de la manera en que lo hace Pears: "Podemos preguntarnos si fue un buen viaje, y si aprendimos algo de los argumentos que Hume usa, primero contra teorías

rivales, y después contra la suya. Cuando su discusión se plantea de esta manera debe elogiarse. Marcó una diferencia permanente en la materia.<sup>25</sup>

## NOTAS

## I. TEORIA DE LAS IDEAS

- 1 Hume, David, A Treatise of Human Nature, Ed. D.G.C. Macnabb, Fontana/Collins, 1978, I.I.I., p. 45.
- 2 Ibid., I.I.I., p. 46.
- 3 Ibid., I.I.VI., p. 64 nota 11.
- 4 Ibid., I.III.V., p. 130.
- 5 Ibid., I.I.II., p.p. 51-52.
- 6 Ibid., I.III.II., p.p. 120-121.
- 7 Ibid., I.II.V., p. 111.
- 8 Cf. Hume, Treatise, I.IV.II.
- 9 Cf. Hume, Treatise, I.II.II. y I.III.XII., p.p. 77 y 183. También, Hume, David, An Inquiry Concerning Human Understanding, Ed. Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1979, IV.II., p. 49.
- 10 Cf. Hume, Treatise, I.I.VII y I.II.III., p.p. 62 y 81.
- 11 Estos principios son importantes en su concepción del mundo externo, de los objetos materiales, del conocimiento contingente como opuesto al conocimiento necesario, de la causalidad y de la identidad personal.
- 12 Hume, Treatise, I.IV.V., p.p. 283-284.
- 13 Ibid., The Abstract, p. 353.
- 14 Hume, Inquiry, IV.I., p. 40.
- 15 Ibid., IV.I., p. 40.

## II CAUSALIDAD

- 1 Hume, Inquiry, IV.I., p. 41. Mencionaré uno de los ejemplos que da Hume: si un hombre encuentra un reloj en un desierto inferirá que ha habido hombres en ese lugar.

- 2 Es cuestionable hasta qué punto de prioridad temporal y la contigüidad son necesarias para que dos objetos o sucesos estén relacionados causalmente, pero no me detendré en este problema. Cf. Mackie, J. L., The Cement of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1974.
- 3 Hume, Inquiry, VII.II., p. 89.
- 4 Cf. Stroud, Barry, Hume, Routledge & Kegan Paul, London, 1981, p.p. 47-50.
- 5 Cf. Kneale, W. C., Probability and Induction, Oxford University Press, 1949, p.p. 79-80.
- 6 Como las premisas de este argumento son las mismas que llevan a Hume a concluir que las percepciones tienen una existencia distinta y a hacer la distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas, estos dos aspectos de su sistema son también vulnerables a esta crítica.
- 7 Hume, Treatise, I.III.VI., p. 133, Cf. Hume, Inquiry, IV.I., p. 43.
- 8 Hume, Inquiry, XII.III., p. 172.
- 9 Hume, Treatise, I.III.VI., p.p. 139-140.
- 10 Ibid., I.III.VI., p. 135.
- 11 Hume considera que son razonamientos probables aquellos que tratan sobre cuestiones de hecho o de existencia, como opuestos a los razonamientos demostrativos que se refieren a las relaciones de ideas. La única manera de justificar nuestras creencias es por argumentos demostrativos o probables. Cf. Treatise, I.III.VI., p. 136 e Inquiry, IV.II., p. 49.
- 12 Cf. Mackie, Op.cit., Cap. I y Stove, D., "Hume, Probability and Induction" en Hume, Ed. V. C. Chapell, Macmillan, London, 1968.
- 13 Cf. Stroud, Hume, p.p. 60-67.
- 14 Hume, Treatise, I.III.VI., p. 135.
- 15 Stroud, Hume, p. 67.
- 16 Hume, Treatise, I.III.XI., p. 178.
- 17 Ibid., I.III.IX., p. 158.
- 18 Ibid., I.III.VIII. p. 153.
- 19 Ibid., I.III.VII., p. 143.

- 20 Hume, Inquiry, V.II., p. 62.
- 21 Ibid., V.II., p. 63.
- 22 Hume, Treatise, I.IV.I., p. 234.
- 23 Lo que Mackie sostiene es que Hume, en lugar de buscar ejemplos en los que observemos la necesidad y retar a sus opositores a producir alguno, debería preguntar qué podría contar como una percepción de necesidad. ¿Cómo podríamos encontrar algo en un objeto que señalara a otra cosa? ¿En qué podría consistir percibir la conexión necesaria? Todo lo que percibimos está "encerrado" en sí mismo y no puede señalar o mostrar nada más allá de sí mismo. Cf. Mackie, Op. cit., p. 23.
- 24 Hume, Inquiry, VII.II., p. 86.
- 25 Hume, Treatise, I.III.VI., p. 135.
- 26 Ibid., I.III.XIV., p. 216.
- 27 Ibid., I.III.XIV., p. 218.
- 28 Ibid., I.III.XIV., p. 221.
- 29 Ibid., I.III.XIV., p. 221.
- 30 Cf. Discursión entre J. A. Robinson y T. J. Richards en Chappell, Hume.

31 Hume, Treatise, I.III.VI., p. 140.

### III LA IDENTIDAD DE LOS OBJETOS MATERIALES

- 1 Hume, Treatise, I.IV.II., p. 251.
- 2 Cf. Bennett, Jonathan, Locke, Berkeley, Hume, Clarendon Press, Oxford, 1979, p.p. 334-335.
- 3 Este problema podría solucionarse ahora con la distinción de Frege entre sentido y referencia. Si en la forma "\_\_\_ es idéntico a \_\_\_" los espacios en blanco son llenados por expresiones que tengan la misma referencia pero diferentes sentidos el resultado será un enunciado que no es ni analítico ni falso.
- 4 Hume, Treatise, I.IV.II., p. 252.
- 5 Cf. Pears, David, "Hume's Account of Personal Identity", Questions in the Philosophy of Mind, Duckworth, 1975, p. 208.
- 6 Cf. Bennett, Op. cit., p. 336.
- 7 Hume, Treatise, I.I.V., p. 58.

- 8 Ibid., I.III.I., p. 115.
- 9 Ibid., I.I.VI., p. 60.
- 10 Ibid., I.IV.II., p. 238.
- 11 Cf. Ayer, A J., Hume, Oxford University Press, 1980, p. 39. Ayer sostiene que Hume tiene razón en el sentido de que si los objetos tuvieran una existencia continua tendrían también una existencia distinta. Pero esto no tiene que ser cierto a la inversa. Podría ser que los objetos que se presentan a los sentidos tuvieran una existencia distinta y que, sin embargo, su existencia en tanto objetos fuera sólo momentánea por depender causalmente del perceptor.
- 12 Hume, Treatise, I.IV.II., p. 242.
- 13 Ibid., I.IV.II., p. 244. También en I.IV.IV. Hume argumenta que; la distinción entre cualidades primarias y secundarias no tiene ningún fundamento.
- 14 Hume, Treatise, I.II.VI., p.p. 113-114.
- 15 Cf. Stroud, Hume, p. 100.
- 16 Hume, Treatise, I.IV.II., p. 253.
- 17 Hume afirma en el Tratado en I.IV.II. que lo que la gente común y corriente supone y cree ante la contradicción que acabamos de exponer es que nuestras percepciones mismas son las que tienen una existencia continua y distinta, atribuyéndoles así parte de la teoría de la identidad personal del propio Hume. Son los filósofos, según Hume, los que creen en la ficción de un objeto con una existencia distinta. En esta parte del Tratado, Hume considera que ninguna de las dos creencias puede justificarse racionalmente.
- 18 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 306.
- 19 Ibid., I.IV.VI., p. 307.
- 20 Cf. Ibid., I.III.II., p. 120.
- 21 Cf. Ayer, Hume, p.p. 40-41.
- 22 Ayer, Hume, p. 41.
- 23 Cf. Bennett, Op. cit., p. 338.
- 24 Cf. Bennett, Op. cit., p.p. 338-339.
- 25 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 302.

26 Cf. Stroud, Hume, p. 114.

#### IV LA IDENTIDAD PERSONAL

- 1 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 302.
- 2 Ibid., I.IV.VI., p. 302. El subrayado es mío.
- 3 Ibid., I.IV.VI. p. 308.
4. Ibid., Appendix, p. 329.
- 5 Ibid., I.IV.VI., p. 301. Cf. Hume, Treatise, p.p. 258, 283, 286, 308, 329.
- 6 Ibid., I.IV.VI., p. 311.
- 7 Ibid., I.IV.VI., p. 308.
- 8 Ibid., I.IV.VI., p. 306.
- 9 Ibid., I.IV.VI., p. 312. En esta cita Hume parece afirmar que la identidad imperfecta es una cuestión de grado, de la misma manera que Derek Parfit en "Personal Identity" afirma que "lo que importa en la supervivencia" es una cuestión de grado. Cf. Parfit, Derek, "Personal Identity", Philosophical Review, 1971.
- 10 Cf. Stroud, Hume, p.p. 132-133.
- 11 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 309.

#### V LA RETRACTACION DE HUME Y ALGUNAS INTERPRETACIONES DE ELLA

- 1 Hume, Treatise, Appendix, p.p. 330-331.
- 2 Ibid., Appendix, p. 331.
- 3 Vimos ya (p.13) las premisas que llevan a Hume a sostener que las percepciones tienen una existencia distinta y que no puede darse una explicación que no sea circular de ellas (p.22-4). También vimos (p.61) que la idea de que las percepciones tienen una existencia distinta proviene de la analogía que hace Hume entre objetos materiales y percepciones.
- 4 Cf. Stroud, Hume, p. 126.
- 5 Cf. Pears, Op. cit., p. 215.
- 6 Cf. Passmore, J. A., Hume's Intentions, Cambridge University Press, 1952; Robinson, Wade, "Hume on Personal Identity", Journal of the History of Philosophy, 12, 1974; Smith, Norman Kemp, The Philosophy of David Hume, Macmillan, London, 1941.

- 7 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 308.
- 8 Ibid., I.IV.VI., p. 309.
- 9 Ibid., I.IV.VI., p. 309.
- 10 Ibid., Appendix, p. 329.
- 11 Ibid., Appendix, p. 330.
- 12 Cf. Stroud, Hume, p.p. 130-131; Pike, Nelson, "Hume's Bundle Theory of the Self: a Limited Defense", American Philosophical Quarterly, Vol. 4, No. 2, 1967.
- 13 Stroud, Hume, p. 131.
- 14 Cf. Penelhum, Terence, "Hume on Personal Identity", Hume, Ed. V.C. Chappell, Macmillan, London, 1968; Penelhum, Terence, "Personal Identity", The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, Macmillan, New York, 1967, Vol. 6.
- 15 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 303.
- 16 Penelhum, "Hume on Personal Identity", p. 220.
- 17 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 317. El subrayado es mfo.
- 18 Ibid., I.IV.VI., p. 304. El subrayado es mfo.
- 19 Cf. Hume, Treatise, I.III.I., p. 115 y I.IV.VI., p. 307.
- 20 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 305.
- 21 Cf. Stroud, Hume, p. 129; Basson, A. H., David Hume, Penguin Baltimore, 1958, p. 132; Patten, S. C., "Hume's Bundles, Self-Consciousness, and Kant", Hume Studies, 2, 1976, p.p. 59-64.
- 22 Stroud, Hume, p. 125.
- 23 Hume, Treatise, I.III.V., p. 130. En I.IV.V., Hume afirma que nuestro cuerpo puede ser la causa de algunas de nuestras impresiones.
- 24 Cf. Garrett, Don, "Hume's Self-Doubts about Personal Identity", The Philosophical Review, XV, No. 3, 1981, p.p. 347-349.
- 25 Garrett, Op. cit., p. 348.
- 26 Hume, Treatise, I.IV.VI., p. 312.
- 27 Ibid., I.IV.VI., p. 310.
- 28 Garret, Op. cit., p. 349.

## VI PROBLEMAS PARA LA TEORIA DE LA IDENTIDAD PERSONAL DE HUME

- 1 Cf. Pears, Op. cit.
- 2 Hume, Treatise, Appendix, p. 329.
- 3 Cf. Pears, Op. cit., p. 117.
- 4 Stroud, Hume, p. 134.
- 5 Ibid., p. 140.
- 6 Pears, Op. cit., p. 117.
- 7 Lo que Sydney Shoemaker llama "cuasi-memoria" en "Las personas y su pasado", Cuadernos de Crítica, Trad. Julieta Lascuráin y Enrique Villanueva, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1981, Vol. 8.
- 8 Pears, Op. cit., p. 220.
- 9 Butler, Joseph, "Of Personal Identity", citado por Shoemaker, Op. cit., p. 34.
- 10 Al hablar de la memoria en este contexto nos referimos a recuerdos de experiencias. Los recuerdos de experiencias se relacionan con el pasado de la persona que recuerda. La forma gramatical general del recuerdo de experiencias es el gerundio. Por ejemplo: "recordarme viendo". Puede haber también recuerdos que no sean de experiencia como cuando alguien recuerda que Napoleón fue derrotado en Waterloo. El recuerdo de experiencia se refiere a mis pensamientos, acciones y sensaciones, y cuando recuerdo un suceso debe haber una experiencia que corresponda a la percepción del suceso y ésta debe ser la razón por la que lo recuerdo.
- 11 Esta condición es llamada "condición de conciencia previa" por Shoemaker, Op. cit.
- 12 Esto es llamado por Shoemaker, "inmunidad al error de identificación con respecto a los pronombres en primera persona". Op. cit.
- 13 Pears, Op. cit., p. 220.
- 14 Cf. Shoemaker, Sydney, "Memory", en The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, Macmillan, New York, Vol. 5, 1967, p. 266.
- 15 Pears, Op. cit. p. 222.
- 16 Cf. Pears, Op. cit., p. 222-223.

- 17 Cf. Martin, C. B. and Max Deutscher, "Remembering", The Philosophical Review, Vol. 75, 1966. No pretendo exponer los ejemplos y argumentos que Martin y Deutscher presentan para defender la teoría causal de la memoria. Sólo expondré algunos ejemplos y argumentos que ayudan a comprender lo que se afirma en este parágrafo acerca de dicha teoría.
- 18 Martin and Deutscher, Op. cit., p. 175.
- 19 Cf. Martin y Deutscher, Op. cit., p.p. 180-181.
- 20 Cuando hablo aquí de "condición" me refiero a las condiciones causales que Martin y Deutscher llaman "condiciones operativas" en el artículo citado. Expondré brevemente qué es una condición operativa citando el mismo artículo. "Cuando los filósofos hablan de condiciones necesarias, generalmente se refieren a condiciones necesarias generales. Así, cuando dicen que C es necesaria para E, hablan de clases de sucesos, no de sucesos. Decir que C es necesaria para E es decir que no hay ninguna manera de producir un suceso del tipo E sin un suceso del tipo C. De cualquier manera, en una ocasión particular, el que alguien encienda un cerillo puede ser una condición necesaria para encender un cigarro.- ...Cuando discutimos la cuestión de si el recordar la experiencia pasada debe ser causalmente necesaria para la subsecuente representación de ella, no estaremos interesados en la cuestión de si la experiencia pasada es de una clase que es generalmente necesaria para una clase de sucesos a la que pertenece la subsecuente representación." (P. 178). Por otra parte, es obvio que la experiencia pasada no es una condición suficiente para que luego tengamos un recuerdo de ella. "Para hablar de condiciones causales que pueden ser necesarias o suficientes pero que no necesitan ser ni necesarias ni suficientes, introducimos el término 'operativa.'" (p. 179).
- 21 Cf. Martin y Deutscher, Op. cit., p.p. 185-186.
- 22 Martin y Deutscher, Op. cit., p. 189.
- 23 Martin y Deutscher, Op. cit., p. 190.
- 24 Cf. Hume, Treatise., I.IV.V., p. 298.
- 25 Hume, Treatise., I.IV.V., p. 297.
- 26 Pears, Op. cit., p. 207.

## BIBLIOGRAFIA

- Ashley, Lawrence and Michael Stack, "Hume's Theory of the Self and its Identity", Dialogue, 13, 1974.
- Ayer, A. J., Hume, Oxford University Press, 1980.
- Bennett, Jonathan, Locke, Berkeley, Hume, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- Biro, J. I., "Hume on Self-Identity and Memory", The Review of Metaphysics, 30, 1976.
- Brett, Nathan, "Substance and Mental Identity in Hume's Treatise", Philosophical Quarterly, Vol. 22, 1972.
- Bricke, John, Hume's Philosophy of Mind, Princeton University Press, 1980.
- Butchvarov, Panayot, "The Self and Perceptions; a Study in Humean Philosophy", The Philosophical Quarterly, Vol. 9, No. 35, 1959.
- Flew, Antony, Hume's Philosophy of Belief, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Garret, Don, "Hume's Self-Doubts about Personal Identity", The Philosophical Review, XC, No. 3, 1981.
- Hume, David A Treatise of Human Nature, ed. D.G.C. Macnabb, Fontana/Collins, 1978.
- An Inquiry Concerning Human Understanding, ed. Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1979.
- Mackie, J. L., The Cement of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1974
- Martin, C. B. and Max Deutscher, "Remembering", The Philosophical Review, Vol. 75, 1966.
- Passmore, J. A., Hume's Intentions, Cambridge University Press, 1952.
- Pears, David, "Hume's Account of Personal Identity", Questions in the Philosophy of Mind, Duckworth, 1975.
- Penelhum, Terence, "Hume on Personal Identity", Hume, Ed. V. C. Chappell, Macmillan, London, 1968.
- "Personal Identity", The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, Macmillan, Vol. 6, 1967.

- "The Self in Hume's Philosophy", David Hume, Ed. K. R. Merrill and R. W. Shahan, University of Oklahoma Press, 1976.
- Pike, Nelson, "Hume's Bundle Theory of the Self: a Limited Defense", American Philosophical Quarterly, 4, 1967.
- Shoemaker, Sydney, "Las personas y su pasado", Cuadernos de Crítica, Trad. Julieta Lascuráin y Enrique Villanueva, UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas, Vol. 8, 1981.
- "Memory", The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, Macmillan, Vol. 5, 1967.
- Stroud, Barry, Hume, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.
- Wolff, Robert Paul, "Hume's Theory of Mental Activity", Hume, Ed. V. C. Chappell, Macmillan, London, 1968.
- Wolfram, Sybil, "Hume on Personal Identity", Mind, 81, 1974.