



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
POSGRADO DE MAESTRIA EN FILOSOFIA

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL
EN DAVID HUME

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRIA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

MARIA DEL CARMEN ROSARIO SILVA ALVAREZ

ASESOR DE TESIS:

MARIA DEL CARMEN SILVA FERNANDEZ DEL CAMPO

MEXICO, D. F.



2006

MAESTRIA Y DOCTORADO
EN FILOSOFIA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos:

Agradezco a Carmen Silva su dedicación e interés en mi investigación y desarrollo académico. A Alejandra Velásquez por su apoyo y asesoría en la revisión de este trabajo. A mis padres y hermanos, y a todos a quienes de algún modo hicieron posible este trabajo.

Índice

Introducción

I

Capítulo I Contexto teórico en torno a la explicación del yo en Hume	5
1.1. El problema del yo	5
1.2. La teoría humeana de las ideas	12
1.2.1 Origen y división	12
- Percepciones	12
- Ideas	16
1.2.2 Conexión o asociación de ideas	16
- Memoria e imaginación	17
1.3 La vía negativa en el estudio de la identidad personal	20
- La abstracción	21
- La sustancia	24
- La idea de existencia	26
- El espacio - tiempo	27
1.4 La identidad personal	30
Capítulo II La explicación de la idea de identidad personal en el <i>Tratado</i>	33
2.1 El problema del yo y la mente	33
2.2 La idea del yo en lo observado	38
- El origen de la idea del yo	38
- La memoria y la repetición constante	39
2.3 El paso de lo observado a lo no observado	42
- El principio de semejanza	42
- El principio causa - efecto	45
- La idea de identidad	49
- La idea de unidad y continuidad	51
2.4 La identidad personal: un haz de percepciones	53
2.5 Mente y teatro, imaginación y ficción	57
Capítulo III Críticas a la explicación humeana del yo	61
3.1 La disolución del yo en las ideas	61
3.2 Críticas a la explicación humeana sobre la identidad personal	68
3.2.1 La sustancialidad del yo	70
i) El trasfondo del <i>Tratado</i>	71
ii) La dificultad de sostener un yo - haz de percepciones	74
iii) La justificación del haz de percepciones	77
iv) La reducción del yo a idea	80
3.2.2 La circularidad y la analogía en la explicación de Hume al yo	84
- La circularidad	84
- La analogía entre mente y objeto	90
3.3 La insatisfacción de Hume a su explicación del yo	96
3.3.1 La advertencia	96
3.3.2 El problema: ¿por qué vamos en contra de la razón?	98
3.3.3 El dilema en el <i>Apéndice al Tratado</i>	101
3.3.4 La 'conspiración' de la experiencia y el hábito	111

Capítulo IV Actitud y postura de Hume en el problema del yo	113
4.1. La idea del yo y el naturalismo humeano	114
4.1.1 Caracterización del naturalismo humeano	114
- Consideraciones preliminares	114
- El proyecto y la propuesta de Hume	115
- El método experimental	120
- Su objeto de estudio	123
- La visión natural en Hume	125
4.1.2 El yo: una creencia natural	128
- El hecho mental y su explicación	128
- El estudio de la identidad personal	131
- Consideraciones y conflictos en la descripción del yo	133
4.1.3 Razón y naturaleza: ficción y claridad	136
4.2 El yo - haz de percepciones y el escepticismo en Hume	141
4.2.1 Escepticismo 'radical' y escepticismo constructivo	141
- Escepticismo pirrónico	141
- Escepticismo constructivo	145
4.2.2 El perfil destructivo del análisis del yo en el <i>Tratado</i> : fase negativa	149
- La justificación del yo - sustrato	149
- La justificación del yo - haz de percepciones	151
- La imposibilidad del criterio de certeza	154
El escepticismo constructivo en el conocimiento del sí mismo	156
- El conocimiento probable y los límites epistémicos	157
4.2.4 La actitud de Hume a su propia explicación	160
4.3 El empirismo y la identidad personal	162
- Separación de dos áreas filosóficas	163
- El yo fundamentador y fundamento	165
- Razón y experiencia	166
- El método experimental y la teoría de las ideas	167
Conclusiones	173
Bibliografía	178

Introducción

El *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume es un extenso y vasto caudal de reflexión filosófica, abierto a la interpretación y comprensión. En él se propone una base y una línea de investigación 'novedosa' - en opinión de Hume - en el estudio de los problemas centrales de la filosofía - siglos XVII y XVIII -, ya que Hume llamará al estrado a todos y cada uno de los problemas filosóficos y los tratará con todo el rigor del pensamiento ilustrado y con la convicción de que el mejor método para las cuestiones filosóficas es el experimental. Así, se lleva a cabo un movimiento discursivo, tanto como un giro metodológico decisivo: por un lado, la teoría del conocimiento será una reflexión perfilada hacia el origen del conocimiento y, por otro, será necesario distinguir a la filosofía de los que para Hume son aparentes problemas (como lo es la relación mente - cuerpo o la correspondencia idea - objeto), empresa posible sólo mediante la observación y la experiencia.

El presente trabajo tiene como objetivo comprender la explicación humeana sobre uno de los problemas que la filosofía moderna ha considerado relevante: la identidad personal. A este primer propósito se suma el interés por revisar las objeciones a la explicación humeana. El análisis de la identidad personal del *Tratado* y las críticas a él propician una reflexión en torno a las corrientes de pensamiento atribuidas a Hume: naturalismo, escepticismo y empirismo. Revisar el planteamiento al problema del sí mismo resulta necesario para entender la discusión de Hume con otros modelos de explicación (principalmente el deductivo y metafísico), pero a su vez, representa un modo de arribar a los conflictos y dificultades latentes en la propia teoría humeana.

Las interpretaciones y lecturas en torno a la identidad personal en Hume representan una posibilidad de comprensión de nuestro autor; sin embargo, nos pueden llegar a perder en el laberinto de la idea del yo. La razón de lo anterior radica en que tanto Hume como sus comentaristas descuidan los distintos ámbitos de análisis del yo y entrecruzan con cierta arbitrariedad distintos

niveles temáticos, es decir, manejan sin precisión tres distinciones importantes que serán, en nuestro caso, las tres directrices que guiarán esta investigación: el rechazo del autor escocés a una definición sustancialista, la explicación de la idea del yo y la visión empirista del yo como principio o fundamento del conocimiento.

De manera insensible podemos enlazar el problema de la existencia del yo a su definición, y esta definición ('haz de percepciones') nos hace pensar en un modo de conocimiento del sí mismo en Hume; llegamos a confundir el resultado de la explicación genealógica de la idea del sí mismo con el asunto de la existencia del yo y con la justificación de su conocimiento (Pears, Chisholm, Michaud, Noxon, Ayer, entre otros, pasan *sin advertencia* de un terreno a otro al igual que Hume). No estamos en contra de las relaciones e implicaciones que un ámbito y otro puedan mantener; creemos, más bien, en la fructífera delimitación de los mismos antes de ir a sus factibles vínculos. Esto exige centrar las críticas y explicaciones humeanas - tanto como las críticas e interpretaciones al autor - en función de los propósitos del *Tratado*.

La identidad personal, expuesta en el primer Libro del *Tratado* y en el *Apéndice* al primer libro, pertenece a la sección titulada: '*Del escepticismo y otros sistemas de filosofía*'. Con ello, Hume entiende a la identidad personal como uno de los extravíos de los sistemas de explicación, esto es, la valora como un 'pseudoproblema' nacido de la preocupación teórica que el escepticismo motiva. Ante la presencia de la actitud escéptica, el problema de la identidad personal cobra relevancia y da cauce a teorías y explicaciones que van más allá de nuestras posibilidades epistémicas, da pié a sostener principios y compromisos metafísicos como la unidad, la identidad y, sobre todo, la sustancia.

El análisis de Hume a este tema tiene, además, consecuencias importantes para la teoría que el autor desarrolla, dado que la explícita insatisfacción a su propia explicación promueve la consideración de ciertas carencias en el marco explicativo humeano, mismas que no habían sido tan

claras en momentos anteriores (como lo sería la sección sobre la idea de causalidad). Susceptible de objeciones en el contenido y la forma de exponer la identidad personal, Hume no realizará una explicación de las razones por las que podemos afirmar nuestra unidad y continuidad en la existencia. El problema de la identidad personal en Hume es el problema del yo y, en términos exactos, es el problema de la creencia en una mente.

La búsqueda por el origen de esta creencia y por los mecanismos partícipes en su producción conducen al pensador escocés al interior de la discusión que desea evitar: la justificación y conocimiento de la mente. Con el interés por mostrar las inconsistencias de los elementos asociados al yo y con el fin de dar una explicación más adecuada, Hume se interna en los conflictos que el problema del yo representa en su actitud escéptica mitigada y en el método de observación que asume como la vía de crecimiento y utilidad en la filosofía.

Hume sostiene que nuestra única opción de definición del yo es la de un haz de percepciones de cierto modo enlazadas. En este sentido, y sólo en éste, el yo se puede entender como un problema teórico. En otro caso, nos hallaremos ante un problema gramatical o ante un pseudoproblema. Pero con la definición del haz de percepciones emergen cuestiones medulares, ya que si el empirismo atribuido al pensador ilustrado se fundamenta en la experiencia y en la actividad mental, ¿qué se puede decir a favor de una experiencia ausente de un yo, cómo entender la experiencia de un yo disuelto en percepciones?

Es necesario ubicar primero la explicación de Hume al tema del yo desde la teoría de las ideas que formula, de este modo es posible distinguir su caracterización del yo como idea y su correspondiente explicación naturalista. El segundo espacio de análisis se refiere a la discusión por la justificación y conocimiento del yo, en donde el yo - haz de percepciones y el yo - sustrato nos coloca frente a la presencia y actitud escéptica. Y en un tercer momento se encuentra el peso de la mente en la postura

empirista y en la teoría de las ideas de Hume; la mente y la experiencia son fundamento del conocimiento, aunque la primera sea pasiva y la segunda, un misterio.

Esta investigación está dividida en cuatro capítulos encaminados a sostener las distinciones antes mencionadas. El primer capítulo desarrolla la problemática yacente en el yo y las razones que llevan al autor escocés hacia una explicación fuera de la vía tradicional. El segundo expone la explicación de Hume acerca del yo, a partir de la pregunta ¿cómo pasamos de lo observado a lo no observado en la producción de la creencia en el sí mismo?. El tercer capítulo se refiere a las objeciones y críticas de la definición del yo como haz de percepciones, donde la objeción principal consiste en señalar la impropia disolución de la mente en percepciones. Por último, el cuarto capítulo cierra la investigación con algunas consideraciones que este tema suscribe a las posturas atribuidas a Hume: naturalismo, escepticismo y empirismo.

Capítulo I Contexto teórico en torno a la explicación del yo en Hume

1.1 El problema del yo

El problema de la identidad personal está ubicado en el contexto histórico y temático de la época moderna. Antes de ella, la pregunta por el sí mismo pertenecía a una reflexión interesada en comprender la existencia humana a partir de una explicación y un entendimiento del mundo. La argumentación sobre la propia identidad no había sido necesaria, pues el yo venía de suyo con el ser del hombre, representaba un ámbito por descubrir y relacionar con la vida práctica.¹

El pensamiento moderno del siglo XVII da cauce al problema del yo en tanto objeto de conocimiento, pero sobre todo, en tanto tema demandante de definición y demostración. Durante esta época, el desarrollo de la reflexión del yo se entiende en gran medida gracias al debate siempre presente entre conocimiento y escepticismo. La reflexión moderna está acompañada por las discusiones con este franco y, al parecer, devastador oponente. En el universo intelectual de este siglo, la duda escéptica se extiende a todo objeto de conocimiento. Laura Benítez y José A. Robles explican:

¹ El fragmento de Heráclito: "yo me he consultado o examinado a mí mismo" nos permite vislumbrar el reconocimiento y la importancia de la propia persona en el camino del saber (al hombre le es dado preguntar y preguntarse); la categórica exhortación del oráculo délfico "conócete a ti mismo" motiva una vía de autoconocimiento, no sólo es un mero preguntarse sino un saberse o conocerse, Sócrates representa este camino y de ello se desprende, en gran medida, la reflexión ética de la Antigüedad. Formalmente, podría decirse que con Aristóteles nace una primera división del tema. El principio de individuación será visto, lógicamente, desde los principios de identidad y no contradicción y, ontológicamente, desde la existencia de las cosas como tales. El yo de la Antigüedad es un yo introvertido y de reflexión; conocerse a sí mismo consistía principalmente en conocer el pensamiento (*noûs*) o la parte intelectual del alma. En todo caso, Aristóteles ubicará a la autoconciencia en los umbrales de lo percibido o sensitivo, elemento mediante el cual únicamente nos reconocemos. San Agustín reconoce la dignidad de la persona en dios y, por semejanza, en el hombre. Pero con este autor, nos adentramos a una escisión entre lo externo y lo interno; el conocimiento y la verdad están en el interior de la persona, es desde nuestra reflexión e introspección que nos sabemos personas, la cuestión del yo se vuelve un problema de orden teológico, ya que resultará imprescindible entender la trinidad de la divinidad católica y explicar la existencia de un solo Dios en tres *personas* distintas. Con el interés por terminar las discusiones provocadas por la postura escéptica, San Agustín afirma la certeza del yo en el "*cogito*" o pensamiento. No es posible sostenerse en la duda, pues quien duda encuentra en la duda misma la verdad: dudar de la verdad es estar cierto de dudar, de vivir y pensar (Cfr. *Contra Académicos*, III, 11). Véase Vicente, San Félix Vidarte, *Las identidades del sujeto*, ed. Tecnos, Pre-Textos, Madrid, 1997, pp. 3 - 158.

En los siglos XVII y XVIII los filósofos, a partir de Descartes, tratan desesperadamente de superar los problemas que plantean las posiciones escépticas de la época con respecto a nuestras posibilidades de conocer el mundo que nos rodea.²

A esto se suma el vuelco a la razón, la cual se convierte en la autoridad epistémica. La claridad y coherencia del pensamiento (exigido en toda teoría) hacen que la actitud escéptica cobre importancia, ya que si es nuestro deseo evitar el dogma tanto como la duda, es necesario atender a las críticas incisivas de la actitud escéptica; es así como se formula la nueva vía del conocimiento, junto con y a pesar de la vertiente escéptica, negadora de verdad, impugnadora de todo aquello que resulte oscuro en términos de no justificable ni evidente a la razón.

Al parecer, la propia Modernidad resalta el escepticismo en la escena filosófica y, en su afán de eliminar la duda y de defender el conocimiento verdadero (absoluto o probable), hace de la actividad escéptica un trasfondo en constante consideración, el cual entra en escena cuando la tesis ha sido expuesta como verdadera. Es en esta etapa que el yo se transforma en un problema indeterminado y abierto. La actitud dubitativa y el yo se encuentran en la reflexión cartesiana y se vuelven punto de partida en la nueva vía de pensamiento, Descartes pregunta en la ‘segunda meditación’: “¿qué es lo que soy yo?”. Pregunta a la que el mismo autor responde: “una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que *imagina y siente*.”³

² Laura Benítez G. y J. A. Robles: “La vía de las ideas” en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 6, del Renacimiento a la Ilustración, edit. Por Ezequiel de Olaso, Madrid, Trotta, 1994, p. 111.

³ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, (AT IX - 22 28), trad. Juan Gil Fernández, Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 59. (las cursivas son mías). En *Los principios de la filosofía* Descartes refiere: “Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos percibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar” René Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintas, Alianza, Madrid, 1995, p. 26.

Con ello, se abre paso a la visión epistémica de la Modernidad. Ser una cosa que piensa abarca todos los estados del entendimiento humano. Esto nos distingue de todas las demás cosas (no pensantes) y nos interna en un mundo sellado (mente) que, una y otra vez y de una u otra forma, regresa a sí mismo después de tratar de conocer las cosas externas o ajenas a él. El yo será así un asunto por definir y no por descubrir; pasa de ser existente de suyo a ser dubitable y fundamental. Sin embargo, la pregunta cartesiana desvanece toda esperanza de encontrar respuesta en el mundo o en Dios. Soy algo que piensa y, entre otras cosas, piensa sobre sí, lejos de todo lo externo o extenso. Visto así, el yo es la identidad de pensamiento que se da cuenta de que piensa, el hecho de tener conciencia es el elemento que “siempre acompaña al pensamiento”⁴.

En la Cuarta Parte del *Discurso*, Descartes parece llegar a la no materialidad de la mente o alma aplicando su técnica patrón del método de la duda. Habiendo establecido que él existe - *je pense, donc je suis* - continúa preguntando qué es exactamente este ‘yo’ de cuya existencia está seguro.⁵

El sujeto cognoscente queda abierto a la definición pero, sobre todo, se transforma en la base del conocimiento. De tal forma, razón, escepticismo y pensamiento se asientan en el sujeto epistémico, para conocer el mundo se ha de partir del sujeto y éste requiere ser constituido y defendido teóricamente. Pero al yo sólo se tiene acceso a través de la autorreflexión e introspección, lo cual consolida y crea un mundo propio o personal que solamente el mismo ser pensante puede transitar. El yo se une al verbo “soy” para ser *por sí mismo* definido y no sólo comprendido, se convierte en

⁴ Cf. John, Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, sección XXVII, trad. Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 314 - 331.

⁵ John Cottingham, *Descartes*, Trad. Laura Benítez, Zuraya Montroy, Leticia Rocha, Myriam Rudoy, Edil. UNAM (FFyL), México, D. F., 1995, p. 172.

una *disertación epistémica* y, con ello, en un tema de carácter argumentativo en su definición y en un problema metodológico en cuanto a su explicación.

La búsqueda de respuestas al criterio y metodología del conocimiento del yo dependerá del marco teórico que envuelve a la epistemología en esta etapa filosófica cuya dirección estará trazada por la teoría de las ideas. Ante el escepticismo radical, aquello seguro y claro dado a la mente son sus propios contenidos, el entendimiento depende de las ideas y de las relaciones entre ellas. La nueva vía epistémica señala a los contenidos mentales como el objeto de estudio central, del cual puede derivarse el conocimiento y la comprensión del mundo.

La evidencia del pensamiento demuestra que el único camino seguro en el conocimiento son nuestros pensamientos, sobre ellos no cabe duda alguna. Pero con esto también se expresa el lugar desde el cual podemos conocer: la mente. La existencia se escinde así en un mundo interno y otro externo, donde el conocimiento del segundo está sujeto al conocimiento del primero. La escisión mundo interno y mundo externo será contundente e irreconciliable, pues conozco lo externo a través de la relación de mis ideas, esto es, la vía epistémica moderna corre de lo conocido (los contenidos mentales) hacia lo no conocido o externo (no inmediato). Para Laura Benítez y José A. Robles:

Lo que Descartes plantea, tajantemente, es la existencia de una dualidad ontológica radical: nosotros estamos compuestos de la unión de dos sustancias, mente y cuerpo, que tienen propiedades ontológicas diferentes e incompatibles. Entonces, ¿cómo explicar la <unión>? ... Para Descartes, la realidad patente e inmediata es la de la mente con sus contenidos, la existencia de los cuerpos es preciso explicarla por algún medio que vaya de lo conocido, lo mental, a lo que no tiene esta naturaleza que no puede conocerse de manera inmediata.⁶

⁶ Laura Benítez y J. A. Robles, *Op. Cit.*, p. 111.

El problema del yo se presenta precisamente al momento de considerar la mente, si lo único evidente son los contenidos mentales, entonces la mente parece quedar fuera de la evidencia, quizá, fuera de lo conocido y a la deriva de un ataque escéptico. Para Descartes, Locke y Berkeley, por ejemplo, es de suma importancia caracterizar la mente y conservarla en el ámbito de lo conocido (la percepción interna de uno mismo, en el caso de Locke, o el espíritu inextenso en Berkeley). Para estos autores, el yo es la mente o el lugar donde se llevan a cabo las relaciones entre ideas y, por tanto, el recipiente o escenario que queda por establecer y delimitar. El yo tiene un lugar relevante en el conocimiento y puede ser demostrado o intuido (argumentado o simplemente mostrado)

El reflejo de las cosas en la mente (representacionismo) y la visión centrada en el sujeto nos lleva a concluir que la mente no puede conocer las cosas más que a partir de las ideas que tiene sobre ellas. En el caso de Hume el representacionismo no corresponde al reflejo de las cosas en la mente sino al reflejo débil de las impresiones, las cuales siguen siendo percepciones, es decir, contenidos mentales. Así pues, el pensador escocés ve en la nueva vía de las ideas la incapacidad de conocimiento de lo externo, lo más que podemos asentar es un supuesto mundo externo indemostrable:

Hume revela la imposibilidad de determinar el origen de las impresiones, pues éstas constituyen un dato básico que no podemos rebasar sino mediante la suposición de la existencia de las cosas o mundo externo como su causa. Sin embargo, de semejante suposición no podemos dar ninguna demostración, puesto que en el nivel de conocimiento todo se reduce, en última instancia, a impresiones.⁷

En consecuencia, la comprensión del sujeto que conoce es primordial, ya que el ser pensante está

⁷ *Ibidem*, p. 127.

a la base de la nueva visión epistémica, es uno de los fundamentos teóricos en el conocimiento. Tenemos, por un lado, la contundente presencia de las ideas y, por otro, la necesaria correlación de éstas a un sujeto, a un criterio y a un método.

De esta forma, el ejercicio escéptico de Descartes obliga, en parte, a reafirmar de manera indudable la existencia de aquello de lo que deseamos dar razón. La duda cartesiana nos lleva a poner en entredicho el conocimiento y a anteponer la certeza del yo a la duda y al dogma. La sentencia "pienso, luego existo" irrumpe en la discusión filosófica volviéndola principalmente una reflexión enmarcada dentro de la teoría de las ideas, lo cual incluye al yo como un elemento fundante y fundamental.

La preocupación nacida del debate escéptico y el interés por el conocimiento verdadero convierten al yo en un problema filosófico. Es necesario conocer la mente y sus contenidos porque ambos son ejes centrales de todo conocimiento. Demostrar la existencia del sí mismo y dar cuenta del entendimiento que tenemos de él plantea un nuevo asunto por dirimir: el método o la búsqueda del mejor camino para alcanzar la verdad y afirmar la certeza de uno mismo. El modo de abordar el problema del yo estará en estrecha relación con la actitud ante el conocimiento y con la visión del mundo y del hombre. La aceptación por parte de Descartes y Locke, principalmente, de una dualidad ontológica implica el asentimiento a la noción de sustancia y a un compromiso del pensamiento epistémico con principios metafísicos. Es así que la mente será una sustancia (pensante), cuestión a la que Hume se enfrentará en todo momento, ya que para él la sustancia y el compromiso metafísico detienen el conocimiento y lo desvían de la dirección correcta.

El racionalismo resalta el pensar a base de derivaciones o inferencias hacia lo concreto, a partir de principios universales. El empirismo, por su parte, realizará un acercamiento a este tema desde la base de la experiencia, desde los datos de los sentidos hacia las causas y el origen de los contenidos

mentales. Una de las diferencias entre el racionalismo y el empirismo (este último humeano) consiste en el modo de concebir el mundo externo y el vínculo que pueda tener con las ideas; para las dos posturas, lo primero en el orden del conocimiento son las ideas, pero el racionalismo asegura que si esto es así, entonces en general las ideas habrán de tener un origen distinto a la propia mente, otorgado por las cosas mismas (decimos 'en general' en virtud de las ideas innatas); para Hume, en cambio, no podemos inferir la existencia de la realidad exterior a partir de las 'percepciones' que tenemos sobre ella.

Desde la visión de un universo abierto, el yo es una multiplicidad de mundos, consciente de sus diferencias. En el yo moderno se suscita la implosión de los problemas filosóficos y nos vuelve elementos mínimos y vitales del pensamiento, lo cual a su vez, delimita las fronteras entre el mundo interno y el mundo externo. La propia existencia inicia en lo particular, se crea a sí misma al tiempo que se explica a sí misma. El sujeto epistémico es, por consiguiente, una mente, un yo cualquiera y quizá vacío. La única característica que Descartes afirmará de este yo, es que corresponde a una cosa pensante, en tanto que para Hume el yo y la sentencia de Descartes están muy lejos de quedar plenamente demostrados pues, si bien este yo moderno que nace de la duda metódica a manera de certeza, es un fundamento que no puede ser justificado ni caracterizado en su conocimiento, sólo puede ser explicado o descrito como idea o creencia, como otro contenido mental.

¿Cómo, entonces, podemos hablar de ideas sin una explicación previa de su fundamento (la mente) y cómo formular una teoría de las ideas sin sujeto o, mejor dicho, bajo un supuesto e inexplicable yo epistémico? A estas preguntas se enfrentan tanto Hume como sus críticos y comentaristas, ya que en rigor, si lo único cierto son nuestros contenidos mentales, el yo no puede ser de ningún modo caracterizado aunque sea piedra angular del conocimiento.

1.2 La teoría humeana de las ideas

La valoración y análisis que se pueda hacer del yo en Hume requieren de una adecuada ubicación, ya que se sustenta en dos esquemas imperantes para el pensador escocés. Por un lado, estamos ante una visión enmarcada por la teoría de las ideas y, por otro, en un terreno movedizo y poco transitado como lo es la relación del método experimental en “asuntos morales” (filosóficos).

1.2.1 Origen y división

- Las percepciones

La teoría de las ideas de Hume va de la mano con su proyecto de realizar una “ciencia del hombre” - una ciencia de la naturaleza humana. Todo tipo de explicación, de una u otra forma, se enlaza con el conocimiento del ser humano y, específicamente, con su entendimiento; las ideas y creencias (elementos del conocimiento) constituirán, entonces, la base y prioridad del estudio de la mente.

En el primer capítulo del *Tratado de la naturaleza humana* se encuentra la concepción humeana sobre los contenidos mentales. Tener una idea o percepción significa, para Descartes y Locke, “sentir, imaginar, razonar, desear o todo aquello en que la mente se ocupa cuando piensa”⁸. En la comprensión de Hume, es relevante diferenciar el pensar del sentir, señalar la distinción entre la percepción y la idea, pues si bien es correcto que toda idea es una percepción y son aquellas los elementos que intervienen en el pensamiento, no todas las percepciones, ni toda percepción es una idea. El ‘pensar’ o percibir que Hume critica es aquél al que se le hace contener las sensaciones y los sentimientos. Considerar a la percepción distinta de las ideas hace la diferencia entre la postura del siglo XVII y la de Hume, pues hablar de percepciones tiene la finalidad de señalar a las sensaciones y emociones como algo distinto del pensar. El autor escocés asevera: “no creo necesario emplear

⁸ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, sección XXVII, *Op. Cit.*, p. 83.

muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno por sí mismo percibirá fácilmente la diferencia entre sentir y pensar.”⁹

Con el uso que Hume da al término ‘percepción’ no sólo se muestra la intención de distinguir pensamiento de sensación, sino que permite ubicar a ésta y a la experiencia como orígenes de todo contenido del pensamiento. Apegarse a la descripción de Descartes y Locke implicaría reconocer a la sensación en el mismo rango de cualquier otra facultad; el origen de las ideas, así visto, pudiera ser dual, es decir, existirían ideas o contenidos mentales concebidos desde la experiencia y/o desde la razón (ideas innatas). A los ojos de Hume esto es un error, el único origen de los contenidos mentales se halla en la experiencia. Con este cambio de visión, se parte de una plataforma sensible hacia el pensamiento. Pensar sería, en todo caso, solamente razonar e imaginar, sentir estaría en la base de ambas facultades.

La preeminencia de las sensaciones en la formulación de ideas da lugar a una nueva distinción y a diferencias relevantes para nuestro autor. A las percepciones correspondientes a sentir, las llamará “impresiones”, y a las percepciones del pensamiento, “ideas”. Hume explica:

Aquellas percepciones que se abren paso con mayor fuerza y violencia, las podemos llamar *impresiones* y bajo este nombre entiendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* me refiero a las tenues imágenes de aquéllas cuando pensamos o razonamos, tales como, por ejemplo, todas las percepciones motivadas por el presente discurso; con excepción de aquéllas que nacen de la vista y del tacto, y del placer o desagrado que pueda ocasionar.¹⁰

⁹ David Hume, *Trotado de la naturaleza humana*, Trad. Felix Duque, ed. Editora Nacional, Madrid, 1977, p.87.

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 87.

La diferencia entre impresiones e ideas estriba en su “fuerza o vivacidad”, es decir, en el grado de intensidad con que arriban las percepciones a la mente y al entendimiento: la impresión es una percepción vívida actual y la idea, una percepción débil recordada. En el primer capítulo Hume afirma: “La diferencia entre éstas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con la que inciden en la mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia.”¹¹

Así entendida, la distinción de las percepciones está en relación con el origen, pues la intensidad de las impresiones ancladas en la sensación suscita una gama de vivacidades. El impacto con que la percepción llega a la mente y la copia con que la mente se queda, dependen de una fuerza inicial aportada por las *impresiones de sensación*, impresiones que son origen de las ideas y de quienes éstas conservan cierta vivacidad. Tenemos, entonces, el contenido mínimo y fundamental de todo pensamiento a lo que Hume llamará impresiones de sensación y las huellas o copias, a las que llamará ideas.

Luego de establecer el origen y la importancia de la experiencia en el orden de las percepciones, nuestro autor realiza una segunda clasificación. Existen impresiones (percepciones intensas) e ideas (percepciones tenues) que pueden ser, a su vez, originadas u ocasionadas por el pensamiento. Este tipo de percepciones tiene lugar en la conexión de una idea con otra, relacionar los contenidos mentales provoca nuevas percepciones en los sentimientos y en el mismo pensamiento. A este tipo de impresiones o ideas, les da el nombre de *impresiones e ideas de reflexión*. Las impresiones de reflexión guardan la característica de la vivacidad, mientras que las ideas de reflexión carecen de tal intensidad.

Como se entiende, pensar lleva consigo una situación específica de la idea: su debilidad. Al parecer, el pensamiento solamente utiliza percepciones débiles que de alguna manera provocan otra

¹¹ *Ibidem*, p. 87.

gama de intensidades (percepciones de reflexión). Este vínculo causal, que corre de la impresión a la idea y de la idea a la impresión, queda latente como uno de los enigmas a los que Hume trata de dar respuesta, pues ¿de qué forma el pensamiento nos hace sentir, esto es, de qué manera las percepciones débiles nos otorgan percepciones vivaces?

Con todo, la distinción más importante en este sentido nos hace ver que no es igual sentir odio que pensar en él, o sentir el calor del fuego y pensar en el calor y en el fuego. Esto determina el lugar que damos a los elementos del sentir y el pensar, dado que no pensamos con impresiones (usamos ideas para pensar sobre lo que sentimos) y, por otro lado, no sentimos con las ideas, más bien las ideas provocan sentimientos.

Los actos de pensar y de sentir no excluyen su vinculación recíproca pero efectivamente señalan los linderos de una y otra actividad del pensamiento. Si bien puedo sentir odio una vez que pensé en este sentimiento y puedo sentir y pensar el calor del fuego, mi atención no puede mantenerse a la par en ambas acciones y mucho menos mezclarlas - claro está, siempre y cuando nos hallamos en un estado normal o sano -; sentir (impresiones e intensidad) y pensar (ideas y fragilidad) son dos cosas enteramente distintas.

Así, la vivacidad de las percepciones va de más a menos y en proporción inversa, con ello, Hume le da a las ideas un papel generador de impresiones (de reflexión), señala no sólo la diferencia, sino la relación entre sentir y pensar, pues la naturaleza humana primero siente (a través de los sentidos), luego piensa (a través de ideas), y después nuevamente siente (a través de las emociones) y nuevamente piensa. A pesar de la distancia, mediada por el pensamiento, entre sensaciones y emociones, la experiencia y la vivacidad original serán el fundamento último de toda idea y todo sentimiento.

Otro de los modos de entender la relación entre sentir y pensar se halla en la división de las percepciones según sus elementos. A aquellas percepciones que no son susceptibles de más divisiones o descomposiciones, Hume les atribuye el término de ‘percepciones simples’ y aquellas que pueden ser divididas, las entiende como ‘percepciones complejas’. Las impresiones e ideas pueden ser simples o complejas, a manera de un mero país o un continente. A la simplicidad de las ideas, sobre todo, llegamos por medio de una “distinción de razón”, esto es, una idea, tomada como imagen, no puede dividirse como tal pero podemos distinguir algunos de sus “aspectos” (la forma y color de un globo, por ejemplo). En cambio, las percepciones complejas se conforman de un conjunto de ideas distinguibles (las casas y calles de una ciudad).

- Las ideas

Para Hume es claro que, a pesar de la prioridad y relevancia de la impresión de sensación, únicamente es posible entender las ideas, en razón de esto, las siguientes secciones del *Tratado* se enfocan con exclusividad al análisis de las ideas y sus consecuencias.

Retomando la exposición a propósito de las percepciones, las ideas son simples o complejas y, además, nacen de la sensación o de la reflexión. Las ideas simples son los ‘átomos’ (unidades mínimas) del pensamiento y se rigen por el principio de semejanza, es decir, la impresión simple resulta ser semejante a la idea simple, de hecho, la impresión origina la idea; Hume afirma: “*todas nuestras ideas simples, a primera vista, se derivan de impresiones simples, mismas que les corresponden y a las que representan exactamente*”.¹² El examen humeano de esta correspondencia y dependencia se basa en la similitud de la impresión con la idea simple en todos sus ángulos a excepción de la vivacidad.

¹² *Ibidem*, p. 91.

En lo referente a las ideas complejas, una vez que la impresión ha estado presente en la mente, su vivacidad provoca dos tipos de ideas: de memoria e imaginación. La mente recibe dos ideas distintas en intensidad, la facultad de la memoria contiene ideas o híbridos cercanos a ese primer e intenso destello de la impresión, cuando nos referimos a un “suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, (...)”¹³ Además, la idea de memoria conserva el “orden y forma” de la impresión original, recordar implica conservar la forma original de la percepción sensible y si nuestro recuerdo no es correcto, es a causa de la imperfección de esta facultad y no por alguna deficiencia de la impresión o la idea.

Las ideas de la imaginación, por su parte, son copias tenues de la impresión original y, por ende, disminuye la determinación de orden y forma que la memoria posee. Hume nos dice: “en la imaginación la percepción es débil o lánguida y no puede, sin dificultad, ser preservada, por la mente, firme y uniforme por un tiempo considerable”.¹⁴

De las dos facultades antes mencionadas, Hume considera a la imaginación el ámbito donde se llevan a cabo las relaciones o asociaciones entre ideas; es en este terreno, y no en la razón, en el que aparecen ideas tales como: causa - efecto, existencia y el yo, entre otras.

1.2.2 La conexión o asociación de ideas

- Memoria e imaginación

Como se ha visto, la división de las ideas en el *Tratado* considera dos criterios básicos: el primero toma en cuenta a las ideas solas y en conjunto, simples y complejas y, el otro, se refiere al grado de intensidad y relación entre éstas - de memoria y de imaginación. El estudio de Hume se concentra en

¹³ *Ibidem.*, p. 96.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 96.

los principios de la imaginación y en las ideas complejas, ya que precisamente con éstas – como elementos y productos – la imaginación trabaja.¹⁵

A pesar de que las ideas conservan naturalmente una peculiar “cualidad de asociación”, la imaginación mantiene cierta “libertad” que posibilita desmembrar las ideas complejas en simples y unir estas últimas como a ella “le plazca”. En esta libertad se sustituye la determinación (de orden y forma) de la memoria con los principios naturales de asociación: “semejanza, contigüidad (en tiempo y espacio) y causa y efecto.”¹⁶

El principio de semejanza nos determina a unir una idea semejante a otra, es decir, una idea presente a la mente evoca otra idea parecida; por ejemplo, cuando tenemos en mente la idea de una pluma, viene, por semejanza, la idea de un lápiz. El segundo principio de asociación (contigüidad) está relacionado con el modo en que la experiencia pasa de objeto a objeto, el movimiento de los sentidos pasa de un objeto a otro y los “toma como están situados” unos con otros, es decir, en determinada disposición. Asimismo, la imaginación adquiere, “por una larga costumbre”, el mismo método de pensamiento y al concebir sus contenidos recorre la secuencia, en espacio y tiempo, que aparece junto con ellos¹⁷. Las ideas yacen de cierta manera distribuidas y sucedidas unas tras otras, a semejanza del orden y contigüidad de los objetos que los sentidos perciben; esto es, similar a la contigüidad de las impresiones, en la imaginación también prevalece una cierta ordenación de las ideas en secuencia y orden de aparición.

El principio de mayor peso, para Hume, es el de causa - efecto. Ya sea algo causa del movimiento de otro o que sea lo que produce la presencia del objeto, damos el nombre de causa y de efecto a las ideas cuando: 1) son contiguas (aunque estén mediadas por otras ideas); 2) nos percatamos de la

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 101.

¹⁶ *Ibidem*, p. 99.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 99.

prioridad o anterioridad de una a otra (A - B); 3) por costumbre, asociamos la idea de A a B, pues siempre que ha aparecido A, sucede su "acompañante habitual" (B). Con estos elementos, la imaginación "sin más" concibe una "conexión necesaria" entre A y B, donde A es causa y B, efecto. Este principio está ligado en gran medida a la memoria y a la repetición constante, pero es la imaginación quien formula la inferencia causal y la que nos permite pensar eventos futuros y explicaciones causales de la naturaleza y el hombre.

A estos principios les acompaña, además, "una clase de atracción"¹⁸. Hume está seguro de que existe una atracción natural en el orden de los objetos y en el orden del pensamiento. Las ideas poseen cierta inclinación natural para unirse con otras y la mente concibe estas conexiones de tres formas (semejanza, contigüidad y causa - efecto). La memoria y la imaginación se distinguen, en este sentido, dado que la memoria se apega al orden y conexión de los objetos y la imaginación suple este orden con los principios de asociación, sin dejar de lado la repetición constante que la memoria aporta y asumiendo la "atracción natural" de las ideas.

La exposición hasta aquí realizada, nos permite ver hacia dónde se dirige la consideración humeana de la identidad personal. El yo no es una impresión ni una idea simple, ni nace de la razón, efectivamente depende de la experiencia como todo contenido mental, pero no es un conocimiento inmediato, claro ni directo. Se trata, por el contrario, de una idea compleja, que por su generalidad o intención (en la conversación), tiene un uso, aunque carezca de un referente tangible y no pueda considerarse como una existencia abstracta que se pueda asumir de antemano.

¹⁸ *Ibidem*, p. 101.

1.3. La vía negativa en el estudio de la identidad personal

La reformulación humeana de la teoría de las ideas acota grandemente los vínculos que podamos establecer entre la idea del yo y otros elementos considerados invariablemente unidos a la idea del sí mismo. Hume se rehusará a transitar en la dirección tradicional, la cual asocia la idea del yo con términos de sustancia, abstracción y existencia. Las refutaciones humeanas a tales ideas asociadas al yo, cimbran los cimientos de una concepción indudable del yo y derrumban el garante método deductivo por el cual argumentamos a favor o en contra de nuestra existencia y de la existencia de objetos.

La acotaciones del pensador ilustrado nos dirigen a una diferencia radical en el estudio de la identidad personal, ya que el problema de la identidad personal se convierte, en Hume, en el problema del yo o la mente, de la búsqueda por aquello que nos hace ser la misma persona pasamos a la búsqueda por el origen y proceso mental de la creencia en el yo. Hume no está interesado en esclarecer las razones y los elementos que nos hacen seguir siendo los mismos. Para Locke, por ejemplo, existe una conciencia (sentido interno en principio) que nos hace asumir ciertas acciones pasadas y presentes como nuestras, para lo cual es imprescindible la facultad de la memoria, ya que permite traer las acciones pasadas a un mismo punto consciente.

Hume, por el contrario, considera que la identidad personal es un 'pseudoproblema' anclado en una visión errónea, dado que los conceptos de conciencia o sentido interno se asientan en nociones metafísicas improcedentes, aunque en rigor, todas ellas giren en torno al error de pensamiento más importante: la sustancia. Así pues, Hume hará un estudio de la identidad personal propiamente hablando, y con el fin de distinguirse del estudio tradicional elabora las críticas correspondientes a este erróneo intento epistémico. Puede decirse, entonces, que para el pensador escocés el problema

de la identidad personal se refiere al problema del yo o la mente y, en realidad, al problema de la idea del yo.

- La abstracción

Las ideas complejas, como conjunto de ideas, reúnen átomos de pensamiento (ideas simples) con la característica de hacer esto de dos formas diferentes. Se ha dicho ya que las ideas complejas de la memoria guardan una “forma y orden” respecto a las impresiones en las que tienen origen, el recuerdo está constreñido a un orden dado y determinado por las impresiones sensibles, que heredan no sólo la vivacidad sino cierta determinación en el percibir.

Las ideas complejas de imaginación pierden tal reflejo de forma y orden, esto es, como no están dispuestas directamente por la experiencia, se rigen por los tres principios naturales. Pero el principio básico de toda relación es el de semejanza, sin él no podríamos relacionar ideas para unir las o separarlas.

Tampoco tenemos la capacidad para reunir todas las ideas que son semejantes y posiblemente semejantes. No es posible contener en la mente todas las cualidades y cantidades en una idea. Ni podemos, por el contrario, decir que las ideas complejas carecen de alguna cantidad y cualidad. Es mejor sostener una idea general en donde se recorre una variedad de ideas que relacionamos por semejanza y costumbre, y a la que podemos llamar “término abstracto”.

Al hablar de la idea abstracta nos enfrentamos al problema de entender cómo se formulan y usan estas ideas, para Hume, esto sólo puede llevarse a buen término si aceptamos que toda idea posee ya una “cantidad y cualidad precisas” y a la que le atribuimos una *representación universal* en el uso y la reflexión. Hume explica:

Aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos de una sola vez formarnos una noción de todos los posibles grados de cantidad y cualidad, de manera que al menos, aunque imperfecta, puede servir para todo propósito de reflexión y conversación.¹⁹

Esto es, se puede representar lo universal en la idea abstracta, pero no se puede decir que tenga una *existencia* de universal: toda idea siempre será particular y por ello estará delimitada en cantidad y cualidad; es imposible formarnos la idea de algo sin medida o grados de cantidad y cualidad.

Abstraer implica separar, separamos lo distinguible y lo vemos específicamente diferente. Aquello que diferencia una percepción de otra, sus desemejanzas, permiten separar una idea de otra y considerarlas distintas. Es por esto que nos formamos un grado preciso de cantidad y cualidad²⁰. Es imposible tratar de alejar la impresión de la idea y quedarnos con una idea “pura” o abstracta, es decir, con una idea sin ninguna apelación a la impresión original o que contenga todas y hasta las posibles ideas de “hombre”. La impresión es la que determina los grados de cantidad y cualidad. Una idea (particular de suyo) deja de ser una idea si la pensamos carente de todo grado cualitativo. Hume asevera:

Cada cosa es individual. Un triángulo realmente existente tiene una proporción precisa de lado y ángulos. Es absurdo, entonces, pensar que no sea así en la mente o en las ideas. Es imposible formar la idea de un objeto sin cantidad ni cualidad y es imposible formar la idea sin cantidad ni cualidad.²¹

¹⁹ *Ibidem*, p. 107.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 107.

²¹ *Ibidem*, p. 109.

Por consiguiente, Hume considera que las ideas abstractas son individuales en su concepción y generales en su representación y uso. Es claro que, como Berkeley, Hume entiende la idea como imagen (representación figurativa) y, desde esta raíz, el concepto y la abstracción se convierten en instrumento del pensar pero no en ideas anexas a la imagen. El término es universal o abstracto, no así el contenido.

Con esto, se resalta la diferencia entre la idea misma y el modo de utilizarla en la reflexión, cuando nos representamos un objeto, estamos ante una idea delimitada por grados o medidas específicas y cuando nos comunicamos, estamos ante una consideración universal de la idea. Pero ¿cómo podemos afirmar la universalidad o abstracción del término cuando resulta que únicamente tenemos una imagen específica? Hume trata de responder a esto de dos maneras.

Por un lado, la mente recorre una gama accesible de ideas semejantes y este recorrido le lleva a la representación de la idea como un término mucho más amplio en extensión. Por otro, tener grados precisos en la imagen que tomamos como ejemplar no impide el uso universal de los términos. De hecho, la audición del término detona el tránsito de la mente por aquellas ideas semejantes; así como hace quien recuerda la totalidad de un poema a causa de escuchar las primeras líneas del verso.

La idea compleja del yo, entonces, no puede caracterizarse como una idea sumada a las ideas reunidas por semejanza y costumbre, ni es un contenido mental fuera de todo vínculo con la experiencia; la idea del yo únicamente existe como *imagen* y como toda imagen es particular, lo que se vuelve universal es su expresión como palabra o término y el uso que le damos al “conversar” o al hacer filosofía. La imaginación recorre todos los particulares posibles.

La idea abstracta, de acuerdo con Berkeley, no es “algo distinto” a las ideas que incluye; más bien, es una colección de ideas, unidas por semejanza y costumbre en la imaginación, referidas a

un término.²² Esta crítica a la idea abstracta, Hume la llevará tan lejos como aparentemente ha querido llegar la filosofía misma, ya que este modo de concebir las ideas abstractas nos lleva a los temas de sustancia, espacio – tiempo y existencia, los cuales caen a modo de cascada en conclusiones ‘escépticas’. Si en principio toda idea viene de una impresión, es factible preguntar de qué impresión provienen estas ideas sostenidas y discutidas en el ámbito filosófico. Al no tener remitente sensible, estas ideas son particulares en su constitución pero tomadas como universales en la reflexión y conversación.

- La sustancia

La dimensión otorgada a aquello que permanece y donde anidan los accidentes ha sido, en primer lugar, supuesta como verdadera y, en segundo, explicada en filosofía y retomada por ciencias como la física (al hablar de la materia). Hume critica la realidad y existencia de una base o sustrato al que se adhieren todas las cualidades y la que, a pesar de los cambios en las cosas, se mantiene inalterada. La razón de su postura es que más allá de los contenidos mentales no tenemos más posibilidad de explicación de las cosas de no ser las ideas mismas.

La idea de sustancia pensante, si realmente existe como entidad, no posee una impresión sensible que le dé origen, por tanto piensa Hume, debe suscitarse de una impresión de reflexión, esto es, si la idea de sustancia pensante no procede directamente de ninguna clase de impresión (sentir), entonces es producto de una asociación de ideas dada en la imaginación, regida por los principios de asociación.

²² Cfr. George Berkeley, *Principles of human knowledge*, Warnock G.J. Edit. The Fontana Library, Londres, 1962, pp. 124 - 134. De hecho, Hume sigue muy de cerca el orden propuesto por Berkeley al descartar la vía tradicional que va de la causalidad hacia la sustancia y la abstracción. Cfr. David Hume, *Op. Cit.*, 61 - 134.

Hume pregunta a quienes la aseguran: “¿la idea de sustancia es derivada de las impresiones de sensación o de reflexión?”²³ Y está seguro de que ninguno responderá con una impresión sensible (color o tacto) sino con una impresión de reflexión, “si realmente existe” tal percepción, ya que una impresión de reflexión es un sentimiento (una pasión o emoción) y representa, en todo caso, “una colección de cualidades particulares”.

Así sostiene: “la idea de sustancia como la de modo, no es nada sino una colección de ideas simples, que son unidas por la imaginación, y a las cuales se les asigna cierto nombre.”²⁴ Este nombre no es otra cosa que el referente de la colección de ideas y no una entidad real. Por sustancia, erróneamente nos referimos a un “algo desconocido”, a un *qué* o a un *dónde*. Es contrario a la razón pensar en ella, pero es un hecho que el filósofo y la gente común lo piensa, no dejamos de imaginar una serie de ideas que no estén en *algo*. En el caso del yo, nos es todavía más difícil imaginar el acto de pensar sin suponer que *alguien* piensa; no obstante, es precisamente esto lo que Hume cuestiona a la filosofía.

La sustancia es una idea compleja creada en la imaginación, creída por todos gracias a los principios de contigüidad en tiempo y causa - efecto, pero sostenida sin fundamento en filosofía, la sustancia responde a una necesidad de creer en un “algo” que, en su demostración, no es observable ni real.

²³ David Hume, *Ibidem*, p. 104.

²⁴ *Ibidem*, p. 104.

- La idea de existencia

La idea de existencia, que hacemos acompañar con la idea del yo, será sometida, asimismo, a la búsqueda de la impresión sensible de la que pueda surgir pero no hallaremos la esperada correspondencia impresión - idea, de lo cual se infiere que no se trata de una idea simple. La idea de existencia debe ser, entonces, una idea compleja susceptible de división. Sin embargo, para Hume, la complejidad de esta idea no es ocasión de una idea distinta a las que pensamos. No existe, de hecho, una percepción de existencia que pueda sumarse a toda idea. Hume explica: “tan lejos se halla de existir una impresión distinta que acompañe a cada impresión y a cada idea, que yo no podría pensar que existen dos impresiones distintas que están unidas inseparablemente.”²⁵

Pensar la existencia es pensar la idea misma, cuando afirmamos la existencia de cualquier idea, estamos afirmando tal idea y no una diferente: “Todo lo que concebimos lo concebimos como existente, toda idea que queramos formar es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que queramos formar.”²⁶

Esto es así en razón del marco de las ideas que Hume delimita puntualmente. Lo único claramente existente son los contenidos mentales y sólo de ellos podemos dar explicación. Fuera de esto, el discurso filosófico no establece ni da cuenta de la existencia de objetos o esencias últimas: “podemos observar que es universalmente admitido por los filósofos y es, además, manifiesto por sí mismo, que nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y que los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan.”²⁷

²⁵ *Ibidem*, p. 168.

²⁶ *Ibidem*, p. 168.

²⁷ *Ibidem*, p. 169.

La idea de lo externo es, según nuestro autor, un supuesto necesario tanto como una creencia sin fundamento, pues es imposible dar razón de todo aquello que no sea una percepción - no podemos tocar con la mente los objetos. Hume desea hacer evidente la incongruencia entre, por un lado, sostener a las ideas como lo únicamente existente por su evidencia y claridad y, por otro, pretender la existencia de objetos ajenos a la mente.

No podemos tener la idea de un objeto diferente a las ideas mismas si, en términos de Berkeley, todo lo que es, es percibido. Hume afirma:

Fijemos nuestra atención en nosotros mismos tanto como nos sea posible, dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo: jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera.²⁸

Así pues, la idea de existencia no es otra cosa que las mismas ideas. En sentido riguroso, no hay más explicación de la idea de existencia de no ser las ideas que pensamos.

- El espacio - tiempo

Hume le da al tema del espacio - tiempo un lugar aparte, dada la carga metafísica que conlleva el marco de estas ideas abstractas en el tema del yo. En la crítica humeana estas ideas se han convertido en herramientas para crear una ilusión de paradoja, pensando con esto que los temas “escabrosos” y de mayor complejidad nos llevan a una ciencia superior a la “concepción vulgar”. Así inicia la segunda parte del primer libro del *Tratado* y continúa: “Cualquier cosa propuesta a nosotros que sea motivo de sorpresa y admiración da a la mente una satisfacción tal que se indulta a sí misma y por

²⁸ *Ibidem*, p. 169.

ello jamás estaremos persuadidos de que nuestro placer carece enteramente de fundamento.²⁹ El espejismo de encontrar la explicación del espacio y el tiempo no deja lugar más que a gustosos acuerdos entre pensadores y discípulos.

El análisis humeano de estas ideas comienza por plantear la siguiente tesis: “Nunca podremos tener una concepción plena y adecuada del infinito.” Resulta impropio del hombre racional sostener la posibilidad de dividir *ad infinitum* las partes que creemos componen el espacio y el tiempo. Con la posibilidad de pensar estos dos asuntos divisibles, Hume sostiene que nos equivocamos al relacionar “división” con “infinitud”, ya que tendríamos que mantener un sentido de infinito para el acto de dividir o separar, únicamente desde la necesidad de un infinito número de partes, pero si las partes son finitas, la división, por ende, es igualmente finita.³⁰

El espacio - tiempo son asuntos tratados por Hume como otro contenido mental y, como tales, poseen un límite: lo átomos o las ideas simples indivisibles. Pensando de esta forma, si el espacio - tiempo son ideas complejas, conjunto de percepciones, entonces puede ser dividida hasta su átomo más simple. Con esto, Hume establece a toda idea un “*minimum*” y un límite que impide un estado indeterminado de divisiones y partes.³¹

Nuevamente, en el entendido de asumir la idea como imagen, puedo pensar la “diezmilésima parte” de un grano de arena y, con ello, obtengo una noción de cantidad (asunto de la matemática) pero “no puedo dividir ni separar la imagen del grano de arena en veinte, mil o diezmil número de partes.”³² A este respecto es de destacar que así como los sentidos no dividen las impresiones al ser percibidas, la imaginación no puede dividir la idea atómica. Un microscopio no añade rayos en la percepción; más bien, procura llevar los rayos a una visión más amplia que la normal. Ni el

²⁹ *Ibidem*, p. 117.

³⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 117 - 120.

³¹ *Ibidem*, p. 119.

³² *Ibidem*, p. 118.

telescopio reúne partes (planetas) ni el microscopio separa elementos, el defecto de visión o el “engaño” de percibir “grandes o pequeñas cosas” no nos habla de una división infinita.

En cuanto al espacio, si apoyásemos la creencia de la división infinita y suponiendo que existe una correspondencia entre cosa - idea, tendríamos que aceptar una infinitud de cosas. Sin embargo, pensar en la infinitud de partes nos lleva a la contradicción de negar una clase de extensión en las mismas. Incluso en las ideas, la dimensión espacial está ausente, ya que no existe un lugar (mente) depositaria de las ideas de memoria e imaginación. La secuencia de espacio y tiempo será siempre determinada por el orden de aparición y disposición entre las ideas mismas, y no en relación a una línea extensa o material de tiempo - espacio.

Los problemas que la idea de infinito representan en el orden de existencia podrían seguirse enumerando, pero Hume prefiere apoyar los argumentos a favor de la finitud, por lo menos en cuanto a imágenes se refiere. Para nuestro autor, no hay números sin imágenes ni imágenes con grado específico de cantidad y cualidad. El espacio llega a entenderse, así, como la denominación ficticia que damos a una agrupación de ideas.

En el caso del tiempo, sucede de igual forma, pues la mente contiene una sucesión de partes de tiempo que no pueden coexistir, de aquí que cada parte o momento del tiempo esté antes o después de momentos diferentes.³³ Por tanto, la idea de tiempo no puede ser infinitamente divisible dado que esto requeriría una infinitud de momentos. Según el pensador escocés, creemos que existe un lazo entre espacio - extensión y tiempo - movimiento, percibido por la mente, la cual supone un modo de presentación de las percepciones: la contigüidad para el espacio y la sucesión para el tiempo.

³³ *Ibidem*, p. 120 -133.

1.4 La identidad personal

Sin perder de vista la discusión entre la dualidad sustancial del yo, a la que Hume se opone, y lejos de los elementos que, por tanto, no va a incluir en el análisis del yo (abstracción, conceptos universales, sustancia, tiempo – espacio), así como de acuerdo al modo de concebir los contenidos mentales, podemos dar una mirada previa a la concepción humeana acerca del sí mismo. El *Tratado* no se detiene en la demostración de la existencia del yo; lo relevante estriba en entender al yo en la dimensión del origen de las ideas; Hume realiza un análisis de la idea del yo y, como tal, apunta hacia las impresiones y relaciones entre ideas.

En este orden de exposición, el camino que Hume evitará transitar, incluso a costa de su propia teoría, es el que denomina “metafísico”. No abordará el tema de la identidad personal desde la concepción de unidad existencial y esto excluye la consideración de la sustancia y la existencia. El problema del yo pudiera demandar cierto vínculo con tales nociones, pero esto representa continuar en una confusa línea de argumentación sobre el conocimiento justificado del yo y no sobre la explicación de la idea del yo. Al estudio de esta idea le es prescindible la confirmación de entidades “oscuras” como sustancia o abstracción, si bien son elementos preponderantes para la explicación del sí mismo, lo son en tanto creencias o ideas y no en tanto entidades que den soporte a la caracterización y conocimiento de la identidad personal.

La identidad personal no será, por tanto, una idea apoyada en un “algo” permanente y fuera de la mente, ni un término pensado más allá del límite de la experiencia y de los contenidos mentales; tampoco será una articulación de ideas a las que se le suma la de existencia, ni resultado de una idea continua en espacio y tiempo.

En cuestiones de hecho, creer en la existencia de objetos distintos a los contenidos mentales carece de importancia y presencia en una teoría de las ideas basada en la experiencia y centrada en la

búsqueda del origen de los contenidos mentales. De este modo, pensar en la existencia del yo, es pensar la idea misma del yo. Es igualmente incongruente incluir objetos distintos a las percepciones que argumentar acerca de un mundo externo y asegurar la existencia material y/o abstracta de un yo.

Percibir no significa tener dos percepciones simultáneas (la idea de una mesa y la idea de su existencia). Sólo concebimos una percepción (simple o compleja). Nuestro punto de partida será siempre una única percepción, lo que infiramos después de ella es asunto de los principios de asociación (semejanza y causa - efecto), los cuales son partícipes en la producción de la creencia de un sustrato de existencia personal. Así pues, la idea del yo no es cuestión de percibirnos a nosotros y a otras cosas por medio de la razón; Hume asevera: "La dificultad pues, consiste en saber hasta qué punto somos nosotros mismos los objetos de nuestros sentidos."³⁴

Con respecto a la producción de las ideas espacio - tiempo, cabe preguntarse por la ausencia del principio de contigüidad en la producción de la identidad personal. En vez de retomar estas ideas, Hume le otorga mayor peso a la semejanza y a la causalidad. El principio de contigüidad en el espacio y tiempo aparece en la idea de causalidad como una condición de la repetición constante. Y es importante aclarar que, si bien Hume acepta un orden y secuencia en la presentación de las ideas en la mente, se trata de una asociación dispuesta naturalmente, es decir, no sólo se trata de objetos naturales sino de procesos o relaciones mentales igualmente naturales (semejanza, causa - efecto y contigüidad), en estrecho lazo con un orden de similar raíz.

La ciencia del hombre rechaza, entonces, todo compromiso y supuesto ontológico en la producción de ideas, pues si llegara a admitir como necesarias las nociones de espacio y tiempo, estaría obligado a aceptar un mundo externo, una existencia ajena a la mente y un fundamento material para los contenidos mentales; aseverar solamente el reflejo de la distribución y secuencia en las ideas,

³⁴ *Ibidem*, p. 323.

no le compromete más que con las impresiones sensibles. Hume reconoce la temporalidad en la idea del yo, siempre y cuando se trate de una temporalidad en la presentación de la ideas en la mente y no de un tiempo delimitado por el espacio físico, éste último no tiene ninguna presencia en relación a la idea del sí mismo.

¿Cuál es, entonces, el camino que Hume recorre y hasta dónde llega la explicación del yo? “¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creemos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?”³⁵ Su recorrido en el análisis del yo se dirige a los contenidos mentales y a la relación entre éstos, a través de principios de asociación, propios de la *imaginación* y que enlazan los contenidos mentales, los cuales poseen una *propensión natural* a ser relacionados.

Para dar respuesta a este asunto, Hume comenzará por entender el yo como la idea de “identidad personal” y, de esta forma, el yo es una identidad personal pensada (imaginada), confirmada por las pasiones, las cuales aseguran la creencia en uno mismo, dada la intensidad de los sentimientos. Con el fin de llevar su estudio de la naturaleza humana a la reflexión ética, el pensador escocés asume dos modos de entender al ser humano, uno en relación a los procesos mentales y, otro, en relación a las consecuencias emocionales (pasiones) que aquéllos provocan.

³⁵ *Ibidem*, p. 401.

Capítulo II La explicación de la idea de identidad personal en el *Tratado*

Ontológicamente, existe discontinuidad, pero todos nuestros sistemas, desde los más naturales hasta los más delirantes, e incluso algún sistema escéptico, se le oponen. Pudiera decirse que todo el libro I del *Tratado* transcurre sobre esta dialéctica de la discontinuidad y la ficción, sobre *la identidad imposible*. (Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*)

2.1. El problema del yo y la mente

La sexta sección de la cuarta parte del primer libro del *Tratado* y el *Apéndice* de 1740 son las únicas referencias directas en torno a la explicación humeana de la idea del yo, Hume no volverá a este asunto después de su primera obra; por otro lado, ve en problema del yo el desarrollo de una reflexión metafísica que trata y explica este asunto desde una perspectiva sustancialista tradicional, misma que Hume no está dispuesto transitar y que, por tanto, lo aleja de toda posibilidad de explicación de un yo sustancial. En realidad, dicha perspectiva pertenece a una cuestión y presunción (filosóficas) de mayor gravedad para el pensador ilustrado: la pretendida identidad de la sustancia. La presencia de este supuesto tan arraigado, de donde se desprenden temas como el yo, es vital en la cotidianidad del hombre pero mortal para un pensamiento filosófico claro. Por ello, en torno a la identidad personal Hume muestra cierta displicencia al decir:

Pasemos ahora a explicar la naturaleza de la *identidad personal*, tema que se ha convertido en tan gran problema en la filosofía, y en especial durante estos últimos años en Inglaterra, donde todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares.³⁶

³⁶ David Hume, *Ibidem*, p. 408.

El breve espacio de análisis al yo se hace presente en el *Tratado* por la discusión suscitada en el siglo XVII con Descartes, y adoptada más tarde por Locke y Butler (entre otros). Y aunque no se trate precisamente de una propia o genuina preocupación, el dejo de indiferencia al yo tendrá finalmente un alto precio para Hume, pues la explicación es insatisfactoria para él mismo; el tema del yo en el *Tratado* es el colofón de las peligrosas consecuencias de su teoría de las ideas y el preámbulo a la desesperanzada conclusión del primer Libro.

¿A partir de qué momento Hume se deslinda de la vía cartesiana y qué camino propone para el “sí mismo”? Con la mirada puesta en reconstruir, desde los cimientos, nuestros conocimientos o creencias, la propuesta de Descartes comienza con una advertencia a seguir: “aprendí a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente por el ejemplo y la costumbre; y así me liberaba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacemos menos aptos para escuchar la voz de la razón.”³⁷ Por ello, resulta errónea la confianza en los sentidos y sobresale la pertinente orientación de la razón y su certeza, dado que “ya sea que esté despierto o dormido, la suma de dos y tres es cinco y un cuadrado tiene únicamente cuatro lados; y ante tales verdades obvias parece imposible que éstas queden bajo la sospecha de ser falsas.”³⁸

Sin embargo, para el filósofo francés, la duda (de buena raíz o fundamento) no se detiene en el divorcio entre certeza (razón) y falibilidad (sentidos), nos lleva hasta el punto de asumir que todas nuestras creencias son falsas. E incluso, podríamos dudar de aquél que cree y, por tanto, podríamos pensar en alguna entidad suprema (maligna) que nos hace creer en alguien que tiene creencias (verdaderas y falsas). La única evidencia clara y distinta restante de las suposiciones anteriores es que nada de lo llevado a la duda podría tener lugar sin el pensamiento. Así pues, no se puede negar o dudar de la actividad mental pues esto aniquilaría la posibilidad de la duda misma.

³⁷ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas, Op. Cit.*, (AT IX 14), p. 48.

³⁸ *Ibidem*, (AT IX 15), p. 50.

Por un lado, tenemos a un ser que duda y que en la duda encuentra la prueba contundente de su existencia, y por otro, nos hallamos ante la primera y única caracterización de la mente o del yo:

Posteriormente, examinando con atención lo que era y viendo que podía fingir que carecía del cuerpo así como que no había mundo o lugar alguno en el que me encontrase, pero que, por ello, no podía fingir que yo no era, sino que por el contrario, sólo a partir de que pensaba dudar acerca de la verdad de otras cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo era (...) Llegué a conocer a partir de todo ello que era una *sustancia* cuya esencia o naturaleza no reside sino en pensar y que tal sustancia, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa alguna material.³⁹

Es posible que Hume esté de acuerdo con la evidencia intuitiva y “clara” de la existencia del yo que Descartes argumenta; en lo que no seguirá a éste es en el paso que la misma cita presenta, el paso *de la evidencia de la existencia del sí mismo, a la verdad y definición del yo*; evidencia y justificación no son equivalentes, mostrar con éxito la existencia del sí mismo no significa demostrar (justificar) el conocimiento del yo; la primera tesis confirma la existencia del yo como idea (tesis que Hume podría compartir), la segunda en cambio, se ubica en la búsqueda de certeza y conocimiento de esta cosa (sustancia) que soy yo, esto es, pretende su justificación.

Esta última finalidad epistémica es el blanco de las críticas humeanas. Cuando intentamos terminar con una duda absoluta, el razonamiento cartesiano solamente hace patente que soy, pero no resuelve, aunque así se crea, preguntas tales como ¿qué soy, cómo se conforma esto que soy y si es verdad lo que digo sobre este yo?

³⁹ René, Descartes, *Discurso del método*, (AT VI - 33)), Trad. Guillermo Quintás Alonso, ed. Alfaguara, Madrid, 1987., p. 26. Es importante aclarar que para Descartes la unidad de la mente y el cuerpo, en el orden de existencia, no es un problema filosófico, el ser humano es ciertamente un compuesto mente - cuerpo; el problema consiste en 'la existencia de las cosas materiales' y en la 'distinción real del alma y del cuerpo'. Cfr. *Meditaciones metafísicas*, *Op.cit.*, p. 107 - 125.

En una reflexión común e informal, nadie duda de su propia existencia, nadie pregunta si su existencia es una creencia verdadera. Sin embargo, la pretensión cartesiana de eliminar la duda radical y hallar así certezas exige tal dirección de pensamiento (fingir que nada es cierto). Es esto contra lo que Hume argumenta, ya que demostrar la certeza de aquello que sea yo está muy lejos de la certeza y más cerca de la mirada escéptica.

La principal razón del rechazo humeano a la supuesta certeza del yo, y lo que hará la diferencia entre Hume y otros pensadores modernos, consiste en el sometimiento de su explicación a lo único claro y evidente: los contenidos mentales. Hume no incluirá elementos fuera de las ideas ni razones ausentes de fundamento en la experiencia; en filosofía, nos equivocamos al creer que existe una identidad (mismidad en tiempo y espacio) en los objetos y que gracias a esta identidad real podemos *conocer* o definir al yo.

Otra de las razones por la que es inaceptable la certeza del yo, nos remite a la distinción entre conocimiento probable y certeza, los hechos no son candidatos de certeza, mientras se transformen o modifiquen estaremos en el ámbito de lo probable; la certeza, en cambio, pertenece al terreno de las ideas que no varían (como la de cuadrado). El pensador escocés detendrá la actividad del taladro de la duda, tanto como las exacerbadas pretensiones epistémicas, dado que no podemos dudar de todo ni obtener certezas absolutas de los hechos, es decir, *no podemos explicarlo todo ni dudar de todo*.

El peso de la falibilidad del conocimiento o lo probable que éste se vuelve con la duda, no tiene por qué ser desechado (por dubitable), sustituido (en la obsesiva búsqueda de certeza), arreglado (por estimarse incompleto) o evitado (por la molestia que ocasiona al “deseo de dogmatizar” - como apunta Félix Duque⁴⁰). Una de las diferencias centrales entre Descartes y Hume puede encontrarse en la intención. El interés de Descartes radica en asegurar la certeza en un punto de apoyo

⁴⁰ David Hume, *Op. Cit.*, p. 398 (Cfr. Estudio preliminar de Félix Duque).

indubitable (la cosa pensante), la transparencia de la mente nos otorga una relación objeto - idea u objeto - mente en permanente reflejo.

Hume, en cambio, está interesado en mostrar que por debajo del pensamiento sobre hechos, subyace la experiencia, la facultad de la imaginación, el principio causal y la creencia de una identidad. En él, el *cogito* se vuelve impotente cuando quiere dar razón acerca de los contenidos mentales que se refieren a hechos y el yo, como una cuestión de hecho, no es tan sencillo de comprender ni depende de la razón. Una vez que aceptamos los contenidos mentales como lo único claro y existente a la mente, el yo es una *idea* a describir, a partir de la imaginación y la memoria. Hume afirma:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales o animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá proceder de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares.⁴¹

De acuerdo al dualismo ontológico, la visión sustancialista de la mente (*res cogitans*) es una piedra angular de la filosofía de Descartes; para Hume, por el contrario, al desaparecer la sustancia no se puede hablar de 'alma' o mente del modo tradicional, esto es, como una sustancia que piensa y que encuentra en el pensamiento su propia evidencia y constitución. Asumiendo que la idea del yo nos remite a la noción de *res cogitans* cartesiana y a la participación de la memoria y la conciencia (en Locke), es necesario, según Hume, descartar todo elemento teórico que rebase los límites de la experiencia (identidad y sustancia principalmente) y comprender de que modo se reúnen en la idea del yo creencias infundadas e impresiones e ideas simples y complejas. Es relevante deshacer la madeja de problemas en que esta idea se ve envuelta; quizá concluyamos que el yo ni siquiera es un problema filosófico.

⁴¹ *Ibidem*, p. 408 - 409.

2.2 La idea del yo en lo observado

2.2.1 El origen de la idea del yo

El interés humeano, centrado en dar razón de esta idea sin dar como existentes supuestos tradicionales (identidad, unidad, existencia, continuidad), señala, a pesar de lo ficticio de éstos, el papel preponderante que guardan en torno al conocimiento, pero esto lo hace sin otorgarles el peso argumentativo que la tradición les había atribuido a dichas 'entidades objetivas', tan imaginadas como el yo.

En este contexto, de acuerdo con la teoría humeana de las ideas, es claro que si la idea del yo fuera una idea simple, deberíamos obtener fácilmente tal idea de una impresión sensible correspondiente. No obstante, resulta que la idea del yo no es reflejo o copia de una impresión simple del yo. Pero no sólo eso, en todo caso, si la idea del yo estuviera dada por una impresión, la deberíamos percibir de manera continua y no hay una impresión singular que se perciba todo el tiempo que vivimos. Hume sostiene:

Cuando hablamos del "sí mismo" o sustancia, debemos tener una idea anexada a estos términos, de otro modo se hacen ininteligibles. Cada idea es derivada de alguna impresión que le precede, y no tenemos impresión del yo o sustancia, como algo simple e individual. No tenemos entonces idea de ellas en ese sentido (simple e individual).⁴²

El efímero momento en que las impresiones destellan en la mente nos proporciona o hereda, en conjunto, múltiples percepciones, aparecidas en un orden y una secuencia dados. En este torbellino de impresiones no podemos asir una "percepción particular" de nosotros: "Nunca puedo aprehenderme yo mismo sin una percepción, y nunca puedo observar más que la percepción". Si

⁴² *Ibidem*, Vol II p. 633.

deseamos percibirnos, sólo percibiremos de modo particular odio o amor, frío o calor, agrado o desagrado.

El origen de la idea de identidad personal no está, entonces, en el nivel de las ideas simples. Por tanto, se trata de una idea compleja que, como tal, se forma de un conjunto de ideas simples. La introspección nos pone así ante el camino de la imaginación, ya que reflexionar sobre nosotros mismos significa reflexionar sobre un hecho, cambiante como tal, que ni el entendimiento (razón) demuestra ni las sensaciones proporcionan de manera inmediata.

- La memoria y la repetición constante

La comprensión hacia la idea del yo comienza en lo observado. Al tener presente una impresión, la memoria trae, a modo de cascada, aquellas copias o ideas que se han producido anteriormente. Las percepciones pasadas no desaparecen del todo de la mente, la facultad de la memoria nos permite recordar lo que hemos percibido y, en el caso del yo, lo que hemos vivido (recordado). Estas ideas de memoria son el conjunto de ideas que se acumulan en nuestra historia personal, llámense simples, complejas o de sensación y reflexión.

La actividad de la memoria no se acota al mero almacenar ideas; se acciona ante una percepción actual, la cual detona el deslizamiento de ideas pasadas que la imaginación relaciona con una presente. La memoria muestra a la imaginación un “acompañante habitual” que en todo momento, o en la mayoría de ellos, hemos percibido reiteradamente. La “repetición constante” nos hace caer en la cuenta de que: 1) cada vez que hemos percibido una idea, hemos percibido en seguida otra y 2) la percepción de esta repetición constante guarda un *orden y secuencia* de aparición. La relevancia de la memoria en el caso de la mente es clara cuando Hume afirma:

Como basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona.⁴³

El acto de percibir ideas (As) y, luego otras (Bs) de una forma determinada por la memoria, hace de lo observado algo más que un mero recuerdo inconexo. Para pasar de una serie de percepciones a la idea del yo, será necesario recordar las propias experiencias que se han repetido y sucedido una y otra vez. La repetición constante, en este caso, abarca los recuerdos o percepciones que se deslizan hacia el presente. Barry Stroud afirma: "Recordar es tener una percepción que representa las percepciones pasadas cuya memoria ella constituye (...)."⁴⁴

Recordar es traer percepciones pasadas a una percepción actual, pero la capacidad de la memoria no es absoluta. No recordamos todas y cada una de nuestras experiencias pasadas, frecuentemente olvidamos experiencias lejanas en tiempo ó demasiado extensas. El olvido del propio nacimiento o de la primera palabra dicha nos impedirían aceptar la continuidad de nuestra existencia, como anota Hume:

(...) una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de la memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos que han existido. ¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria realmente!⁴⁵

⁴³ *Ibidem*, p. 412.

⁴⁴ Barry Stroud, *Hume*, trad. Antonio Zúñiga, UNAM, México, 1983, p. 181.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 412.

En caso de un eminente olvido confiamos en las percepciones pasadas de otros, nuestros padres y familiares por ejemplo, cuando nos muestran una foto o video de un bebé y nos aseguran que ese bebé y nosotros somos la misma persona. Nuestro tiempo vivido no puede desaparecer porque de ser así desapareceríamos nosotros mismos; por ello, sustituimos el olvido con la creencia en una relación casual de nuestras percepciones pasadas y apelamos al testimonio de ser percibidos.

Al olvido se suma el problema de que existen momentos en que este supuesto yo no ha percibido ni ha sido percibido. Dormir, por ejemplo, anularía la conciencia o “sentido interno” (tan importante para Locke). No tengo una percepción ininterrumpida porque, en rigor, percibirnos implica saber que se percibe. En la memoria, así, no se habla solamente de olvido, se habla también de un suceso más intrigante: lo no percibido.

En cuanto a lo observado podemos asegurar una y otra y otra percepción. Podemos, sobre todo, ver que la imagen actual de una mano, trae a la mente imágenes que anteriormente siempre la han acompañado, según mi memoria. La repetición constante es precisamente un percibir intermitente y no una presencia permanente; percibimos constantemente una idea y su acompañante (de aquí que en la percepción actual esperamos la aparición del “acompañante habitual”)

Los primeros elementos de la idea del yo son, por tanto, la memoria y la repetición constante. Recordar representa deslizar unos contenidos mentales hilados con otros. Al tener una percepción de una mano, la memoria presenta una idea anterior y su correspondiente idea acompañante (un saludo o una textura).

Sin embargo, nada de esto remite a la idea de una misma mano y, mucho menos, a la idea de un yo que afirme: “esa mano es mía”, la memoria no nos produce la creencia de una unidad o identidad. Será el principio de semejanza el siguiente elemento que nos encamine de una serie de percepciones

al principio de causa - efecto, el principio causal nos llevará a suponer una relación entre ideas, más allá de la memoria y la semejanza: a una ficción de identidad. Hume nos dice:

En este punto, pues, la memoria no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos consideramos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros.⁴⁶

2.3 El paso de lo observado a lo no observado: la imaginación y los principios naturales

- El principio de semejanza

El paso de la memoria a la imaginación conforma el eje fundamental en la explicación naturalista de Hume. Una vez que divide y distingue las percepciones en impresiones e ideas (complejas, simples; de sensación y reflexión; de memoria e imaginación) se ubica plenamente en la facultad de la imaginación. Es aquí donde se llevan a cabo las asociaciones entre ideas, donde operan los “principios naturales” (manifiestos en todo ser humano), así como los principios “filosóficos” en los que las relaciones entre ciertas ideas carecen de un “enlace evidente”. Ambos principios de asociación corresponden a las ideas complejas y suceden en la imaginación, la cual posee la capacidad de, primero, separar las ideas simples y, segundo, reunir las “en la forma que a ésta le plazca.”⁴⁷

Empero, este “a placer” está sujeto a tres principios universales – dados por la naturaleza – y a una “atracción” entre las ideas, pues las ideas mismas conservan una propensión natural a ser unidas de modo específico.⁴⁸ Tanto en el pensamiento cotidiano como en el filosófico (“natural” o “moral”,

⁴⁶ David Hume, *Op. Cit.*, p. 411.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 99.

según Hume), no existe una “conexión inseparable” o indisoluble entre ideas, los principios de asociación naturales (semejanza, contigüidad y causa - efecto) no prescriben una asociación, ni la naturaleza decreta imperialmente qué idea se relaciona con otra. Es necesaria la presencia detonante de una percepción actual, es ésta la que da pie a la asociación y la que es asociada con otra u otras ideas; en este sentido, podríamos pensar en una naturaleza y en unos principios naturales que solamente indican la opción más “apta” o dispuesta a la mente, sin determinarla. Hume señala:

La naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres. SEMEJANZA; CONTIGÜIDAD en tiempo y lugar, y CAUSA Y EFECTO.⁴⁹

El principio básico, en la relación de ideas en Hume, es el principio de semejanza. En el caso del yo, están en juego comparaciones de ideas parecidas en cualidad aunque plenamente distintas en número (se trata de percepciones distintas). Una idea se parece a otra en su contenido, contexto o modo de afección. La idea presente de una mano trae a la mente otra idea (de una mano) muy semejante en rasgos a la actual; el saludo de mano a distintas personas en diferentes lugares o situaciones nos permite reconocer la similitud entre ideas semejantes a las de una mano; la sensación de suavidad puede también hacernos pensar en la semejanza entre una idea de una mano y otra.

Somos testigos, además, de la suma y repetición de estos eventos y la memoria guarda el orden y la secuencia en que hemos percibido esas semejanzas en tiempo y espacio. Esto sucede con las ideas de mano, piernas, brazos, tronco, con las sensaciones y todas las ideas particulares que reunimos en la idea del sí mismo.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 99.

Hasta aquí, afirma Hume, no he percibido ninguna idea del yo, la semejanza no alcanza a conectar estas ideas en una sola, la semejanza de una idea con otra es evidente, no así su “conexión”. Cerrar varias veces nuestros ojos ante nuestra mano, diría Hume, hace patente la semejanza, pero no nos permite pensar en que esas ideas semejantes sean la misma. Este principio, pues, resulta el más apegado a lo percibido, esto es, a lo observable. La idea del yo no se produce nada más por encontrar las semejanzas entre ideas parecidas, sino también por hallar similitudes entre lo que se percibe y lo que se ha percibido. De esta forma, la ficción de suponer una continuidad e identidad inicia por la semejanza, principio con el que asociamos ideas y realizamos “una fácil transición de la imaginación de una idea a otra (...).”⁵⁰

Hume aborda este principio desde un fingido corte cerebral que nos mostraría las ideas en sucesión, asumiendo de igual modo que la memoria “en todo momento” almacena “una parte considerable de sus percepciones pasadas.”⁵¹ Si esto fuera posible, entonces veríamos dentro de la corteza cerebral la serie (un tren) de percepciones y diríamos que el recuerdo apela a tal sucesión de percepciones y a las imágenes que tengo al recordar, estas últimas en todo semejantes a los objetos de mi memoria. Hume explica:

Pues ¿qué es la memoria, sino una facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto ¿no tendrá esta frecuente ubicación de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos que llevar a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto?⁵²

⁵⁰ *Ibidem*, p. 404.

⁵¹ *Ibidem*, p. 411.

⁵² *Ibidem*, p. 411.

Dada la similitud casi calca de una idea de mano con otra idea de mano, de una idea de extremidades o de sensaciones de frío o calor con ideas *análogas*, atribuimos a todas ellas una línea de existencia paralela y creemos (imaginamos) que se trata de una sola idea; una vez obtenida la supuesta continuidad y percepción constante de una idea, reunimos o concentramos cada una de estas ideas en otra supuesta línea de existencia, unidad e identidad a la que llamamos 'yo', esto es semejante al modo en que percibimos la secuencia de tales ideas. Hume llama a esto sustitución, engaño, fingimiento: creemos estar ante la misma idea o el mismo objeto.

- El principio de causa - efecto

Toda creencia está "fundada" en este principio, sobre él están cimentadas también la filosofía y la ciencia. Con excepción de la geometría y aritmética, todo pensamiento deriva de este principio de asociación y de relación filosófica. Todo hecho (incluido el yo) debe tener una causa, es decir, un agente ajeno a él que lo produzca (esto es, una o varias percepciones). De igual manera, las ideas tienen una causa, la cual en la concepción de Hume se refiere al origen, y todo contenido mental se origina en la experiencia. En casos como las ideas de causalidad o identidad personal, no tenemos una experiencia *directa*, es decir, inmediata que las origine.

Hume formula su "solución escéptica" (sección V del *Enquiry*) con una reflexión que es una especie de correspondencia entre nuestros pensamientos y el curso de la naturaleza: "La forma en que la naturaleza opera sobre la mente es como la de un instinto dado al hombre por ella."⁵³ El principio causal se ha dado por hecho y, lo más importante, "se toma como garantía en todos nuestros razonamientos, sin una prueba dada o demandada."⁵⁴ Se basa en la intuición, es una

⁵³ David Hume, *An Inquiry concerning human understanding*, Edited Charles W. Hendel, Bobbs - Merrill educational Publishing, Indianapolis, 1979, p. XXIX.

⁵⁴ *Op. Cit.*, p. 177 (*Apéndice*)

máxima “que se puede negar con los labios, pero imposible al hombre dudar realmente de ella.”⁵⁵ Con este supuesto la filosofía se lanza hacia la explicación causal del yo sin poder dar razón de esta creencia que, en realidad, depende de la costumbre de percibir al “acompañante habitual” y de la creencia en una “conexión necesaria” entre los contenidos mentales.

La imaginación nos induce a pensar en una relación de necesidad entre las ideas. La idea del yo nacerá de la relación causal que atribuimos a los contenidos mentales. David Pears afirma: “Hume sostuvo que toda creencia es inferencial y que la única clase de inferencia que nos hace ir más allá de lo que percibimos al momento es la inferencia causal, (...), Hume especifica este asunto, al hablar de la participación del principio causal en la idea de la “mente humana.”⁵⁶ *Se trata de una idea compleja que a su vez se forma de otras ideas, de suyo ficticias.* Siguiendo la línea de la teoría de las ideas humeana, la mente sigue el mismo camino que la causalidad o las ideas de espacio – tiempo, es decir, de lo observado vamos a lo no observado e inferido; de lo sentido a lo pensado y nuevamente a lo sentido. De un conjunto de percepciones particulares, distinguibles, y de sensación, obtenemos las copias correspondientes, las cuales separamos y reunimos en la imaginación y por la relación causal, dando lugar a otra percepción llamada “yo”, “identidad personal”, “mente” o “alma”:

Por lo que respecta a la *causalidad*, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le

⁵⁵ *Ibidem*, p. 177 (Apéndice)

⁵⁶ David Pears, *Hume's system*, Oxford University Press, London, 1990, p. 47.

obliga a su vez a desaparecer.⁵⁷

El principio causal podría entenderse como un hilo de implicación. Este hilo, junto con las ideas, conforma la idea de mente. Así pues, ésta no es un recipiente o receptáculo de las ideas sino, en todo caso, un “sistema” natural a la manera en que los objetos (los planetas, por ejemplo) están dispuestos y relacionados, en este sentido, es gracias a que existe una “especie de atracción” natural entre ideas que la imaginación y los principios naturales unen una idea con otra. Hume realiza una analogía entre la relación natural de los objetos y las asociaciones causa - efecto de las ideas; no obstante se detiene en el umbral de lo dado (ideas) antes de tomar esta analogía como premisa en la explicación de la identidad personal. Yves Michaud nos dice:

Hay evidentemente secuencias causales entre nuestras percepciones: suficientes si hubiera regularidades; pero esto no hace una identidad. Se puede soñar también con la matriz relativa que tenemos sobre el encanto de nuestros pensamientos por vía de la reflexión, pero esto probablemente es más presuponer al yo que explicarlo.⁵⁸

La identidad personal nos remite a otras ideas complejas surgidas en la imaginación y nos plantea una pregunta de fondo ¿cómo pasamos de lo observado a lo no observado, de la impresión presente, al recuerdo; y de un conjunto de ideas, a una sola creencia o ficción? Gracias al principio causal ampliamos las relaciones entre lo percibido y lo *no* observado pero inferido; integramos estos espacios vacíos de percepción y los asumimos como existencias continuas y propias. Stroud afirma:

Cuando pensamos que nosotros mismos existimos durante los intervalos que ya no podemos recordar, extendemos sobre los huecos esta cadena de causas y efectos. De esta manera la causalidad colabora con la semejanza para darnos la idea de que

⁵⁷ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana, Op. Cit.*, p. 411. La identidad de la imaginación está sustentada por la relación causal, pero la idea del yo se confirma por la identidad de las pasiones.

⁵⁸ Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Quadrige Presses Universitaires de France, Saint - Germain, Paris, 1999, p. 256.

nosotros mismos continuamos a través del tiempo. La mente se desliza fácilmente a lo largo de una serie de percepciones que forman una sola cadena causal, y nos lleva de este modo a suponer que los miembros intermedios que ya no recordamos existieron a pesar de todo durante los intervalos olvidados.⁵⁹

La imaginación traza una línea de causa a efecto en las ideas relacionadas por este principio. Uno de los aspectos interesantes de esta facultad radica en la significativa participación de lo no percibido. Entre los intervalos de una percepción a otra suponemos la continuidad de una sola y derivamos su existencia invariable. Además, lo percibido u observado es momentáneo y fugaz como para producir ideas de una entidad independiente de la percepción. Bennett expresa: “(...) en las inferencias causales vamos de lo observado a lo aún no observado y, en este sentido, “rebasamos las percepciones” que tenemos en el momento en que se hace la predicción.”⁶⁰ La causalidad y la imaginación, entonces, sustituyen con una creencia de identidad las ausencias de percepciones; la ausencia de percepción juega un papel relevante en este modo de entender el yo, pues de igual modo, no nos percibimos permanentemente y no percibimos una sola impresión a la cual llamar “yo”.

Bennett sostiene:

Pero los beneficios de “objeto percibido” vienen por medio de una teoría de la que “objeto no percibido” es una parte *integral*: no podemos podar enunciados que aseveran la existencia de objetos mientras no son percibidos, y al mismo tiempo retener los útiles enunciados de objetividad... Por ejemplo, el “mar y el continente” se supone que me crean un problema sólo con respecto a su existencia cuando no los percibo; pero el enunciado “Hay un mar entre nosotros *ahora*” está conectado por medio de mi teoría del

⁵⁹ Barry Stroud, *Hume, Op. Cit.*, p. 182.

⁶⁰ Cfr. Jonathan, Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, Trad. J. Antonio Robles, UNAM, México, 1988, p. 426.

mundo general.⁶¹

De acuerdo con la cita, existen espacios de no percepción de algo que ya ha sido percibido y estructurado en un contexto de una 'teoría general del mundo', sería impropio distinguir entre 'el mar que ahora percibo' y 'el mar que ahora no percibo' o decir 'mar' en tanto lo percibo y después hacer *mutis* en razón de que no se percibe. Lo mismo sucedería con las impresiones causantes de las ideas, desaparecen después del destello original pero no por ello se guarda silencio. Por otro lado, se entiende que al no haber una impresión simple del yo, conjuntamos ideas a las que otorgamos la identidad personal pero, en rigor, en el caso del yo no percibo un yo ahora; ni siquiera partimos de un yo percibido a la ausencia de su percepción; partimos, más bien, de las ideas en la percepción actual a lo no percibido ahora pero percibido anteriormente (semejanza) y, con esto, sustituimos lo no percibido por elementos de la imaginación. Hume preguntaría ¿soy yo ahora una impresión o idea simple? ¿de qué modo paso de lo percibido, no a lo no percibido, sino a lo completamente imaginado?

- La idea de identidad

La asociación que determina enteramente la idea del yo es la de identidad. La débil justificación de pretender que dos o más percepciones sean en realidad una sola, o que sean un mismo objeto porque se parecen y suceden entre sí, no es ni siquiera un razonamiento, ya que, ante la razón y su demandante coherencia y claridad, semejanza y sucesión no son sinónimos de identidad. Lo anterior se aplica a todas las creencias del mundo "externo" y a la idea del yo. Por ello, es necesario diferenciar un principio de identidad perfecta en la razón y otro en la imaginación - identidad imperfecta.

⁶¹ Jonathan Bennett, *Op. cit.*, pp. 428 - 429.

Al tratar con ideas establecidas y sustentadas por la razón, estas ideas no padecen cambio alguno, nos referiremos siempre a la misma idea - línea o cuadrado. La caracterización de un triángulo será la misma aunque nuestro propósito sea distinguir sus medidas e implicaciones, la idea de triángulo no varía en ninguna de sus acepciones - una figura geométrica de tres lados. Los principios de razón, como Hume los llama, nos garantizan la verdad de nuestros razonamientos y la identidad perfecta gracias a que sus ideas no cambian ni se alteran porque tengamos frío o estemos ciegos. En estos términos, podemos hablar de una identidad perfecta, entendiendo por "perfecta" la identidad de las ideas de razón.

Sin embargo, asumir tal noción de identidad perfecta en las cosas es imposible. Cuando estamos ante la reflexión de las cosas o los hechos, nos hallamos ante ideas que varían constantemente. Las ideas sobre hechos son imágenes o débiles copias de impresiones de sensación que, con cada percepción, muestran una extensa gama de variaciones. El sol, en este sentido, cambia de posición, de color y tamaño, a pesar de que conserve su figura circular y su recorrido sea el mismo; una persona cambia su fisonomía con el tiempo. ¿Cómo creer entonces que aquello que vemos sigue siendo el mismo sol y la misma persona que en otro momento vi?

Nuestro último recurso está en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable. Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecta entre sí los objetos, e impide su discontinuidad o variación.⁶²

⁶² David, Hume, *Op. Cit.*, p. 402 - 403.

La ficción de identidad se formula a través de los intervalos de ausencia de percepción y a las diferencias graduales de las percepciones. Nuestro rostro, por ejemplo, vislumbra líneas que no estaban en percepciones anteriores; nuestra propia identidad (imperfecta) varía de una idea a otra. Aceptamos el cambio gradual de la ficción (el crecimiento sería un ejemplo), pues las ideas se modifican “casi insensiblemente” a través de su secuencia, nos detenemos sólo cuando se trata de un cambio evidente. Continuamos creyendo en la identidad incluso cuando los “materiales” de un objeto (un barco) sean, por completo, otros; esto sucede en razón de su finalidad: “El fin común a que conspiran todas las partes sigue siendo el mismo bajo todas las modificaciones, y proporciona una transición fácil de la imaginación, de una a otra situación del cuerpo.”⁶³

La idea de identidad, así vista, es una creencia en donde las percepciones sensibles refieren solamente a un objeto que, en todo caso, cambia de forma regular. Ésta sería una identidad imperfecta que la imaginación provoca, al pasar de impresiones semejantes que varían muy poco entre sí, a la suposición de que se trata de una misma idea o, más bien, un mismo objeto.

La idea de identidad imperfecta, entonces, es la ficción resultante de un conjunto de ideas semejantes que, por repetición y similitud, llevan a la mente más allá de la memoria. No se puede afirmar la identidad de una idea ni la continuidad en la existencia de un objeto - llámese idea o cosa. La imaginación y el principio de causa y efecto se encargarán de abarcar la percepción presente y las pasadas en algo llamado identidad personal, *como si se tratase de un mismo objeto*.

- La idea de unidad y continuidad

La ficción de identidad personal depende, además, de las ideas de unidad y continuidad. Como todo contenido mental el único análisis posible de este asunto tiene una sola dirección: “(...) nosotros seguiremos con esta distinción y examinaremos si son los *sentidos*, la *razón* o la *imaginación* lo que

⁶³ *Ibidem*, p. 406.

origina la opinión favorable a una existencia *continua y distinta*.⁶⁴ Todo estudio que esté dirigido a la existencia del mundo externo, fuera de las percepciones es “absurdo”. Toda vez que creemos en la mismidad de un objeto, estamos aceptando y suponiendo la creencia de que: i) es una misma idea, y que ii) su existencia continúa sin necesidad de ser percibido, aún cuando existan intervalos en los que no son observados. Este último punto es importante en razón de ir de lo observado a lo no observado, cuestión que creemos motivó profundamente al pensador escocés hacia la comprensión de este tipo de ideas.

La creencia de nuestra unidad y continuidad es la misma que atribuimos a los objetos, plantas o animales. La imaginación nos hace creer en un espejismo, en un percibir permanente, sin interrupciones y en una percepción constante de la misma idea. Si esto fuera así, la identidad personal debería resaltar permanentemente en nuestra percepción, pero ni siquiera podemos afirmar que se trate de la misma idea. La mente pasa “insensiblemente” a considerar las diferentes ideas como una sola y se imagina que esa idea es la misma o es el mismo objeto, aunque no la percibamos en todo momento.

La mente se ve inducida a pensar en un solo objeto como el sí mismo que permanece a través del espacio y el tiempo; con estas dos ideas o creencias, reunimos sensaciones, ideas de memoria e imaginación en la idea del yo, lo cual nos hace pensar más en una idea abstracta concebida como sustancia que en una idea con un referente real:

Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación.⁶⁵

⁶⁴ *Ibidem*, p. 322.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 403.

2.4 La identidad personal: un haz de percepciones

La definición del yo aparece en la sección dedicada al “escepticismo con respecto a los sentidos” (sección III de la cuarta parte del *Tratado*). Es el primer acercamiento a la comprensión de la mente, comprensión que se teje, en primera instancia, con el hilo causal de percepciones pasadas y con las relaciones naturales que involucra. Hume ubica esta caracterización de la mente en el significativo paso de lo observado a lo no observado, en función de la identidad que atribuimos a las cuestiones de hecho (cosas).

Bajo este eje, Hume se plantea dos cuestiones:

Primera: cómo podemos estar convencidos de que es verdad la suposición de que una percepción esté ausente de la mente sin resultar aniquilada. Segunda: de qué modo concebimos que un objeto se hace presente a la mente sin que exista ninguna nueva creación de una percepción o imagen, y qué queremos decir con este *ver, sentir y percibir*.⁶⁶

Y su disolvente respuesta es inmediata:

Por lo que respecta a la primera cuestión, podemos señalar que lo que llamamos *mente* no es sino un montón o una colección - haz - de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones (...) ⁶⁷

Consideremos también su definición de sustancia:

La idea de sustancia como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar - a nosotros o a otros - esa colección.⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*, p. 344.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 344.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 105.

De acuerdo a los párrafos anteriores, tanto la mente como la sustancia son una colección de contenidos mentales en el que sobresale el modo en que éstos se presentan, el yo es un conjunto de percepciones “unidas entre sí por ciertas relaciones”. Es relevante insistir en las dos dimensiones que Hume destaca en la idea de una mente: i) el haz de percepciones y ii) la relación entre éstas.

Somos una “colección de diferentes percepciones sucedidas con una rapidez inconcebible en flujo y movimiento perpetuo.”⁶⁹ De buscar la impresión original, Hume pasa a buscar la razón de esta “inclinación tan grande” que nos hace suponer: 1) la identidad de percepciones y 2) una existencia invariable. Creemos que partiendo de la identidad de las plantas, podemos llegar (por analogía) a la identidad del yo. Confundimos la identidad con la idea de sucesión entre los objetos. La idea de relación causal facilita el tránsito de una idea a otra para considerar un objeto continuo y no podemos ir contra corriente de esta propensión.

Si retomamos los trazos, hasta ahora delineados, la identidad personal es “un haz de percepciones”, percepciones enlazadas en un “término” y unidas por la imaginación y el principio de causalidad, lo cual nos refiere a un ámbito de creencias igualmente ficticias. Las ideas de memoria e imaginación se enlazan con creencias de identidad, unidad y continuidad; contenidos mentales que involucran tanto lo observado como lo no observado.

Pasar de una idea presente a un “sí mismo” tiene el cargo de comprometernos con ficciones basadas en lo no percibido. La razón finge la existencia de la idea a pesar de los intervalos de ausencia de percepción, la mente, así, retoma la secuencia de percepciones que ha experimentado y en las que ha descubierto una semejanza y en donde imagina una relación causal:

Recordar consiste en que ciertas clases de percepciones ocurren en la mente, de manera que el recordar le añada en realidad al haz de percepciones algunos miembros, los cuales, entonces, vienen a

⁶⁹ *Ibidem*, p. 400.

facilitar el paso de la imaginación a lo largo de la serie que constituye el haz".⁷⁰

La supuesta continuidad de nuestra existencia no es una percepción constante de la que seamos conscientes todo el tiempo. Contra Locke, Hume niega la conciencia como elemento fundante del yo. La pretendida sensación interna y original me devuelve a las percepciones separables y no a una identidad. El yo es aquello que tiene referencia a varias impresiones e ideas, los dolores y placeres se suceden unos a otros, sin llegar a ser, desde la autoreflexión, una misma idea.

Las percepciones particulares son diferentes, distinguibles y pueden existir separadamente, con lo que se afirma, en rigor, su evidencia e innecesaria prueba o demostración. En el sistema de contenidos y relaciones mentales la conciencia no participa sino como otra percepción más. En el Apéndice Hume afirma:

Los filósofos empiezan a reconciliarse con el principio de que no tenemos idea de la sustancia externa, distinta de las ideas de cualidades particulares (...) Casi todos los filósofos se han inclinado a pensar que la identidad personal surge de la conciencia; y la conciencia no es otra cosa que un pensamiento reflejado o una percepción.⁷¹

Por otro lado, Hume también sugiere una definición del yo desde un ámbito gramatical y lo concibe como un recurso en la conversación. La identidad personal, no sería solamente un error de pensamiento sino, además, un término útil en la conversación. Hablar del yo es un asunto inútil tanto para la filosofía como para el análisis del lenguaje, resulta, más bien, un mero recurso (abstracto) de comunicación y no propiamente un tema - problema a demostrar.

⁷⁰ Barry Stroud, *Hume, Op. Cit.*, p. 181.

⁷¹ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana, Op. Cit.*, Vol II, p. 634.

Es de reconocer que, contrario a la primera manera de caracterizar no solamente la identidad perfecta sino también la imperfecta, nuestros criterios de atribución de la identidad, lejos de ser ficciones son plurales, dependen de nuestros usos y tienen un carácter estipulativo y convencional.⁷²

Lo anterior nos remite a las consideraciones de las “ideas abstractas”, las cuales son imágenes determinadas en contenido y forma, y es únicamente en el uso donde adquieren su valor universal. La identidad personal podría ser concebida un término abstracto que contiene un conjunto de imágenes con cualidad y cantidad específicas, utilizado para la comunicación. Entrar en la explicación filosófica de esta idea nos enfrasca en una pregunta que no tiene respuesta. Hume sentencia:

Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos.⁷³

No obstante, esta consideración humeana es rebasada por los comentarios del *Apéndice al Tratado*, en él, la identidad personal será más que un mero problema del lenguaje, dado que se reconocen las dificultades de explicar el problema de la mente.

La identidad personal se vuelve, todavía, una cuestión menor dentro de la crítica humeana a la creencia o ficción de identidad sustancial. Así como en los animales y las plantas establecemos un

⁷² Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 254.

⁷³ David Hume, *Op. Cit.*, p. 413.

lazo idéntico y continuo, así también en el “sí mismo” se afirma la necesidad de una mente o imaginación que sostenga todas las operaciones mentales. Hume explica:

Así, la controversia relativa a la identidad no es simplemente una disputa de palabras. En efecto cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene comúnmente acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable, o al menos, lo acompaña una inclinación a tales ficciones.⁷⁴

2.5 Mente y teatro, imaginación y ficción

Deseamos concluir este capítulo anotando las dos metáforas que Hume plantea en la caracterización del yo: teatro y república. Esta sección es motivada por una de las consecuencias que Stroud incluye en el análisis a la concepción humeana de este tema. Si por identidad personal se habla de “mente”, específicamente en el caso de Hume, de “imaginación”, entonces “¿qué sucede con la mente o la imaginación cuando también ella se convierte en una ficción?”⁷⁵

De esta manera, la identidad personal en Hume se construye mediante un despliegue de formas ilusorias y formas naturales, de principios naturales de asociación y de ficciones o sustituciones de la mente que sellan con creencias percepciones que no tenemos o que olvidamos. La mascarada consiste en que la imaginación sobrepone a lo ausente o no percibido una creencia (máscara) que la razón remueve y vuelve a dejar como estaba, ya que, en sentido estricto, detrás de la máscara no hay nada, no hay un yo. Con pavor, piensa Hume, los filósofos se mantienen en la necedad de encontrar

⁷⁴ *Ibidem*, p. 403.

⁷⁵ Barry Stroud, *Hume, Op. Cit.*, p. 192.

algo más que una creencia - máscara y crean, peligrosa y erróneamente, otras máscaras que presentan a los demás como el verdadero rostro de lo no percibido – la sustancia. Hume asevera:

Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo o sustancia* para enmascarar la variación. Podemos observar que en los casos en que no hacemos intervenir tal ficción, tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a imaginar algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte sus partes.⁷⁶

La mente no es un lugar ni el resultado de las relaciones entre ideas, tampoco es la totalidad del sistema de relaciones causales; es más bien, una creencia o una percepción como todas las demás percepciones: es una impresión de reflexión que no posee independencia ni es sustrato de la imaginación. Hume asume:

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad.⁷⁷

La idea del yo no es una impresión simple ni una idea superior que contenga todo contenido mental. Puede decirse que es, más bien, sentida (*feeling*) que pensada y como tal, es decir, como una

⁷⁶ David Hume, *Op. Cit.*, p. 403.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 401.

impresión, es una percepción determinada en cualidad y cantidad, particular y, sobre todo, una creencia nacida de un intenso destello de múltiples impresiones (simples y complejas) enlazadas entre sí por otras creencias formuladas por los principios de semejanza y causalidad. Con todo, ni las impresiones, ni las creencias y, mucho menos, los principios revelan una dimensión real de la mente o la imaginación. Hume aclara:

La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se presentan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.⁷⁸

Otra comparación que hace Hume del yo se refiere a la imagen del desarrollo de los miembros y decretos de un estado, en donde ninguno de los dos pueden considerarse un estado o una república.

En la república existen relaciones y principios que todo ciudadano debe guardar:

A este respecto no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incessantes de sus partes.⁷⁹

Esto no determina, empero, el futuro desarrollo de la república, en ella se decretan nuevas leyes y se eliminan otras; así la mente del hombre varía, sin dejar de ser lo mismo:

Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin

⁷⁸ *Ibidem*, p. 401.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 411.

perder su identidad.⁶⁰

Estas comparaciones efectivamente ilustran la concepción de Hume sobre el yo, y aunque no sean propiamente premisas de su análisis, son analogías bien logradas en función de su propósito. Sobre todo es la analogía de la república la que favorece al pensador ilustrado.

Así como la república dejaría de existir al ser eliminados los miembros y las leyes del estado; de igual modo sucedería con las percepciones y la mente. Si las percepciones y sus relaciones desaparecen, con ellas desaparece también el sí mismo.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 411 - 412.

Capítulo III Problemas en torno a la explicación humeana del yo

'Problemas', en filosofía, son estados de perplejidad en los que los filósofos caen a menudo como resultado de sus propios bien intencionados esfuerzos por corregir los errores de otros filósofos (Godfrey Vesey, *Identity Personality*)

Frente a la exposición de la idea del yo en el *Tratado* se motivan cuestiones medulares en torno a la ausencia de un yo (unidad de conciencia y conocimiento), así como alrededor de la teoría humeana misma. Las críticas y conclusiones de Hume llevan hacia una encrucijada decisiva acerca de aquello que caracteriza al yo (asumido como pensante, consciente y sustancial), al mismo tiempo que demuestran los problemas argumentativos y filosóficos que envuelven la explicación humeana del 'sí mismo'. Este tercer capítulo está dedicado a las críticas sobre la explicación humeana del yo, y a las complicaciones que este problema manifiesta en la pretendida comprensión del hombre.

3.1 La disolución del yo en las ideas

Del mismo modo que sucede en una república donde cada miembro posee una existencia autónoma de los demás, la existencia de las percepciones del haz llamado 'mente' es igualmente autónoma; si bien la aparición de toda percepción depende efectivamente de la impresión original (sensible), las copias (ideas) son independientes entre sí.

La posibilidad de separar cada percepción nos permite pensar en una existencia libre de lazos causales entre las mismas, con lo cual nos enfrentamos a la disolución del yo: si lo que tenemos es un conjunto de percepciones *independientes*, entonces es imposible asir la mente más allá de las relaciones entre percepciones; en todo caso, pensar en un yo es tener una idea - miembro de

ese conjunto de ideas unidas en el yo, como la idea de frío o calor. El pasaje crucial es el siguiente:

Ahora bien, como toda percepción puede distinguirse de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que *no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular; esto es, en romper todas las relaciones que la unían a esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante.*⁸¹

Esta afirmación desfigura la pretendida entidad de la mente, pues el yo no es consecuencia de una relación de ideas indefectible. Una vez separada cada percepción, nos encontramos con un yo diluido en todas y cada una de las percepciones del haz, percepciones particulares y determinadas. Al separar los contenidos mentales desenvolvemos, además, las relaciones (de semejanza y causalidad) que los enlazan a “esa masa conectada de percepciones que constituyen un ser pensante”. Por ello, se puede decir que con la disolución del yo en cada percepción del haz se disuelve, también, su entificación, unidad y continuidad.

Es necesario enfatizar que éste no será un problema mente - cuerpo, dado que la dimensión ‘material’ se acota a las impresiones de sensación. Hume elimina cualquier recurso corporal en la explicación del yo. El problema de la identidad personal es el problema de la mente y, específicamente, el de los contenidos mentales, ya que en estricto sentido éstos son los únicos objetos existentes. Hume sostiene:

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente o externo*, ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca

⁸¹*Ibidem*, p. 344 - las cursivas son mías.

la más pequeña referencia a algo más allá.⁸²

El haz de percepciones nos deja, así, sin una referencia al cuerpo pero, sobre todo, sin una unidad activa o mente. A ninguna de ambas posibilidades se puede recurrir para hacer inteligible la definición del yo como una ‘cosa pensante’. Por un lado, aceptar una especie de ‘extensión’ o dimensión espacial en el yo no es un elemento que justifique el pensamiento en uno mismo y, por otro, la actividad mental (pensar) no se puede reflejar a sí misma de manera tal que se constituya en una ‘cosa’.

Uno de los pocos elementos que Hume admite en este asunto es la temporalidad. Las percepciones son objetos mentales que “existen en tiempo pero no en espacio y son independientes de un soporte para su existencia, que vaya de una a otra.”⁸³ La idea de una mente depende, en última instancia, de un haz de percepciones que permanece a través del tiempo: la temporalidad y el orden dado a las ideas es conservada por la memoria y cada percepción de memoria es enlazada con la percepción actual o presente.

Es importante señalar, también, que Hume no dará pasos hacia atrás a favor o en contra de la existencia del yo; ésta es, para él, un hecho indiscutible y dado, más aún, la existencia del yo es principio o fundamento del conocimiento. Las objeciones a la sustancialidad e identidad corresponden, más bien, a su interés por exponer la inexistencia de una percepción o un ‘algo’ a donde se adhiran las demás percepciones y esto deriva en la negación epistémica de una mente o cosa pensante. Aunque la idea del yo no es resultado de una simple correspondencia sensación – idea (copia), no puede entenderse epistémicamente como sustancia ni como alguna de las facultades

⁸² *Ibidem*, p. 322.

⁸³ David Pears, *Hume's system, An examination of the first book of his Treatise*, Oxford University, Londres, 1990, p. 141.

mentales o conciencia. Tampoco es un recinto pasivo como pudiera intuirse, ni un “sentido interno” en constante percepción.

Al igual que la ficticia creencia en una relación causal, el yo que la filosofía se afana en caracterizar puede no ser susceptible de un conocimiento acabado. La insistencia en un sustrato nos dirige, por el contrario, al seno de una filosofía antigua que “se atormenta sin saber por qué con el temor de encontrarse espectros en la oscuridad”⁸⁴ y a una filosofía moderna que oscila entre una teoría ilustrada (de ideas y razón) y una teoría epistémica que conserva peligrosos supuestos, filosofía a la que Hume argumenta y pregunta:

No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión. ¿Cómo podremos responder entonces a la pregunta de *si las percepciones inhiere en una sustancia material o inmaterial*, cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta?⁸⁵

Adherir las percepciones a un “algo”, llamado por los filósofos “sustancia” o “alma”, carece de justificación, en tanto se apela a un elemento (recipiente) formado únicamente por percepciones que nunca es anterior a ellas. Esto significa trastocar el camino del conocimiento y proponer una entidad que, contradictoriamente, no es un contenido mental. En el mejor de los casos, las impresiones

⁸⁴ *Ibidem*, p. 362.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 376 – 377.

deberían, desde esta errónea visión, referirnos a una “idea real”⁸⁶, a un objeto, y esta capacidad de referencia a un algo está ausente en toda percepción.⁸⁷

Aún si se redujera el acto de percibir a una sola percepción durante la vida, la identidad personal correspondería a una única idea de frío o calor, por ejemplo, con lo cual no establecemos, en rigor, nada más que la percepción de frío o calor. Si dejásemos de percibir frío y ésta fuera la única percepción existente, el yo se disolvería en tanto desapareciera la percepción presente. Hume nos dice:

Supóngase que la mente se ve reducida incluso debajo de una ostra. Supóngase que tiene una sola percepción, como sed o hambre. Considerada en esta situación, ¿concebiríamos otra cosa que no fuera nada más esa percepción? ¿Tenemos cualquier noción de “sí mismo” o “sustancia”? Si no es así, la adición de otras percepciones nunca podría otorgarnos esa noción (...).⁸⁸

No existe una impresión que deje su huella y le sume a ésta la idea de una unidad de existencia. En realidad, no percibimos una única impresión todo el tiempo de nuestra vida a la que le anexemos su existencia o la nuestra; percibimos distintas percepciones en distintos momentos, y aún así, ninguna de ellas nos conduciría con propiedad a una idea de existencia personal. Percibir implica tener una y solo una percepción en la mente, singular, determinada y sin referencia ‘a algo más’. Hume asevera concluyentemente:

Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni

⁸⁶ *Ibidem*, p. 399.

⁸⁷ Cfr. Barry, Stroud, *Op. Cit.*, p. 399..

⁸⁸ *Ibidem*, Vol II, pp. 634 - 635.

tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea.⁸⁹

Así expuesto, la búsqueda por el origen de la identidad personal no corresponde al primer orden de producción de ideas (impresión - copia), de ser así podríamos hablar de un yo inmediato, simple y con un referente en los sentidos. La mente, la causalidad, la identidad, son percepciones producto de la participación de la imaginación. De esta forma, lo dado de manera inmediata (impresiones de sensación) se encuentra en el nivel de lo observado y las ideas del yo, causalidad e identidad, se ubican en el ámbito de lo no observado e inferido, en el ámbito de las asociaciones entre ideas y los principios de asociación.

La línea argumentativa de Hume disuelve, en primera instancia, toda posibilidad de explicación epistémica de la mente, que no sea la del haz de percepciones y sus relaciones. La comparación con el teatro ejemplifica el modo de formación del yo e impide ir más allá de los principios de la imaginación en la definición de la mente. De ésta última, Hume asevera: “no existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes,(...), de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.”⁹⁰

Con lo anterior, la definición del yo se ve cercada por Hume, dado que: i) no percibimos sus elementos de modo inmediato; ii) la mente no es un lugar (espacio) donde residan o se adhieran todas las percepciones y ; iii) por último, el yo corresponde a lo no observado, a lo obtenido en la imaginación y fingido por la razón.

Hume advierte la arriesgada tentación de asimilar al yo con las facultades mentales, por ello puntualiza el error de precipitarnos e identificar a la mente con alguna de las facultades mentales o con todas ellas, la razón o imaginación no es el espacio mental (escenario teatral) ni las

⁸⁹ *Ibidem*, p. 399.

facultades formadoras de la mente. Resulta parcial e ilusorio asumir a la razón, la imaginación y la memoria (o a las tres en conjunto) como lo constitutivo del yo. Ninguna de estas disposiciones mentales es capaz, sola o en relación con otras, de conformar una entidad más allá de las percepciones. Ni la razón ni la imaginación pueden ser anteriores a todo suceso mental llamado 'percepción', pues no existen elementos innatos que sean base de todos los demás elementos del pensamiento y, en la memoria, hemos visto, existe solamente una idea de frío o calor pero no la idea de un yo.

Es erróneo creer que la mente equivale a la razón o a la imaginación, tales facultades son, más bien, un modo de presentación de lo que llamamos pensar, esto es, la forma de relacionar los contenidos mentales es "racional" o "imaginaria", y estos modos de ser no pueden colocarse en el lugar de la mente, ni podemos decir tampoco que el acto de pensar (racional o imaginario) sea anterior a las ideas o que sea independiente de ellas. La visión filosófica tradicional nos involucra en oscuridades nacidas del afán por caracterizar con dichos elementos a la mente. Hume nos dice:

Pero como la naturaleza parece haber guardado una especie de justicia y compensación en todas las cosas, no se ha olvidado de los filósofos más que del resto de la creación, sino que les ha reservado un consuelo en medio de sus frustraciones y aflicciones. Este consuelo consiste principalmente en la invención, por parte de los filósofos, de las palabras *facultad* y *cualidad oculta*.⁹¹

En suma, a la pregunta ¿qué soy? sólo puede responderse: soy una idea presente, ejemplar de un haz de percepciones, percepciones que me conforman según la relaciones que guardan entre sí, de ahí en fuera nada puede sostenerse con propiedad. De tal modo, Hume se desprende del vínculo ser -

⁹⁰ *Ibidem*, p.401.

⁹¹ *Ibidem*, p. 364 – 365.

conocer y modifica este tema epistémico por las preguntas: ¿cómo soy y por qué pienso de cierta manera?

Resulta posible detectar entonces tres niveles principales en los que el autor escocés y sus críticos discurren sobre la identidad personal y que forman parte medular del último capítulo de a presente tesis. El primer nivel es aquél que ve en *el yo* solamente el *principio o fundamento* (lo “dado”), aquél que nos refiere a la claridad y a la importancia epistémica de que “existo”; el segundo, se refiere al *problema filosófico de caracterizar al yo*, es decir, a la definición de sus elementos constitutivos y la afirmación de su conocimiento; el tercero, es el propuesto y seguido por Hume, el cual consiste en explicar *cómo se obtiene la idea del yo*.

3.2 Críticas a la explicación humeana sobre la identidad personal

Alrededor de la explicación humeana del yo, así como en torno a la teoría de Hume en general, se han formulado devastadoras y agudas críticas. En realidad, el problema de la identidad personal es el eje vulnerable de la propuesta del autor escocés, a partir de aquél se ponen de manifiesto los riesgos y caminos sin salida a los que llega el primer libro del *Tratado*. El primero en reconocer ciertas ‘fallas’ de elucidación en el caso del yo es el propio Hume, con ello alimenta las críticas y el rechazo a su definición del yo como haz de percepciones.

Las consecuencias, implicaciones, supuestos y contradicciones que la explicación de Hume presenta, son desarrolladas por todos o casi todos sus comentaristas. Ante la definición del yo - haz de percepciones existen objeciones importantes en las que confluyen las revisiones de autores como Roderick Chisholm, Terence Penelhum, David Pears y Barry Stroud, dichas revisiones coinciden en varios puntos que a continuación se exponen a manera de tres tesis - críticas fundamentales.

La primera objeción, y la crítica de mayor peso, va de la mano con el desarrollo del *Tratado* y el Apéndice. Aunque es negado por Hume, en estos textos existe un trasfondo que oculta un yo sustancial: a la base de la teoría humeana se encuentra una entidad en donde residen las ideas o, si no, por lo menos una condición de posibilidad que acompaña a las ideas y permite que se lleve a cabo la relación entre éstas.

La segunda crítica radica en la circularidad presente en los argumentos que Hume implícitamente elabora, pues para explicar la causalidad parte de la identidad personal y para explicar el yo hace uso de la causalidad. La tercera y última objeción se refiere al modo de considerar la identidad personal, modo que hace equivalente al yo con los objetos del mundo: resulta inatínente cualquier analogía entre éstos, dado que cada uno posee condiciones y características propias, la dimensión del sujeto y la de los objetos mentales no permiten entender al yo de la misma manera en que concebimos los objetos del mundo.

La última parte de este capítulo se detiene en el análisis de la insatisfacción de Hume respecto de su explicación del yo. La insatisfacción parece referirse, por un lado, a los límites del conocimiento humano; y por otro, a la aceptación en el pensador escocés de un error en su teoría que no alcanza a percibir con claridad, pero del cual reconoce el grado y gravedad. Se da cuenta, por lo menos, de que el haz de percepciones es incompatible con el hecho de creer en una identidad personal, aquél no explica lo suficiente aquello que se esperaba demostrar (la idea del yo - en función de su origen y producción); esto se debe a que no puede hacer 'consistentes' los principios que anteriormente había aplicado con mejores resultados (referentes a la autonomía de las ideas y a la creencia injustificada en una relación real entre ellas).

3.2.1 La sustancialidad del yo

El pretendido rechazo de Hume a la sustancialidad del yo resulta más un propósito que una refutación factible. La disolución del yo en el haz de percepciones no elimina del todo la pertinencia de un sustrato en la idea del yo. Retomar la noción de sustancialidad de la mente, y relacionarla con la idea del yo que Hume desarrolla, nos lleva a un yo - sustrato y a un supuesto fundamental en el *Tratado*.

No parece que podamos desentendernos de la sustancialidad en razón únicamente de que no posea un referente directo en la experiencia. La dimensión sustancial del yo sigue siendo pertinente por ser: i) uno de los ejes cardinales de la teoría de las ideas y de la ciencia del hombre que Hume propone y por ser ii) uno de los problemas a los que el autor escocés regresa, después de su exposición y tratamiento de la identidad personal; además, iii) tal dimensión está demostrada en la justificación misma del “haz”, cuya finalidad en Hume era la de rechazar la existencia de un yo - sustrato; por último, iv) Hume comete el error de reducir el yo a un contenido (mental) y, con ello, pone el énfasis total en el objeto mental, quedando sin consideración ni participación las condiciones y/o aportaciones del sujeto en el proceso de conocimiento. Yves Michaud resume las críticas anteriores de esta forma: “La cuestión que se rehusa a quedar de lado es preguntar si Hume no llega a construir un sujeto o si hay una suerte de subjetividad que no se atreve a construir.”⁹²

⁹² Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 281.

i) El trasfondo del *Tratado*

Existe en Hume un rechazo de palabra al, como lo llamaremos, yo - sustrato, ya que el *Tratado* lo supone todo el tiempo. Este rechazo se contrapone con la evidente necesidad epistémica de una mente en la teoría de las ideas humeana. En el *Tratado* y, principalmente, en el primer libro, se habla constante y repetidamente de la "mente" con una connotación de un "algo" o "alguien". Hume hace uso de palabras como 'nosotros', habla en tercera persona del yo, lo asume como mente y así afirma: "nuestra mente" o "la mente se ve llevada (...)".⁹³

El posesivo "nuestras creencias", por ejemplo, habla de 'yoes' o 'algos' que llegan a compartir incluso las mismas creencias. El yo - sustrato que transita por el primer libro del *Tratado* es un yo que percibe y no sólo una percepción o un conjunto de percepciones, es una mente quizá inactiva, pero arrastrada por la imaginación y cuestionada por la razón, la mente es, por lo menos, testigo o espectador de la escenificación y montaje de la relación entre ideas; por ello, se puede hablar de la participación pasiva de un 'algo' que, al reflexionar, llega a darse cuenta de lo que pasa en su interior - una especie de conciencia irreflexiva.⁹⁴

Una de las consecuencias importantes que hace imposible el pretendido rechazo de Hume a la sustancialidad del yo, es la expuesta por Godfrey Vesey y Pears, para quienes el problema de la identidad personal implica responder al problema de la unidad y la identidad. La gravedad de negar la sustancialidad en el yo nos conduce a la negación de la identidad, pero sobre todo, a la negación de la unidad existencial en las cosas y en el sujeto. Vesey sostiene que el 'laberinto' creado por Hume se detiene en un problema a resolver, ya que la pregunta por el yo se reduce a la pregunta por la identidad y la unidad. Al respecto, plantea:

⁹³ Cfr. Mercedes de Oteyza, *El problema de la identidad personal en Hume*, UNAM; IIF, 1984, p. 138.

⁹⁴ Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 251.

¿Debemos realmente rechazar la noción de que la unidad de las experiencias consiste en su estar relacionada a uno y al mismo ser autoconsciente? ¿No hay buenas razones para aceptar esto, razones que Hume nunca consideró? (...) ¿No hay, de hecho, sentimientos inalterables que proporcionan un transfondo en el que uno puede cambiar día a día y minuto a minuto?⁹⁵

Penelhum, por su parte, critica la comprensión de Hume sobre la identidad, pues no es lo mismo adscribir identidad a la mente que a las percepciones y asumir una identidad inalterable de suyo. De tal modo afirma: "El error fundamental de Hume es su afirmación de que la idea de identidad es la idea de un objeto que permanece sin cambio."⁹⁶ La identidad 'específica', como la llama Penelhum, se refiere a la identidad de 'algo' que puede estar presente en uno o más objetos, un mismo pensamiento, por ejemplo, puede suscitarse en varias personas, y la identidad 'numérica' se refiere a un solo objeto, idéntico por ser individual; según este autor, Hume parece confundir la primera identidad con la segunda, es decir, maneja la identidad específica (de las ideas) como si se tratase de una identidad numérica. La identidad numérica depende del sustrato, no está repartida en el conjunto de percepciones, quien percibe es un solo perceptor y las características de la idea, que la hacen idéntica, pueden estar presentes en más de una mente.⁹⁷

⁹⁵ Godfrey Vesey, *Personal identity*, Macmillan Press, Gran Bretaña, 1974, p. 12.

⁹⁶ Terence Penelhum, *Hume*, Macmillan, Press, Gran Bretaña, 1975, p. 80.

⁹⁷ Para Félix Duque, la presencia del yo - sustrato alcanza al tema de las pasiones, en donde es manifiesto con mayor claridad un sujeto. Una idea, explica Struod, se convierte en impresión por la intensidad con que la imaginación la percibe. Siendo el yo una ficción se transforma en una impresión de reflexión, gracias a la "simpatía", estos es, gracias a la "conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación" (Libro II p. 632). Félix Duque sostiene: "(...) la grave cuestión radica en que la conversión se hace a través de la suposición de que la idea o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, no está siempre íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto (...) Y esto implica claramente la existencia de un sujeto de inhesión." Estudio preliminar al *Tratado de la naturaleza humana*, *Op. Cit.*, p. 34. Cfr. Terence, Penelhum, *Op. Cit.*, p. 86 - 88.

David Pears señala dos errores importantes en la teoría del yo de Hume. Una atañe a la versión mentalista, la cual elimina la participación corporal en este asunto y, la otra, compete al enfoque parcial de Hume en su explicación, pues se encierra en un solo problema, esto es, “la teoría no tiene éxito cuando únicamente - Hume - se propone explicar la identidad continua de una mente.”⁹⁸ Para este crítico, el problema del yo no se reduce a la identidad y continuidad; el *modo de percibir*, de construir la identidad, de ser conscientes de nosotros mismos, son aspectos integrantes del problema del yo que Hume descarta.

La intención implícita de separar el ámbito epistémico del metafísico no se consigue del modo en que Hume pretende. No puede, satisfactoriamente, eliminarse la sustancia del discurso epistémico, la explicación humeana requiere de un “algo”, sustrato, recipiente o lugar donde se relacionen las ideas. Negar la dimensión del sujeto representa una radicalización de la teoría de las ideas cuyo precio se hace patente con la disolución del yo en el haz de percepciones. Michaud afirma: “Decidido a destruir las ilusiones metafísicas y validar una creencia natural, Hume se encuentra preso en un verdadero laberinto.”⁹⁹

Las réplicas anteriores coinciden en la necesidad de un yo – sustrato y en la actividad del sujeto epistémico; pero si bien pudiera ser así, es relevante reconocer los lazos de explicación entrelazados en estas críticas y en la explicación de Hume y saber hasta dónde y cómo se enlazan las tesis acerca del sí mismo.

⁹⁸ *Ibidem*, p.145.

⁹⁹ Yves Michaud, *Op. Cit.* p. 241.

ii) La dificultad de sostener un yo - haz de percepciones

Otra de las razones por las que no es posible dejar de lado la sustancialidad, en el conocimiento del yo, la proporciona el mismo Hume al momento en que, de cierto modo, regresa a ella después de su insatisfactoria explicación genética.

El primer giro hacia la presencia de un 'algo' salta a la vista cuando se trabaja la relación entre la "conexión necesaria" y el "haz de percepciones". De entrada, la conexión necesaria es un "principio", cuya comprensión es inaccesible desde la idea de causalidad (Libro I, parte III), el análisis de este tópico guarda una laguna entre la memoria y la imaginación, la mente "sin más", dice Hume, pasa de una repetición constante a la creencia de una relación causal. Percibimos una idea de necesidad que, al igual que el yo, no posee un referente directo en la experiencia ni una razón clara o de peso para su formulación que, con todo, tiene lugar en la mente.

Así pues, el principio de conexión necesaria es inexplicable de acuerdo con los elementos que la experiencia proporciona. En la identidad personal este principio causal inexplicable es fundamental y se filtra en la explicación de la identidad personal de Hume. La creencia en la necesidad de una mente en donde se adhieran las ideas reside, a su vez, en la inexplicable "conexión necesaria". La correspondencia entre el "sin más" de la causalidad, en la identidad personal, es la expresión que Hume utiliza en las páginas dedicadas al yo: "la mente se ve llevada (...)".¹⁰⁰

Hume no da una justificación al principio de necesidad en la idea de causalidad, ni tampoco cree que sus tesis sobre el yo puedan pasar por alto la creencia en una 'conexión necesaria'. El problema consiste en negar la sustancialidad del yo, una vez vista la carencia de recursos para la explicación de lo 'necesario'.

¹⁰⁰ David Hume, *Op. Cit.*, p. 394.

De esta forma, Hume hace uso de elementos no justificados por la observación, su explicación del yo conserva “cualidades ocultas”. Bajo la teoría del yo en Hume se encuentran factores confusos que, aunque asumidos como ‘lo dado’, subyacen en los cimientos de sus explicaciones; por ello, no puede rechazar la pertinencia del estudio de tales elementos. La inexplicable idea de relación necesaria lleva consigo una carga no vista que nos regresa a la cuestión de un “algo” subyacente en la identidad personal.

Las tesis - críticas anteriores demuestran la dificultad de negar un yo sustrato, el cual, si bien pudiera negarse como ‘entidad’ aristotélica, no puede rechazarse en un sentido moderno como ‘condición de posibilidad’ o ‘dimensión subjetiva’. Las percepciones, para Kant, hacen referencia a un sujeto y a un ámbito de lo *a priori* (de lo no observado pero necesario) que establece la posibilidad del conocimiento y da la misma prioridad al objeto y al sujeto epistémicos.

Resulta desafortunado, en Hume, mencionar ‘de paso’ sus conclusiones acerca del yo, y hacerlo así por ser éste un tema de “moda”, más que un problema filosófico, ya que inadvertidamente abre una caja de Pandora que motiva la consideración de temas supuestamente eliminados en el discurso del *Tratado* (identidad, unidad y continuidad). Con Hume, la puesta en escena de la mente presenta un yo - sustrato y un yo - haz de percepciones, en donde es imposible eliminar del todo el primero y donde el segundo nos hace pensar en la imaginación como un elemento necesario (quizá *a priori*) en el yo.

Tanto la crítica al sustrato como la teoría del haz, formuladas por Hume, no logran hacer evidente la irrelevancia de un yo partícipe en el proceso del conocimiento. Por un lado, desacreditar la presencia y participación del yo en el discurso epistémico, a causa de la nula

referencia a lo observable, no es razón suficiente para eliminarlo y, por otro, la teoría del haz de percepciones tampoco demuestra la inexistencia del yo - sustrato.

Hume habla de una “mente” a manera del lugar donde se llevan a cabo las asociaciones de ideas y donde se contienen. Más aún, le da un peso fundante, activo y misterioso, a la imaginación, Félix Duque asevera: “En última instancia, la imaginación asume en Hume el valor de un principio trascendental de posibilidad de la experiencia.”¹⁰¹

No hay razones favorables para la imposibilidad del sustrato, las razones que Hume da *no son convincentes* y su razonamiento no nos lleva a rechazar el yo - sustrato ni nos garantiza una teoría del yo - haz de percepciones cerrada y completa. Un “haz de percepciones” sin un escenario es imposible de imaginar y, sobre todo, de explicar (cuestión patente en el *Tratado*).

De lo anterior puede decirse que la teoría de las ideas de Hume es insuficiente y de ningún modo convincente, en cuanto a la identidad personal. A pesar del interés de este autor ilustrado, la separación entre el ser de las cosas y el conocimiento de ellas no es tan “clara” como se esperaba. Nos quedamos, entonces, con la imaginación como el reducto propicio para una especie de “ser consciente de” o, mejor dicho, un ‘alguien’ que se da cuenta que estas percepciones pertenecen a sí mismo.

Si se pretende definir la mente, lo único que se puede afirmar, con Hume, es que somos un haz de percepciones, percepciones relacionadas unas con otras por principios naturales. En rigor, nada hay más allá de los contenidos mentales y los principios naturales. Pero ¿es esto posible?, es decir, ¿podemos pasar de la reflexión metafísica a la explicación natural de la mente, sin sustancia, unidad o identidad? Si el yo no consiste únicamente en una idea (haz de percepciones) sino que, sumado a esto, existe la experiencia de atribuirse aquellas percepciones, es necesario

¹⁰¹ *Ibidem*, Prólogo, p.35.

sumar a la idea (haz) un ámbito en donde este haz sea posible y en donde sea posible, también, ser consciente de que se trata de mis percepciones y no de percepciones de otros.

iii) La justificación del haz de percepciones

Desde un punto de vista formal, Hume comete otras equivocaciones originadas por su deseo de explicar integralmente y por varias aristas sus tesis y argumentos. Retomando las palabras de Selby - Bigge que Félix Duque cita, se puede pensar que Hume:

Aplica los mismos principios a tal variedad de temas, que no es sorprendente que en sus afirmaciones puedan encontrarse muchas inconsistencias verbales, y algunas reales. En lugar de ser prudente, está deseando decir la misma cosa de distintas formas y, a la vez, es a menudo negligente y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones.¹⁰²

Para Chisholm, lo anterior es evidente en la justificación de Hume a favor de la inexistencia del yo - sustrato en el ámbito epistémico. La definición del “haz de percepciones” posee una justificación que va en contra de lo que Hume mismo pretende negar. La justificación de Hume al yo - haz de percepciones, de acuerdo con Chisholm, es la siguiente:

De mi parte cuando entro más íntimamente en lo que llamo yo, siempre tropiezo con una u otra percepción particular de calor o frío, luz u oscuridad, amor u odio, dolor o placer, nunca puedo sorprenderme o encontrarme en ningún momento sin una percepción y nunca puedo observar nada sino la percepción.¹⁰³

Para este autor contemporáneo, el yo se muestra en cuanto *me encuentro* percibiendo ciertas percepciones y no otras, errar en el encuentro de ciertas percepciones no apoya la idea humeana

¹⁰² Selby - Bigge, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principle of Morals*, Clarendon Press, Londres, 1975, p. VII, citado por Félix Duque en: David Hume; *Ibidem*, Prólogo, p. 17.

¹⁰³ David Hume, *Ibidem*, p. 399.

de que todo lo que hay son percepciones, porque también encuentro que alguien no percibe aquello que esperaba percibir, esto es, además de las percepciones obtenidas me encuentro sin hallar otras; de este modo, no podemos afirmar con Hume que el yo se componga solamente de percepciones. Pues ¿de qué manera explicaría el fallo en hallar ciertas percepciones? Chisholm pregunta: “¿Cómo puede decir Hume que no se encuentra a sí mismo – si está en lo correcto al decir que él se halló a sí mismo tropezando y, aún más, que se halló a sí mismo tropezando con ciertas cosas y con otras no?”¹⁰⁴

Cuando cita la evidencia para decir que no tiene evidencia del yo, nos otorga una evidencia para decir lo contrario. Tanto la percepción particular encontrada y la situación de fallo demuestran la existencia de un yo formado de algo más que de percepciones. La evidencia de Hume de que sólo hay percepciones implica que: 1) hay frío o calor, luz u oscuridad, amor u odio, y esto significa: 2) que hay *alguien* que encuentra frío o calor, amor u odio, 3) que aquél que encuentra frío o calor, *es el mismo* que encuentra luz u oscuridad, y el mismo que halla odio o amor, y, por tanto, 4) que ese alguien *no se tropieza con una idea o percepción del yo sino con percepciones determinadas*.

Según Chisholm, Hume se equivoca al afirmar la conclusión (4) de 2 y 3, pues no halla solamente percepciones, también se encuentra con que alguien falló al buscar su propia identidad solamente en percepciones. El pensador escocés apela a una evidencia negativa: “nos dice, con respecto a cierta proposición, que tiene cierta evidencia para decir que no tiene evidencia para aquella proposición.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ Chisholm Roderick, *On the observability of the self*, en *Self Knowledge*, Q. Cassam, Oxford University, Nueva York, 1994, P. 97.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 97.

En su argumento, Hume no se tropieza sólo con percepciones, sino también con que él encuentra tales percepciones. Por lo tanto, hay *alguien* que encuentra determinadas percepciones, que es el mismo que no encuentra otras (como la del yo). Con esta tesis, pareciera impropio sostener que la mente tiene ante sí *únicamente* percepciones por no poder voltear la mirada hacia sí misma (a la manera del ojo), y esto recae en la imposibilidad de la mente a ser por sí misma conocida; de ser solamente percepciones, tendríamos que percibir sin saber que percibimos y desconocer por completo lo que percibimos.

Como *Hume mismo lo plantea, me encuentro también sin percibir aquello que buscaba, en principio (el yo)*. De aquí que nos hallamos ante el hecho que Hume mismo niega, ya que no sólo hay percepciones, existe también un *error* en hallar ciertas percepciones. ¿Qué pasa, entonces, con la tesis humeana acerca de que lo único que tenemos son percepciones? Chisholm refuta: “Si Hume halla percepciones y encuentra a alguien que las halla o no, ¿cómo puede usar esta premisa para establecer la conclusión de que no observa nada sino percepciones?”¹⁰⁶

Otra inconsistencia lógica en el discurso humeano es argumentar que una idea o conjunto de ellas esté, categorialmente, al mismo nivel que aquello que percibe. Chisholm le atribuye a Hume la falacia del *sense - data*, formulada por Prichard (las ideas no perciben ideas): en el caso del yo, no puedo decir que me percibo pensando y que, por tanto, la percepción piensa.

Decir “tengo un sentimiento de tristeza” no es igual a decir “estoy triste”. En el primer ejemplo, se trata de dos entidades (el yo y el sentimiento) y, en el segundo de una sola entidad afectada de cierto modo. En el primer caso hablo de dos entidades (de mí y del sentimiento), en el segundo

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 97 - 98.

hablo de una sola entidad (que es modificada de cierta manera). El sentido de la afección correspondería a la explicación de Hume, ya que el primero envuelve dos cosas diferentes.

No obstante, el yo - haz se comprende, aunque Hume no lo vea así, como una modificación de un yo - sustrato; el “haz de percepciones” resulta ser, más bien, un modo de ser afectado, los “haces” serían “modos de estar o ser afectado”, los haces son, en todo caso, “haces de estados de la persona”. Una formulación semejante a esto último es proporcionada en el siglo IV por Aristóteles:

Y es que ninguna de estas cosas es <existente> por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que son se contarán *el que pasea*, *el que está sentado* y *el que sana*. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de ‘lo bueno’ y ‘lo que está sentado. Es, pues, evidente que en virtud de aquélla es cada una de estas determinaciones, de modo que lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto, sino simplemente, será la entidad.¹⁰⁷

Así, obtenemos una teoría que destaca la inferencia de una ‘entidad individual’ y aquélla de Hume en donde dicha inferencia, aunque necesaria, es en rigor una ficción.

iv) La reducción del yo a idea

Los argumentos contra la idea del yo en Hume acompañan a la definición que Hume da del yo.

Hemos visto que Hume caracteriza al yo como un “haz de percepciones” y cabría todavía una

¹⁰⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Mtz, Gredos, Madrid, 2000, (VII, 1, 1028 a, 22 - 30.)

definición más precisa, ya que de hecho sólo percibimos una idea y no el haz completo, nuestra mente percibe una sola idea, la idea presente o actual.

Sea como haz o como una idea sola, el problema de dicha definición tiene objeciones relevantes, ya que el yo - haz nos remite al problema de asumir las percepciones como propias y esto nos remite a una mente introspectiva, a un lugar y una dimensión en donde se lleva a cabo la relación entre ideas, pero ninguna idea por sí misma posee esta propiedad.

La teoría de las ideas de Hume no se deslinda de dos factores: pensamiento - idea. Hume se maneja en este orden de reflexión entre mente y contenidos mentales; y aunque para él esta dicotomía sea algo 'dado', para otros (Stroud, Penelhum y Pears) es necesario explicar a qué se refiere Hume con mente y con contenidos mentales, lo cual significa explicar, a su vez, *cómo se suscita la individuación del yo* (cuestión insalvable, de no ser por la dimensión física, según Pears y Penelhum).

La primera objeción a la pretensión de Hume de enmarcar al yo dentro del ámbito de las ideas es claramente expuesta por Penelhum y Pears, según estos autores, la teoría de las ideas resulta ser un factor que constriñe el proyecto humeano en general (realizar una 'ciencia del hombre'). Para Stroud, por el contrario, la teoría de Hume puede responder con fuerza las distintas refutaciones sobre la sustancialidad o los errores formales sin perder la dirección y la congruencia de su contenido.

Con todo, Stroud, Pears y Penelhum están de acuerdo en que Hume no alcanza a resolver lo concerniente a la necesidad de reconocer al haz de percepciones en un haz personal. El autor escocés debería explicar (como elemento necesario en su argumentación) y poder explicar (desde su propia teoría) la forma en que las percepciones del haz confluyen en este haz particular y, de qué forma, además, podemos decir que se trata de uno y otro haz. Por ello Penelhum afirma:

Creemos que hay muchas mentes y personas distintas y, generalmente, en los asuntos de la vida ordinaria, no tenemos dificultad alguna para distinguirlas. Ya que éste es nuestro modo de pensar sobre las mentes o las personas. Hume debería poder explicar por qué y cómo llegamos a él.¹⁰⁸

A pesar del problema acerca de si Hume realiza una investigación genética y de raíz psicológica, o si hace un estudio filosófico del yo, Hume debería poder dar razón de lo que da por hecho, de otro modo, el yo puede ser cualquier haz que se conforme como tal, particular y uno solamente. Sin embargo, no puede responder a las siguientes cuestiones:

¿cómo identificamos al poseedor de una experiencia en el momento en que ésta se da? ¿cómo se suscita la unificación o integración de la ‘vida mental de una persona’ (como lo denomina Pears)?¹⁰⁹; por último, tampoco tiene elementos para contestar a la pregunta por los criterios de unidad en la persona a través del tiempo, si la relación causal es meramente temporal en el yo, nada nos impide pensar que la idea que posee un otro es la causa directa de mis ideas (en la telepatía, por ejemplo):

Por supuesto que puede asentar el hecho a partir del cual se desarrolla su teoría explicativa, pero no puede explicar cómo o por qué se sostiene el hecho mismo. No puede explicar cómo o por qué se presentan como se presentan los datos con los cuales se construye la idea de identidad personal.¹¹⁰

La manera en que se conforma el yo - haz queda sin desarrollo y se toma como supuesto a modo de una constelación de estrellas que de algún modo han llegado a entenderse con determinado nombre, entre las miles y miles de estrellas que sabemos están por encima de

¹⁰⁸ Terence Penelhum, *Op. Cit.*, p. 94.

¹⁰⁹ David Pears, *Op. Cit.*, p. 142.

¹¹⁰ Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 201.

nosotros.¹¹¹ Sin la restricción de la apropiación de las ideas por parte del yo, la semejanza y la causalidad pueden traspasar los límites entre una mente y otra,¹¹² Stroud asevera: “Hume (...) deja por completo en la ininteligibilidad y en el misterio el hecho de que esos ‘datos’ se presentan de esa manera.”¹¹³

La analogía con las estrellas y las ideas queda de lado ante una analogía más elaborada que apela a lo absurdo del planteamiento: si hemos sido testigos de un asalto, dice Pears,¹¹⁴ sabemos indudablemente que las impresiones son nuestras impresiones y no me dirijo de modo tal que al encontrar huellas de otra persona me las adscriba a mí, porque de entrada sé que son de otra persona. Al presenciar un acto violento e injusto no me pregunto si tales acciones me pertenecen o no, las percepciones son mías, no pregunto en ningún momento si los son o no.

A la necesidad de la dimensión subjetiva se suma la vía de solución de Pears y Penehulm, dado que para estos autores la solución a este problema se encuentra en la dimensión física, incluir este ámbito en la caracterización del yo nos permitiría justificar y explicar la individuación y especificación del yo - haz de percepciones. Penehulm argumenta:

(...) es demasiado exagerado si consideramos únicamente la parte que podemos hallar de nosotros cuando miramos dentro e ignorar la parte física de nosotros que pueda ser discernido desde fuera (...) si las relaciones son consideradas como una ‘condición necesaria’ para adscribirlas a una persona, es al menos posible que su conexión común con un cuerpo que permanece, es la relación que únicamente muchas de ellas tienen de una a otra.¹¹⁵

¹¹¹ Cfr. David Pears, *Op. Cit.*, p. 122.

¹¹² *Ibidem*, p. 141 - 142.

¹¹³ Barry Stroud, *Hume, Op. Cit.*, p. 203.

¹¹⁴ David Pears, *Op. Cit.*, p. 144.

¹¹⁵ Tereace Penehulm, *Op. Cit.*, p. 83.

Sin la dimensión física o corporal el yo - haz queda suspendido en una mente integrada de ideas, venidas de un proceso desconocido y enlazadas de forma misteriosa en una persona. La reflexión humeana sobre las ideas se enfoca con exclusividad a los contenidos mentales y a la mente, lo cual erradica la participación y presencia del cuerpo. Penelhum afirma: "Sin cuerpos no hay modo de individualizar las mentes entre sí. Hume no puede responder a la pregunta ¿cómo puedo distinguir la serie de percepciones que constituyen tu mente? De no ser con la distinción de los cuerpos, no podría responderse."¹¹⁶

El error, en suma, se dirige al apego radical de Hume a la teoría de las ideas, lo cual le lleva a otorgar todo el énfasis de su proyecto a los contenidos mentales. Esta miopía (propia de una teoría mentalista para Pears¹¹⁷) se debe a la estrecha posibilidad de explicación que las ideas encierran. El error de Hume consiste en la desintegración del perceptor como elemento vital de su propia teoría.

3.2.2 La circularidad y la analogía en la explicación de Hume al yo

- La circularidad

Acusada, por otro lado, de una errónea argumentación, la teoría del yo humeana es cuestionada por su circularidad. Este error de razonamiento consiste en que dos argumentos carecen de validez, dado que la conclusión del primero se vuelve premisa del segundo y la conclusión del segundo se utiliza como premisa del primero.

Concerniente a la identidad personal, el círculo argumentativo de Hume consiste en suponer una mente como elemento implícito en la idea de causalidad y en afirmar la participación explícita y fundamental de la causalidad en la explicación de la mente. La idea de causalidad

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 83.

¹¹⁷ Cfr. David, Pears, *Op. Cit.*, pp. 126 - 134.

depende de que la repetición constante tenga lugar en una sola mente y, a la vez, la caracterización de la mente - haz de percepciones se sustenta en la relación de causalidad.

El primer razonamiento sería: si se obtiene la idea de una relación causal, es porque *alguien* (una mente) la piensa. El segundo sería: si existe *alguien* que advierte que es una mente, es porque se tiene la creencia en una relación causal. En palabras de Hume esto correspondería a: si el haz de percepciones caracteriza al yo, entonces, este yo - haz piensa en, o percibe ficticiamente, una relación causal y, si se percibe una relación causal, entonces obtenemos un yo - haz de percepciones, entre otras muchas percepciones más.

La causalidad se basa en un yo individual, pero para explicar por qué una persona llega a pensar que determinadas percepciones constituyen una mente, se requiere de la relación causal; el yo - haz se obtiene gracias a este principio y, del mismo modo, la idea de una conexión necesaria, se sostiene en un "haz". Stroud plantea:

Esto muestra que la explicación de cómo una persona llega a creer que ciertas percepciones están causalmente enlazadas, advirtiendo conjunciones distantes en su propia mente, utiliza, fundamentalmente, la noción de un yo o una mente, mientras que la explicación de cómo una persona llega a creer que ciertas percepciones están unidas en una mente, considerando que esas percepciones están enlazadas causalmente, utiliza, fundamentalmente, la noción de causalidad. Para explicar la idea de causalidad se apela a la identidad personal; y para explicar la idea de identidad personal se apela a la causalidad.¹¹⁸

¹¹⁸ Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 198.

Las consecuencias de este análisis repercuten en la pregunta de si hay o debe haber un sujeto fundante en el conocimiento, pregunta a la que Hume responde negativamente. No se requiere de un sujeto, pero entonces, ¿cómo dar razón de la causalidad bajo el velo de una mente, conjunto de percepciones? Y ¿cómo, además, explicar esa mente mediante la relación causal y la memoria? En el ‘laberinto’ del que habla el propio autor, y que Vesey retoma, caminamos en círculo y regresamos al punto inicial de la búsqueda epistémica.

Al parecer, Hume comete el error de, primero, “tirar la escalera”, toda vez que con ella ha podido describir la causalidad y, después, hacer uso de la casualidad para dar cuenta de la escalera que utilizó por primera vez, la cual, fue desechada y no cuestionada en principio. Esta imagen de pasos y caminos no nos lleva al ascenso del conocimiento, sino a una dicotomía estéril, es decir, vamos de un punto base (mente) hacia otro punto que resulta ser el fundamento (causalidad) del punto base. Esto nos hace caer en una circularidad que finalmente no explicaría de forma satisfactoria la identidad personal, pero tampoco la relación causal.

Para Stroud y Pears esta circularidad no es una falta en la argumentación de Hume, porque no es necesario que una mente se identifique a sí misma como tal para pensar ‘P’ (la causalidad). La causalidad tiene su fundamento en la identidad personal, pero no es condición para ello saber que se tiene la idea de un yo, la idea de causalidad tiene su fundamento en la existencia del yo; no obstante, éste no es un elemento fundamentador o fundante de tal idea.

Struod explica:

Las conjunciones constantes observadas que producen en una persona la idea de causalidad, deben de tener lugar todas ellas, como hemos visto, en la mente de esa persona, pero según la concepción de Hume esa misma persona no necesita pensar que *tienen lugar en su mente* para que de hecho tengan lugar en su

mente.¹¹⁹

Para obtener la idea de causalidad, entonces, no se necesita tener la idea de una mente y, sumando una consecuencia a la tesis de Struod, no se requeriría saber que se tiene la idea de causalidad para identificar una mente individual. Así visto, existe una clara diferencia, a favor de Hume, entre dos principios naturales (causalidad y mente como elementos dados e irreflexivos) y dos ideas que no necesitan ser percibidas de forma 'consciente'.

La circularidad puede deberse a que Hume es ambiguo al hablar de principios e ideas, dado que se maneja en estos dos niveles: el del pensamiento común y el pensamiento filosófico. Es claro, por lo menos para él, que el *Tratado* está dedicado a explicar la idea del yo como contenido del pensamiento común; los temas "filosóficos", por su parte, los trabaja de forma crítica, como lo es el problema del yo. En consecuencia, existe una diferencia radical entre describir los procesos mentales y abordar los temas supuestamente propios de la discusión filosófica.

Pero, incluso, aun ubicándonos en el discurso 'filosófico', Hume no tiene problema en tomar al yo como base o fundamento. El yo para él, es algo dado en la causalidad y no es requisito epistémico justificar tal base: el yo es un principio y no tiene ningún papel decisivo en el conocimiento, es decir, el yo es simplemente *fundamento*, en oposición a la tesis de que sea o deba ser *fundamentador* del conocimiento. El primero pertenece a lo dado y el segundo a la necesidad de demostrar y justificar el conocimiento.

Con todo, el problema filosófico del yo en Hume permanece, ya que epistemológica y filosóficamente requiere de una justificación que el pensador escocés no puede formular por entero y que él mismo exige a las demás teorías.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 200.

Hemos anotado ya que Hume se interna en la caracterización del yo, en su conocimiento y justificación epistémica, en parte por ello es sujeto de objeciones en su argumentación, argumento que parte de principios dados que, a los ojos de sus críticos, son elementos ‘ocultos’ como aquello que une a las percepciones en un solo haz. Al hablar de las razones por las que las percepciones se convierten en miembros de un haz particular, Mercedes de Oteyza sostiene: “No existe para Hume ningún modo de explicar este hecho básico, aún cuando su explicación del origen de las ideas descansa en él.”¹²⁰

La causalidad, efectivamente, requiere de una mente pero no de una mente con plena conciencia. Las proposiciones causales, incluyendo aquellas que hablan sobre lo mental, se pueden expresar del modo ‘se está corriendo’, ‘se está riendo’, lo mismo que ‘está lloviendo’, sin necesidad de caracterizar aquello que corre o, en nuestro caso, que piensa.

Sin embargo, ¿se puede correr sin saber que es uno el que corre?, ¿se puede pensar sin saber que es uno el que piensa? Chisholm pregunta y objeta, “¿se puede experimentar ser afectado sin estar consciente de uno mismo? Al percibir estamos *ipso facto* conscientes del yo, el cual está siendo afectado de cierta forma.”¹²¹

En el momento en que Hume define a la mente como haz de percepciones, admite un yo susceptible de caracterización y, todavía, de una caracterización dentro de la teoría de las ideas. Para varios autores (Penhulm y Pears, principalmente) si Hume define al yo y lo asume como base epistémica, ésta negando y aceptando un yo - sustrato; lo acepta como fundamento de la teoría de las ideas y lo niega como elemento epistémico activo. Con ello, la circularidad ahora es, más bien, una contradicción, dado que el yo podría entenderse como algo ‘dado’ y, a la vez, como una ficción sin justificación.

¹²⁰ Mercedes de Oteyza, *Op. Cit.*, p. 101.

¹²¹ Roderick Chisholm, *Op. Cit.*, p. 99.

En cuanto al problema de identificación e individuación del yo, queda todavía un sesgo de circularidad. Michaud critica la explicación de Hume en el nivel de las ideas, ya que al parecer para Hume no es requisito tener la idea de un sujeto para que los datos de la percepción lo hagan 'nacer', su producción estará localizada en las asociaciones de ideas, pero estas asociaciones no se ven y, en cambio, se infieren, no podemos ver la asociación sino el resultado. Así pues, tanto los datos de la percepción como las asociaciones se perciben como lo 'dado', son datos o hechos, "datos dados en el campo de la experiencia; es aquí donde Hume no puede dar razón. Es solamente un hecho que las percepciones son dadas en un campo de la conciencia."¹²²

El problema es que Hume debería poder explicar cómo se conforma cada haz de percepciones, pero "si las percepciones se pueden repartir en varios espíritus, la aplicación de los procesos de asociación no pueden ser garantizados."¹²³ Como explicaremos más adelante. Podemos, entonces, suponer que existen diversos 'yoes' y, esto exige, para Michaud y Stroud, la necesidad de adscribirnos ciertas percepciones como actos 'míos', esto es, para decir que hay otros haces parto de lo que llamo 'mi experiencia', lo cual supone un yo. De este modo, afirma Michaud:

o bien existe un yo, pero uno solo, o bien debe haber más de uno, lo cual requeriría de otros procesos. Ahí se encuentra la circularidad: para que haya una pluralidad de sujetos donde uno distinga y se distinga el yo, es necesario presuponer un sujeto, para que haya un yo y un él, es necesario que haya, en el acto, lo mío – que será en Kant la unidad trascendental de la apercepción.¹²⁴

Por otro lado, si los actos o experiencias deben ser 'míos', es posible explicar esto hablando de 'mi experiencia' y ésta puede solucionarse con la facultad de la memoria. De acuerdo con Pears,

¹²² Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 259.

¹²³ *Ibidem*, p. 259.

¹²⁴ *Ibidem*, P. 259.

“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 terminan en mí mismo en el momento presente, y que debo contestar esta pregunta aplicando criterios de semejanza y causalidad.”¹²⁵ Para Mercedes de Oteyza, esto presupone que la memoria es una ‘manera impersonal de obtener información’, que después es examinada.¹²⁶

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 en su explicación. Según Pears, Hume puede y debe recurrir a la dimensión corporal en la solución a las circularidades argumentativas; no obstante, recurrir al cuerpo (estímulo), a la sustancia o a una especie de condición de posibilidad es inadmisibles en la teoría de las ideas humeanas, ya que si consideramos lo *a priori*, cualquier cosa puede ser causa de cualquier cosa.¹²⁷

- La analogía entre mente y objeto

De acuerdo con Hume, el razonamiento por analogía es empleado usualmente en nuestro pensamiento. La analogía es utilizada en la idea de causalidad, de tiempo - espacio, entre las ideas complejas a las que atribuimos ciertos elementos debido a la similitud que guardan entre sí. Empero, respecto a la analogía que Hume realiza entre mente y objeto existen algunas objeciones de peso.

Una analogía consiste en atribuir un carácter determinado a un objeto por la presencia de este carácter en otros objetos semejantes. Así decimos, “S tiene la nota p” y “S y S’ tienen las notas a,

¹²⁵ David Pears, *Op. Cit.*, pp. 103 - 104.

¹²⁶ Mercedes de Oteyza, *Op. Cit.*, p. 104.

¹²⁷ David Pears, *Op. Cit.*, p. 115.

b, c"; por lo tanto, "S" tiene probablemente la nota p". En este sentido, Hume asimila el modo - y método - de entender la idea de una mente con el modo de explicar los objetos del mundo.

Para Pears y Penelhum, Hume empalma la explicación de la mente con el marco de investigación de los objetos físicos. Al parecer, el pensador escocés sostiene que la mejor forma de dar cuenta de la mente es aquella que la ubica dentro de los objetos del mundo (llámese en Hume percepciones), esto es, la identidad personal es un objeto más (idea) del mundo (de percepciones).

Por esta analogía, el autor escocés se ve obligado a explicar el yo como otra idea más, pero se equivoca al hacer equivalentes mente y objeto; categorialmente no pertenecen al mismo orden de explicación. Cada uno posee características distintivas y la mente es más que un mero objeto (mental o físico), es así que no resulta convincente ni adecuado pensar que podemos aprehender la mente de la misma forma que accedemos a los objetos mentales; los objetos de mi cuarto, por ejemplo, se conciben de modo distinto a lo que puedo concebir del 'cuarto' como tal. Pears asevera:

(...) Hume asume que su tratamiento de los objetos físicos puede ser transferido, más o menos inalterado, a las mentes. Sin embargo, esta creencia es profundamente un error y, como pronto llegará a ser patente, genera las fallas en su propia teoría (...)¹²⁸

En términos de Penelhum, "¿cómo puede una mera serie de discretas percepciones hacer juicios, incluso erróneos, sobre sus propios contenidos?"¹²⁹ El rango de idea dado a la mente por nuestro autor nos impide recurrir a otras formas de aprehensión que no sean las mismas que utilizamos respecto a las ideas (como la dimensión corpórea o la condición de posibilidad de las

¹²⁸ David Pears, *Op. Cit.*, p. 129.

¹²⁹ Terence Penelhum, *Op. Cit.*, p. 85.

ideas). Visto de esta forma, la explicación humeana de la identidad personal es la explicación de una creencia falsa a la que Hume le atribuye el método dedicado a la explicación de creencias verdaderas:

Ha sido sugerido que Hume no puede usar su técnica de explicación psicológica cuando lo que es explicado es la creencia en la identidad personal (...) la explicación de Hume depende del modo en el que las secuencias de nuestras percepciones nos parecen a nosotros: sobre la existencia de las aprehensiones o desaprehensiones y de la secuencia que tienen. Estas aprehensiones al menos deben existir en adición a las secuencias de percepciones aprehendidas. Admitir esto es admitir que la mente debe ser de la clase de una entidad unitaria que Hume niega que sea.¹³⁰

¿Por qué llevar la analogía hasta la identidad personal? Y ¿por qué aplicar a ella el mismo marco de investigación que a las ideas u objetos físicos? ¿si bien es un objeto mental, la idea del yo no puede venir de un proceso efectivamente causal pero distinto de aquél inherente a las ideas en general?

Para Chisholm, Hume comete el error de suponer una similitud entre el modo de percibir los objetos externos y el modo de percibirnos. Este supuesto nos lleva a creer en una aprehensión del yo a la manera (sensible e inmediata) de los objetos.¹³¹ La inconsistencia de Hume consiste en asumir al yo como otro contenido mental y tratar de dar explicación del yo del mismo modo que aprehendemos los objetos, es decir, desde una serie causal que va de los sentidos a la imaginación.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 85.

¹³¹ Roderrick Chisholm, *Op. Cit.*, p. 99 - 100.

Chisholm considera que a pesar de que el yo se encuentra dentro las cuestiones de hecho, esto no significa que se deba tratar como un hecho más (como mera percepción), esto es reducir el ámbito de investigación del yo y reducirlo a un modo parcial de aprehenderlo.

Es razonable sostener una diferencia entre percibir los objetos externos y percibir el yo, ya que éste último no es susceptible de un estudio dedicado a las ideas u objetos: sabemos que de las cosas percibimos un ángulo, un lado o un perfil pero no al objeto íntegro; en cambio, el yo no se percibe por partes (cerebro, sentimientos o partes del cuerpo).¹³²

Chisholm plantea lo siguiente: "El yo no es percibido por una característica o uno de sus lados." ¹³³ De ser así podría ser capaz de saber qué 'parte' de mi 'yo' percibo pero "para saber que me percibo a mí mismo 'pensando' no necesito saber que lo que percibo es una parte propia de mí yo." ¹³⁴ Si deseo afirmar que percibo un yo, lo hago desde todas mis percepciones y no a partir de percibir mi cerebro o mis brazos.

Otra de las complicaciones conflictivas en la analogía de la mente con el objeto reside en que la identidad personal consta de un solo elemento. Los resultados 'aceptables' en relación a la causalidad, por ejemplo, no representan un problema mayor en la teoría humeana porque se trata de dos eventos distintos (A - causa y B - efecto), recurrentes pero diferentes; en el caso del yo, se trata de un solo elemento (A - la mente).

Es por ello que el análisis de Hume sobre el yo no se sujeta al modelo de explicación con el que venía trabajando en el *Tratado*. Las ideas de causalidad y tiempo - espacio nos refieren a dos sucesos o, en todo caso, a dos percepciones, la idea de causalidad se genera a partir de la relación

¹³² Cfr. *Ibidem*, p. 101 - 102. La defensa de una percepción integral de nosotros mismos aparece en Locke, para quien la conciencia y el "sentido interno" permitirían un tipo de comprensión más amplia que una impresión fugaz tras otra, aunque en Hume este "sentido interno" solamente tiene dos datos: "un haz de percepciones y un flujo y movimiento perpetuos" (p. 252).

¹³³ *Ibidem*, p.100.

¹³⁴ *Ibidem*, p.100.

entre dos eventos, pero sobre todo, explica la creencia de una relación entre dos sucesos (dos bolas de billar); mientras que en la idea del yo tenemos un referente o un solo objeto de investigación; por ello, Hume se equivoca al trabajar la idea del yo del mismo modo que lo hace con asuntos que involucran más de un elemento a explicar.

Al parecer, Hume hierra al asumir que la mente consiste en dos eventos y no en uno solo. Esta diferencia muestra la imposibilidad de acreditar la explicación de Hume al yo, ya que aunque el nexo común sea tomar a ambos (el yo y la causalidad) como objetos mentales, no son semejantes en contenido. Pears señala: “La causalidad presenta un problema diferente. Ya que es una relación entre dos eventos distintos, mientras que el objeto de la identidad personal es la mente de una persona, es una sola cosa, si es que de hecho realmente cuenta como una sola cosa.”¹³⁵

De esta forma, Hume se enfrenta a aquello que se ha figurado como el elemento unificador de las percepciones, es decir, se detiene ante la idea del yo como una idea separada y sin referencia a la mente. Esto lo hace incapaz de clarificar la unidad mental de una persona que se sostiene por relaciones entre ideas y no por un sustrato.

En sentido opuesto a la analogía mente - idea, asemejar ideas con mente nos llevaría a diversas consecuencias inatinentes que Hume pudiera estar aceptando, ya que al caracterizar la idea de mente Hume atribuye a ésta un estado de conciencia o preconciencia y ninguna impresión hace eso, la equivocación descansa en atribuir características propias de la mente a las ideas o, por lo menos, a una. Las percepciones no pueden poseer elementos de conciencia o autoobservación, en palabras de Hume, las ideas son los personajes de la puesta en escena de la mente, pero nunca son un espectador.

¹³⁵ David Pears, *Op. Cit.*, p. 122.

Si nuestra justificación y nuestro conocimiento del yo se ubica en el mundo de las ideas, el yo solamente puede nacer de impresiones 'internas', de la autoobservación o introspección. La experiencia de uno mismo no es una experiencia semejante a la que se tiene de los objetos: la percepción de una mesa se remite a la visión y/o al tacto principalmente, podemos decir que el ojo ve, y el oído oye, pero que no son conscientes de sí mismos ni de lo que hacen; por el contrario, la mente piensa, duda, desea y posee la facultad de aprehenderse.

En la experiencia (introspectiva) de la persona de Hume, hay alguien que se da cuenta de que se equivoca; así pues, no es posible sumar a las ideas elementos característicos de la mente y, a su vez, la mente no es nada más duda o pensamiento, dado que además de que percibe, se percibe a sí misma de un modo diferente.¹³⁶

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 126 - 128.

3.3 La insatisfacción de Hume a su explicación del yo

Un hombre que corrige sus errores muestra, a la vez, la honradez de su pensamiento y la sinceridad e ingenuidad de su temperamento. (David Hume, *Apéndice*)

3.3.1 La advertencia

Con el fin de comprender las críticas a la teoría del haz y con la intención de revisar pertinentemente la 'inconsistencia' que, con honestidad, Hume reconoce en el *Apéndice al Tratado*, es necesario detenernos para recorrer en perspectiva lo dicho por el pensador escocés y por sus críticos.

La teoría del yo en el *Tratado* discurre por diversos ámbitos que el *Tratado* de igual manera enlaza. Por ámbitos nos referimos a los modos en que Hume y sus comentaristas nos hablan del yo: i) como principio o fundamento epistémico, ii) como un problema filosófico y iii) como contenido mental (idea).

Las interpretaciones sobre el yo en el *Tratado* coinciden en la tesis de que el pensador escocés basa toda su teoría en la experiencia y en la mente, aunque no lo determine explícitamente, el yo es fundamento o principio del conocimiento. En este nivel, Hume y sus revisores no estarían en desacuerdo, efectivamente la teoría de las ideas humeana se fundamenta tanto en la experiencia como en la mente, pero a los ojos de Hume ambos principios pertenecen a lo 'dado' y, como tal, a lo que está fuera de cuestionamiento o análisis.

El segundo espacio de reflexión sobre el yo en el *Tratado* corresponde a la discusión con otros modos de reflexión filosófica, en donde el yo es un problema por dirimir en la filosofía y donde es relevante argumentar (justificar), definir y dar criterios acerca del conocimiento del sí mismo. En el discernimiento filosófico, el "haz de percepciones" es cuestionado y criticado por su no

sustancialidad, identidad y unidad, y por la nula participación de un sujeto en el proceso de conocimiento, participación que Hume no puede y no logra dejar de lado.

El tercer ámbito pertenece a la explicación de la idea del yo. El objetivo de este análisis es la comprensión del yo como contenido mental. En esta vía de discusión, Hume desea dar cuenta de la idea del yo a través de los principios de asociación. La idea común de una identidad personal es susceptible de una explicación y una exploración dentro de los parámetros con los que Hume se compromete y con los que se aventura en la investigación de la mente; tales líneas de análisis provienen de la teoría de las ideas y del método ‘experimental’, las cuales conforman la propuesta humeana en cuestiones de hecho.

Ubicados en estos tres contextos es posible analizar la insatisfacción del propio autor con su explicación del yo. La inconformidad de Hume aparece en cuanto al análisis de la idea del yo y no en relación a la caracterización epistémica de la mente o acerca del papel fundamental de ésta en su propuesta. La lectura de la sección dedicada al yo en el *Tratado* se vuelve compleja, empero, porque Hume critica el pretendido conocimiento del yo a la vez que explica el proceso que nos lleva a dicha idea. Es por ello que la lectura del *Tratado* se vuelve confusa y compleja, podemos pasar insensiblemente de un ámbito a otro sin distinguir cuándo está hablando de la idea, del fundamento o del conocimiento del yo.

Al inicio del apartado sobre la identidad personal, Hume mismo advierte la dificultad de resolución de este asunto. Frente al planteamiento filosófico de que “en todo momento somos conscientes de lo que llamamos nuestro ‘yo’, y de la afirmación de que ‘sentimos’ su existencia y continuidad, Hume sostiene que “estas dos afirmaciones son contrarias a toda experiencia.”¹³⁷ ‘Sentir’ la identidad y continuidad personal resulta ‘absurdo’ y contradictorio porque simplemente

¹³⁷ David Hume, *Op. Cit.*, p. 398.

no podemos contestar a la pregunta: “¿de qué impresión se puede derivar esta idea?”¹³⁸ No hay una impresión simple ni compleja que posea un referente observable como sucede con una mesa o un color.

Y, a pesar del riesgo que representa enfrentar este asunto, Hume acepta dicha empresa en razón de la tarea que se ha propuesto: dar claridad a la filosofía y al conocimiento. Por ello, acerca del yo, afirma: “Y aún así, ésta es una cuestión que debe ser necesariamente contestada si deseamos que la idea del yo sea clara e inteligible.”¹³⁹ De tal modo, sin una conexión ‘real’ y sin una referencia observable, la identidad personal se reduce a un solo problema: ¿de qué manera las percepciones conforman el yo y cómo se enlazan en él?

3.3.2 El problema: ¿por qué vamos en contra de la razón?

Desde las primeras líneas sobre este tema, el pensador ilustrado vislumbra las trabas e impedimentos consecuentes de cualquier intento por dar cuenta de la idea de la mente. El extravío de la razón acepta la impostura de una unidad e identidad, en vez de impugnar toda inferencia que vaya en contra de la congruencia y coherencia. En cuestiones de hecho, el razonamiento obtiene clara y concluyentemente la diversidad de los objetos (percepciones) y no así la unidad; por tanto, cualquier razonamiento sobre el yo y la sustancia se detendrá ante lo no ‘razonable’ de una teoría que trate de explicar una creencia opuesta a la ‘luz de la razón’; en el caso de Hume, las deficiencias empiezan en el momento en que no se tiene una impresión evidente que corresponda a la mente o que, en el

¹³⁸ *Ibidem*, p. 399.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 399.

mejor de los casos, nos conduzca hacia un argumento revelador, hacia una descripción congruente y razonable.

Exigir, entonces, la entera y satisfactoria explicación de la mente será una demanda, por ahora, imposible, ya que pretendemos explicar algo que la razón no puede aceptar más que fingiendo. Abalanzarse sobre una empresa perdida de antemano es una prevención e indicación en este tema que no nos debe pasar desapercibida.

La primera dificultad con la que Hume se encuentra es que siguiendo la vía del razonamiento (coherente de suyo), las percepciones no se podrían considerar propiamente unidas sino, más bien, separadas.¹⁴⁰ Sin razón evidente la mente concibe contrariamente la idea de unidad y no asume la inferencia consecuente de la diversidad. Y no sólo concibe la unidad, además, 'siente' una unión y una sucesión de objetos. Así determina: "Nuestro asunto principal, entonces, debe ser probar que todos los objetos a los que adscribimos identidad, sin observar su invariabilidad y su continuidad, no son más que una sucesión de objetos relacionados."¹⁴¹ Este error de pensamiento nos plantea la siguiente cuestión: "¿Por medio de qué relaciones es producido este progreso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o el pensamiento de una persona?"¹⁴²

De acuerdo con la teoría de las ideas de Hume sólo hay dos principios de asociación en la idea del yo: semejanza y causa - efecto. El primero nos 'descubre' la identidad personal y, el segundo es el principio que relaciona las ideas pasadas y presentes, atendiendo a una futura. Sin la memoria no habría percepciones qué recordar y relacionar por semejanza, y sin la imaginación no crearíamos en una identidad ni continuidad.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.404.

¹⁴¹ *Ibidem*, p.404.

¹⁴² *Ibidem*, p.410.

Nada más que lo anterior puede proporcionarse para la comprensión de la idea de mente. Una solución - salida - a estos únicos contenidos de explicación, es entender el problema del yo como un problema gramatical más que filosófico. La discusión sobre el yo puede detenerse en el ámbito de lo abstracto y caracterizar la mente como idea universal y como un instrumento necesario en cuanto a su uso y utilidad en la conversación (lenguaje).

No obstante, el uso y el terreno semántico que pueda tener el yo (idea compleja) no soluciona el problema de la creencia en él. De ser solamente un asunto de abstracciones y lenguaje, las dificultades filosóficas serían igualmente gramaticales y el yo se convertiría en un pseudoproblema. Para Hume, no se trata solamente de un problema lingüístico, sino del hecho de creer en un yo: "Todas las discusiones sobre la identidad de objetos conectados son meramente verbales, excepto cuando se trata de la relación de partes nacidas de una ficción o principios imaginarios de unión, como hemos ya observado."¹⁴³

Es en las consecuentes conclusiones dadas por la vía 'razonable' (la diversidad) y en los hechos contrarios a estas indicaciones de la razón (la unidad), donde Hume se halla impotente de rechazar o aceptar la unidad e identidad de una mente; a pesar del ejemplo paradigmático que Hume formula sobre el sí mismo, esto es, acerca de pensar correctamente y, por tanto, concluir la obligada creencia en lo distinto y, por ende, en lo diverso, existe otra línea de pensamiento que Hume pretende explorar (la imaginación) y, con ello, explicar las ideas.

Es aquí donde descubre la fuerte propensión de ir en contra de la razón y la coherencia. Una vez que ha defendido una vía 'racional' acerca del 'juicio y el entendimiento' del yo, la mirada humeana gira hacia la imaginación y ve con asombro los resultados opuestos de razón e imaginación: no está en nuestro buen juicio concebir la unidad y, sin embargo, no está en nuestras manos dejar de

¹⁴³ *Ibidem*, p.413.

pensarla y creerla. ¿Qué nos hace permanecer, a filósofos y gente común, en la línea de lo sentido, lo imaginado, lo no razonable, lo no congruente o no coherente? Hume tiene una sola respuesta: la vivacidad con que percibimos. Y a ésta se enlazan la experiencia y el hábito.

3.3.3 El dilema en el *Apéndice al Tratado*

La insatisfacción del autor escocés es explícita en el *Apéndice* de 1740 y nos dirige a dos consideraciones importantes: la primera consiste en el infructuoso intento por desglosar las causas de la idea del yo; la segunda, centra su visión en la problemática disolución del yo en la teoría del haz. Ante dicha situación, pensar en la identidad personal es un asunto que, por un lado, rebasa los alcances epistémicos de la teoría de Hume y, por otro, plantea una serie de cuestiones que hacen más agudo y recalitrante el problema del sí mismo.

Podemos decir que Hume se enfrasca en un espacio de reflexión que intenta unir la vía racional con la vía de la imaginación, se interna en un ‘laberinto’ que reconoce no ser capaz de resolver:

Pero sobre una revisión más estricta sobre la sección dedicada a la identidad personal, me encuentro envuelto en un laberinto tal que, debo confesar, no sé cómo corregir mis primeras opiniones ni cómo hacerlas consistentes.¹⁴⁴

La interpretación de la contrariedad en Hume respecto al yo nos plantea la necesidad de saber a qué ‘contradicción’ se enfrenta nuestro autor, a comprender cuáles son las ‘primeras opiniones’ que no puede reconducir. De frente al cuestionamiento de la razón, su teoría del mundo mental resulta ser ‘deficiente’, así, comenzará por exponer los argumentos que lo ‘inducen’ a negar “la identidad estricta y la simplicidad de un yo o ser pensante (...).”¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Ibidem*, Vol II, p. 633.

¹⁴⁵ *Ibidem*, Vol II, p. 633.

Los argumentos para el tema del yo serán los mismos de los que Hume hace uso para la noción de sustancia. Hume entiende como equivalentes ambos términos al afirmar: "Cuando hablamos del yo o *sustancia* debemos tener una idea anexada a estos términos."¹⁴⁶ Para Hume, el problema de la identidad personal es el mismo que el de la sustancia. A estos términos le anexamos otros; no obstante, todos los términos - sustancia, yo y sus ideas anexadas - son ininteligibles en el sentido en que Hume entiende a las ideas.

Retornamos, por ende, a lo que Hume asume como problema: ¿de dónde y cómo se produce esa idea? Cuestión que nos lleva a preguntar ¿cómo formular una explicación satisfactoria a la luz de la razón? O en sentido inverso, ¿qué razones dar para aceptar una teoría de la mente? La primera cuestión nos dirige de la ciencia a la filosofía y la segunda, de la filosofía a la ciencia. Si nuestro deseo, con Hume, es lo primero, es decir, obtener un conocimiento 'a la luz de la razón', no podemos dar un solo paso que la propia razón no lo permita. Hume pretende realizar una ciencia de la mente que merezca la aceptación de una razón ilustrada, una vez sometida a la coherencia y congruencia argumentativas.

Y aquí es donde la insatisfacción y el 'buen juicio' cobran relevancia, ya que éste nos presenta el siguiente argumento y principio irresoluble en el yo, donde cabe la distinción entre dos objetos o ideas, afirma Hume, cabe hablar de lo distinguible y, "si es distinguible, entonces es separable por el pensamiento o la imaginación."¹⁴⁷ Tal inferencia no puede nacer sino del hecho de que "todas las percepciones son distintas"¹⁴⁸; más aún, "*pueden ser concebidas como existencias separadas, y pueden existir separadamente, sin contradicción ni absurdo.*"¹⁴⁹ Por tanto, del

¹⁴⁶ *Ibidem*, Vol II, p. 633.

¹⁴⁷ *Ibidem*, Vol II, p. 634.

¹⁴⁸ *Ibidem*, Vol II, p. 634.

¹⁴⁹ *Ibidem*, Vol II, p. 634.

mismo modo en que podemos decir que una mesa y una chimenea existen separadamente, podemos decir que las ideas existen separadamente.

El pensamiento *filosófico* debería admitir que las percepciones son distintas y están separadas, al igual que el pensamiento *común* (buen juicio) sostendría una independencia entre las cosas (mesa y chimenea). Sin embargo, en el razonamiento *habitual* no negamos, de hecho, una conexión necesaria y real entre las cosas; con frecuencia nuestra conducta manifiesta la creencia en un orden causal que ningún razonamiento refinado - o filosófico - llega a desvanecer. Ambas reflexiones - formal y habitual - no son contradictorias en sí mismas, la primera aclara nuestro pensar y la segunda, resulta imprescindible en la vida diaria.

La contradicción se presenta cuando sometemos el pensamiento filosófico y el habitual a las leyes de la razón, cuando pretendemos la armonía entre una reflexión filosófica alejada de la oscuridad y un pensamiento cotidiano igualmente ilustrado. El encuentro entre ambos modos de pensar trastoca ambos ámbitos, pues mientras el pensamiento cotidiano puede comprender la diversidad, hace caso omiso de, por ejemplo, la disolución del yo en un haz, y la filosofía aplica el razonamiento a las percepciones sin poder explicar ni justificar nuestras creencias.

Hume llega, de esta forma, a una vía de pensamiento que se contrapone al pensamiento de todos los días y al filosófico, llega, en suma, a comprender que la naturaleza nos lleva por una vía distinta, por un pensamiento que podríamos denominar 'natural', aunque éste no corresponda plenamente a las exigencias de las leyes de la razón.

El hecho es que, en este orden de pensamiento natural, pensamos que toda afirmación sobre las cosas vale para las percepciones. Empero, no toda afirmación vale para las ideas ni todo lo que decimos de las cosas vale para la mente, la sustancialidad o el 'algo' que atribuimos a las cosas no puede ser llevada a los contenidos mentales, dado que desde la teoría de las ideas, la razón

ilustrada impugnaría esta analogía y rechazaría incluso la evidente sustancialidad de las cosas. Se cree que las ideas residen en una mente a la que denominamos yo. El conflicto por resolver, en el supuesto de que la mente fuese sustancia, radica en saber cómo permanece y cambia tal sustancia y, de no ser una sola sustancia sino más de una, ¿cuál es la diferencia entre sustancias? - cuestión planteada a Hume acerca de la individuación del yo.¹⁵⁰

Para Hume es suficiente problema pensar que las ideas se relacionan bajo el supuesto de una conexión necesaria, éste es el problema central en la explicación del yo y de la teoría humeana, ya que dicha conexión es propiamente ficticia. La creencia en una conexión real no es percibida por el entendimiento, más bien es creada por la imaginación. Empero, ¿cómo conciliar la línea de un pensamiento coherente con el hecho de creer en una relación entre objetos? Así pues, la dificultad manifestada por Hume se halla, no en el haz de percepciones, sino en la segunda parte de su afirmación sobre el yo, el cual consiste en decir que las percepciones del haz están “*unidas de cierta forma en la imaginación*”.

El problema de explicar el principio de la identidad personal se suscita en el momento en que Hume se da cuenta de que sus primeras opiniones parecen referirse a lo distinguible y separable de las ideas, desde un razonamiento claro y congruente reconoce no ser capaz de explicar la relación que nos induce erróneamente a creer en una unidad, pues “no tenemos idea de una sustancia externa, distinta de las ideas de cualidades particulares.”¹⁵¹

Los principios sobre la existencia distinta de las ideas y la ausencia de una ‘conexión real’ no permiten proporcionar una explicación causa - efecto de la identidad personal. Acerca de la causalidad y los objetos externos Hume no percibe una falta grave, si consideramos tales principios y la explicación de los mismos, no parece haber oposición; el conflicto deviene al

¹⁵⁰ *Ibidem*, Vol II, p. 635.

¹⁵¹ *Ibidem*, Vol II, p. 635.

momento de presentarlos, al tratar de esclarecer el hecho de la creencia en un yo atendiendo a la vía del pensamiento común o razonable. Stroud asevera: “la dificultad a la que se refiere - la insatisfacción - tiene que consistir, pues, en que aferrarse a esos dos principios es incompatible con la posibilidad de brindar una explicación adecuada del origen de la idea de identidad personal.”¹⁵²

Pears ve en la insatisfacción de Hume dos razones envueltas en lo que llama la necesidad de “sustitución” del elemento que el pensador escocés rechaza. Por un lado, Hume incluye la relación espacio - temporal en la idea de causalidad y la desconoce como factor de formación de la idea del yo. Empero, asegura la producción de la identidad personal desde la causalidad. Si aceptamos su rechazo y, además, la intrusión del espacio - tiempo a través de la causalidad, Hume tendría que sustituir este principio aceptado en la causalidad y negado en el yo.

Este problema se puede acotar solamente al espacio, ya que Hume admite un cuándo en las percepciones del haz; no obstante, guarda silencio en cuanto a la distribución espacial de tales percepciones. Este silencio se presenta en el asunto del yo y, según Pears, la insatisfacción de Hume radica en su incapacidad para proponer un principio sustitutivo del principio de asociación necesaria. Así afirma: “El sustituto de la contigüidad espacial no consistiría en descubrir una nueva relación entre percepciones, sino en regresar al inicio y describir el modo en que una persona identifica las impresiones e ideas.”¹⁵³

Estos principios Hume no los puede hacer ‘consistentes’, a partir de lo que ha dicho sobre la identidad y sobre los principios de asociación, porque en vez de inferir y creer en una diversidad patente, *sentimos* una relación gracias al hábito y a la vivacidad, cuando en realidad se trata de un

¹⁵² Barry Stroud, *Op. Cit.*, pp. 188 - 189.

¹⁵³ David Pears, *Op. Cit.*, p. 144

conjunto de percepciones relacionadas de cierta forma en la imaginación; por ello, sus 'primeras opiniones' no le asisten para explicar tal sentimiento, hábito y relación; estos últimos elementos son los que Hume no puede conciliar con la esperada congruencia del pensamiento filosófico. Nos vemos, así, frente a la encrucijada entre una endeble teoría de las ideas y una vía sustancial, cuya mejor caracterización se puede describir en palabras de Stroud:

Hume lleva la teoría de las ideas hasta la orilla de ese abismo - las ideas - y descubre que sólo las inaceptables nociones de sustancias o de conexión real entre percepciones lo salvarían. Sólo hay que dar un paso más para volver a la idea kantiana de que tiene que haber algo en las percepciones o las representaciones - nos percatemos o no de ello - que les confiera la pertinencia a un yo o sujeto particular, así sea sólo la exigencia aparentemente débil de que uno pueda pensar que esas representaciones le pertenecen a uno mismo. Pero ya para entonces la teoría clásica de las ideas habría sido abandonada.¹⁵⁴

Hume expresa su insatisfacción de tres modos distintos y, en todos ellos, puede percibirse una disconformidad que va de los hechos mentales (creencias) a las problemáticas relaciones entre las ideas. Primero nos dice:

Pero habiéndonos perdido en todas nuestras percepciones particulares, cuando procedo a explicar el principio de conexión que las enlaza y que nos hace atribuirles una identidad y simplicidad reales; estoy consciente de que mi explicación es muy defectuosa y nada sino la evidencia de los razonamientos precedentes pudieran haberme inducido a concebirla.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 207.

¹⁵⁵ David Hume, *Ibidem*, Vol II, p. 635.

Nuestro autor es capaz de observar el resultado del principio de asociación de ideas pero no puede vislumbrar ni dar razón del mismo. Lo que tenemos es la creencia y ficción - el efecto, pero desconocemos totalmente su mecanismo y su proceder. Si las percepciones son existencias distintas, entonces, forman un todo únicamente por estar enlazadas unas con otras. Con todo, ninguna de las conexiones entre existencias distintas puede ser descubierta por el entendimiento humano. Nosotros únicamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Félix Duque plantea:

En resumen, y dicho de un modo algo simplista: podemos afirmar que cuanto de *mecanismo asociativo* hay en Hume se deriva (con razón o sin ella; ésta es otra cuestión) de la ciencia newtoniana, mientras que el *sentimentalismo humanitario y utilitarista* está originado en Hutcheson. Y puede decirse también que la causa principal de que el *Tratado* resulte una obra mal equilibrada se debe a los intentos de armonizar y complementar ambas corrientes (...) El punto álgido, e inconciliable, de choque se encuentra, según creo, en el *problema del yo* (...) ¹⁵⁶

Se sigue, entonces, que el pensamiento sólo encuentra la identidad personal cuando reflexiona sobre el tren de percepciones pasadas que componen una mente, las relaciones entre ideas son sentidas y ‘naturalmente’ introducen una tras otra. Los vagones mentales, por así decirlo, se engranan uno tras otro por su vivacidad y por ‘sentir’ una relación de dependencia.¹⁵⁷ La conciencia, por ejemplo, sería una percepción presente tomada de las percepciones pasadas.

El fallo argumentativo de Hume en este punto se suma a las objeciones arriba mencionadas, y provoca, según creemos, parte de la insatisfacción del autor, ya que admitir un tipo de ‘sentir’ en

¹⁵⁶ *Ibidem*, prólogo, p. 24.

¹⁵⁷ *Ibidem*, Vol II, p. 635.

el principio de unión de ideas implica no sólo la presencia del yo - fundamento, sino la *participación del yo - fundamentador*. El conflicto nace en el momento en que Hume aprueba la intervención epistémica de la mente, toda vez que asienta implícitamente la pasividad de la misma. La investigación de lo mental se vuelve, entonces, un infructuoso análisis mantenido por una mente que es principio y partícipe del estudio humeano, el cual pretende ir de los 'átomos' mentales a la reconstrucción de la mente mediante asociaciones de tales átomos.

La insatisfacción de Hume se extiende a toda teoría propuesta en este tema. Al parecer, la conexión entre ideas no es un problema exclusivo de la teoría de Hume, sino propio de la teoría de las ideas en general. Si atendemos a la explicación causal de la creencia en una conexión necesaria, llegaremos tarde o temprano a solicitar el modo de proceder del principio de asociación que nos hace atribuir identidad y unidad a un conjunto de percepciones. El segundo fragmento en que hace explícita su inconformidad nos lo manifiesta:

Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando llego a explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No encuentro ninguna teoría que me satisfaga a este respecto.¹⁵⁸

Hume concluye el apartado sobre la identidad personal en el *Apéndice* con la tercera y última formulación de su disconformidad:

En suma, hay dos principios que no puedo llegar a ser consistentes ni está en mi poder renunciar a ellos: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas y que la mente nunca percibe ninguna percepción real entre existencias distintas. Si nuestras percepciones inhiere en algo simple e individual o si la mente percibiera una conexión real entre ellas, no habría problema

¹⁵⁸ *Ibidem*, Vol II, pp. 635 - 636.

alguno sobre este respecto.¹⁵⁹

La teoría de las ideas de Hume parece descansar en los principios de la creencia en la unidad y la relación entre ideas, creencia que depende de un 'sentir' inexplicable. Sin embargo, no podemos explicar el principio de conexión, esto es, no podemos conocer la relación última entre ideas y no podemos intentar dar respuesta sin topamos con una contradicción o inconsistencia; de tal forma, sin poder dar razón congruente, Hume continua una investigación falible, corregible (si no por él, por otros), más cercana a los hechos y a la relación entre ellos:

Por mi parte debo reconocer el privilegio de un escéptico, y confesar que esta dificultad es demasiado difícil para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, pronunciarlo absolutamente insuperable. Otros, quizá, o yo mismo sobre una reflexión más madura, puedan discurrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.¹⁶⁰

Las dificultades de Hume conducen a una coyuntura escéptica, pues si nos enfrascamos en la discusión acerca de la definición del yo, la visión crítica del pensador escocés elimina toda posibilidad de afirmación. Si accedemos a estimarlo un problema o, por lo menos, un asunto propio de la filosofía, no logramos ninguna elaboración satisfactoria y entera, alejada de toda connotación contraria a la razón: "Si esto no es una buena razón general para el escepticismo, es al menos para mí una suficiente (si no lo he todavía repetido suficientemente) para hospedar una desconfianza en mí mismo y una modestia en todas mis decisiones."¹⁶¹

¹⁵⁹ *Ibidem*, Vol II, p. 636.

¹⁶⁰ *Ibidem*, Vol II, p. 636.

¹⁶¹ *Ibidem*, Vol II, p. 633.

La pregunta crucial desprendida de estas dificultades sería, en palabras de Bertrand Russell: “¿Hay en el mundo algún conocimiento tan cierto que ningún hombre razonable pueda dudar de él?”¹⁶²

La respuesta de Hume sería afirmativa solamente en relación con el álgebra y la matemática (a quienes les da ese nivel de conocimiento y certeza); pero sobre hechos no poseemos más que probabilidades y experiencia, lo cual quiere decir que la experiencia abre sus puertas a la comprensión de un yo (idea - ficción), tarea propia de una teoría probable y a distancia de un escepticismo radical que argumente en contra de todo conocimiento.

No se trata propiamente de una vuelta a la duda total ante la insatisfacción del análisis; se trata de mostrar las dificultades de entender el pensamiento como natural y desentendido de la autoridad de la claridad y distinción.

Entender el pensamiento humano es, quizá, entender por lo menos que el pensamiento es natural y está extraordinariamente distante de la formalidad y claridad con que se asume; que la imaginación y la memoria son las facultades cognoscitivas con las que pensamos y corregimos nuestro actuar. La razón demanda corrección y la imaginación produce creencias nacidas de una conexión ficticia, inexplicable e invisible; la razón, insatisfecha, finge la conexión de la imaginación y ésta se deja llevar por la experiencia, el hábito y la intensidad de las percepciones.

La explicación del pensamiento filosófico y la del pensamiento cotidiano resultan ser incompatibles, parecen estar fundamentadas por un pensamiento natural propio de la imaginación, más que por el resultado de un cuidado y riguroso estudio del conocimiento. El ‘delirio’ filosófico y la creencia en nosotros mismos es parte, así, del pensamiento humano y, como tal, nos corresponde a todos reconocer las ficciones de este pensamiento natural. La crítica a la unidad pone en entredicho lo coherente y consistente de una creencia (imaginación), con una finalidad de prevención y

¹⁶² Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*, Trad. Joaquín Xirau, Editorial Labor, España, 1993, p. 9.

conciencia de nuestros propios prejuicios. Félix Duque comenta: “Pero, ¿para qué es necesaria, entonces esta labor negativa de la razón? Fundamentalmente para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo.”¹⁶³

3.3.4 La ‘conspiración’ de la experiencia y el hábito

Es conveniente mencionar algunas ideas puestas en la *Conclusión* al primer libro, la cual es inmediata al tratamiento del yo y la que expresa, después de una consideración integral del primer libro, la insatisfacción de Hume respecto a su teoría. En ésta, explícitamente menciona dos ejes principales: por un lado, la experiencia y su consecuente conjunción de objetos pasados y, por otro, el hábito, el cual nos lleva a esperar el mismo hecho en un momento futuro. Esos dos factores, dice Hume, “*conspiran para operar sobre la imaginación*” y nos llevan a formar ciertas ideas, con mayor o menor intensidad.¹⁶⁴

Esto tiene como resultado que: “la memoria, los sentidos y el entendimiento están, así, todos ellos fundados en la imaginación o en la vivacidad de nuestras ideas.”¹⁶⁵ Sostener la idea de la identidad y sostener la independencia de las ideas es contradictorio y falaz, ¿cuál elegir en este punto?: “Aunque estas dos operaciones son igualmente naturales y necesarias en la mente humana son en algunas circunstancias directamente contrarias.”¹⁶⁶ Si nos dejamos llevar por la fantasía (imaginación) cometemos errores de pensamiento que la teoría de Hume ha sacado a la luz, y si nos quedamos del lado racional y congruente - de inferencia, obtenemos consecuencias opuestas a nuestro pensamiento sobre hechos.¹⁶⁷

¹⁶³ David Hume, *Op. Cit.*, Prólogo, p. 36.

¹⁶⁴ David Hume, *Treatise of human nature*, *Ibidem*, Selby - Bigge, *Op. Cit.*, p. 265.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 265.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 266.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 267.

Si abrazamos el principio razonable de la coherencia y congruencia de pensamiento, condenamos todo razonamiento carente de justificación y vamos hacia las más absurdas implicaciones. Si nos apegamos a la imaginación, optamos por determinaciones naturales con elementos inexplicables. El problema está en optar por una falsa razón o ninguna razón en absoluto para dar explicación del conocimiento sobre hechos¹⁶⁸.

En este punto, el dilema de interpretar el yo en Hume se hace presente: si pretende dar cuenta de la innecesaria justificación del yo en filosofía, el pensador escocés se vuelve un autor antimetafísico y un escéptico radical; si retoma la identidad personal como tema filosófico, se conduce hacia la disolución del yo y hacia las carencias de su propia propuesta; y por último, si se interesa en mostrar que el yo no es un problema filosófico, no logra hacer evidente su futilidad. Seguir los tres modos de entender al yo en Hume nos lleva a distintos conflictos, ya sea en su naturalismo, escepticismo o empirismo.

Nos hallamos, pues, con un autor que reconoce y no enmascara sus defectos argumentativos ni teóricos. Hume es un pensador que le da un peso radical a la “razón ilustrada”, si algo se puede decir que llevó a la radicalidad fue precisamente esto: la razón, una razón inquisidora, cuestionante y demandante que evoca y autoriza en el ámbito del conocimiento.

Evaluar toda teoría explicativa con este criterio de consistencia en la argumentación devalúa el logro y trabajo basados en las ideas y en la experiencia, un trabajo proyectado hacia una comprensión probable del ser humano. Es posible que Hume esté, en gran medida, insatisfecho por los límites explicativos de su teoría y por su inmadurez para formular una teoría completamente consistente con las leyes de la razón, y no por su propuesta y los contenidos que ésta encierra. A esto es obligado sumar su inconformidad por tener que aceptar un elemento ‘oculto’ pero necesario (la conexión necesaria) en su propia teoría.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 268.

Capítulo IV Actitud y postura de Hume ante el problema del yo

En los capítulos anteriores hemos visto la forma en que Hume aborda el problema de la identidad personal, así como las complicaciones y objeciones latentes en su explicación. Deseamos continuar y cerrar esta investigación realizando un acercamiento a la relación entre el problema del yo y los conceptos principales que han caracterizado la postura de este autor: naturalismo, escepticismo y empirismo.

Es necesario no perder de vista los mencionados modos de entender el problema de la identidad personal en Hume, ya que proporcionan tres vías de discusión y propuesta. El yo como idea nos ubica en la corriente naturalista o en lo que Hume llama la ciencia del hombre, la idea del yo es una creencia básica en la vida humana y puede ser descrita mediante el método experimental; por otro lado, el yo - haz de percepciones nos lleva directamente al tema del escepticismo y al asunto de la definición, conocimiento y justificación del yo, asunto que Hume concluye en la imposibilidad de su certeza y en un camino epistémico distinto: la búsqueda del origen de nuestras creencias fundamentales en la vía del conocimiento probable y de mayor utilidad; por último, el yo - fundamento epistémico se enlaza estrechamente con el empirismo atribuido a Hume, el cual depende en gran medida de los dos conceptos anteriores, el problema del criterio y método del conocimiento dependen del método naturalista y de la actitud escéptica - constructiva, promotoras de la descripción de procesos (en Hume, de los procesos humanos, mentales en principio), una explicación basada en la experiencia y en el razonamiento coherente.

El orden que seguiremos en la exposición de estos conceptos está determinado por la originalidad que representa la propuesta de Hume: cambiar el método tradicional en el estudio del hombre por el reconocido y útil método experimental. Es por ello que iniciaremos con la visión naturalista del autor, para después entablar un diálogo con las dos áreas restantes: escepticismo y

empirismo. Seguramente habrá otras maneras de enlazar estos tres conceptos, pero en el caso del yo tratamos de ajustarnos a la revisión realizada por Hume, la cual va de su plan inicial al resultado del primer libro del *Tratado*, de la estructuración teórica a la aplicación de la misma.

4.1 La idea del yo y el naturalismo humeano

4.1.1 Caracterización del naturalismo humeano

- Consideraciones preliminares

El vínculo que pueda existir entre la idea del yo y el naturalismo no es distinto del que encontramos en las ideas de causalidad o espacio - tiempo. El naturalismo ha sido relacionado con el pensador escocés, sobre todo, a partir de la lectura que hace de su obra Norman Kemp Smith (1905), para quien la obra humeana representa una propuesta epistémica constructiva, dependiente de tres autores importantes en la nueva vía del conocimiento: Hutcheson, Newton y Locke.¹⁷⁰

Desde una perspectiva contemporánea, Hume forma parte de los cimientos del naturalismo y de las propuestas que emanan de esta postura (como lo es la 'epistemología naturalizada' de W. V. Quine). Ante este reconocimiento de Hume como uno de los primeros autores naturalistas es relevante comprender cuáles son los elementos que conforman su naturalismo y, para ello, nos ocuparemos de revisar la Introducción al *Tratado de la naturaleza humana* y señalar algunas tesis sobre la teoría de las ideas.

Para responder a la pregunta ¿qué se puede entender por naturalismo en Hume? es necesario considerar su proyecto, su método y su objeto de estudio, así como las implicaciones que cada uno tiene respecto al conocimiento.

¹⁷⁰ Norman Kemp, Smith, *The philosophy of David Hume*, Macmillan, St Martin's Press, Londres, 1964, pp. 23 - 78.

Hablar del proyecto propuesto en el *Tratado* nos remite a la visión de Hume sobre el hombre y su naturaleza, pero también nos permite tomar en cuenta la valoración del autor sobre la situación filosófica de su tiempo y sobre la necesidad de un proyecto útil para el hombre y para la filosofía.

El proyecto humeano, así, propone a la reflexión filosófica el 'método experimental', esto es, se propone aclarar y dar respuesta a los problemas del hombre mediante procedimientos de los que la ciencia natural ha hecho uso y gracias a los cuales se han obtenido resultados más que satisfactorios. Kemp Smith considera la propuesta de Hume:

La primera tarea de la filosofía es, entonces, por el método de análisis, determinar las experiencias fundamentales; la segunda tarea es, por el método de síntesis, mostrar cómo en términos de estas experiencias fundamentales otras experiencias pueden ser explicadas con un carácter más derivativo.¹⁷¹

Con esta directriz metodológica, la filosofía puede y debe dar cuenta de la naturaleza humana, y la primera dimensión humana por investigar es, para Hume, el entendimiento, lo cual nos obliga a reformular el objeto de investigación (las ideas) sobre la base de la experiencia y bajo la visión del hombre natural; la mente y sus contenidos deben ser considerados desde la perspectiva naturalista que conlleva el método experimental.

- El proyecto y la propuesta de Hume

La propia Reforma de la Iglesia señala un camino interno o personal y ve en la reflexión personal al depositario de la señal divina, confía en el pensamiento de cada ser humano para comprender la palabra de Dios. El desarrollo científico y sus asombrosos hallazgos acompañan y soportan una

¹⁷¹ Norman Kemp, Smith, *Op. Cit.*, p. 56.

visión natural del hombre, del conocimiento y de la verdad; el nuevo orden cósmico que nos muestra la certeza matemática de Galileo y el avance de los estudios de Newton sobre la fuerza y el movimiento de las cosas, promoverán la incursión de la ciencia (filosofía natural) en la filosofía (moral). De aquí partirán las columnas que dividen el pensamiento hasta nuestros días: por un lado encontramos el lazo entre ciencia exacta o pura (matemática) y sus posibles aplicaciones al discurso lógico y epistemológico, y por otro, nos hallamos invitados a relacionar el método de la ciencia natural con los problemas de la filosofía (entre ellos, el del hombre).

El proyecto de Hume es realizar una 'ciencia del hombre' y su propuesta específica aparece en el propio título de la obra: "*Tratado de la naturaleza humana, un intento por llevar el método experimental a los asuntos morales.*"¹⁷² Lo anterior entraña una comprensión naturalista del ser humano y un interés por explicar a éste desde los parámetros de la ciencia natural. Estos propósitos nacen de una crítica por parte de nuestro autor a las teorías de su época, y de la utilidad que ve en el método científico, como factor de solución a lo nudos en los que la filosofía se ha visto envuelta.

Hume considera que el desarrollo de la ciencia natural ("filosofía natural") ha superado por mucho la actividad filosófica. En contraste con los impactantes resultados y avances de la ciencia, la filosofía tiene una deuda con la vida de los hombres. Los nuevos descubrimientos y las explicaciones científicas se reflejan en la vida humana como un conocimiento útil y benéfico. De aquí que el pensador escocés encuentre una exigencia para la reflexión filosófica que, por principio, debe mostrar la 'oscuridad y el absurdo' que contienen las tesis "metafísicas"

¹⁷² David Hume, *A Treatise of human Nature, Op. Cít.*, p. IX.

tradicionales, para evitar, del mismo modo, caer en dogmas o 'supersticiones'; con esta sana distancia es posible reconocer la incidencia que pueda tener "el método experimental en asuntos morales".

Las razones de lo que podría llamarse el estancamiento de la filosofía se deben básicamente a la precipitación teórica y al método tradicional que enaltece a la razón y la deducción como el único criterio y la única vía de explicación en el conocimiento. Tenemos, por un lado, la precipitación y consecuente falta de reflexión de quienes elaboran y aceptan teorías, y por otro, "el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito."¹⁷³

Así pues, existe un deseo exacerbado por hallar certeza en todo aquello que sea asunto de conocimiento, y también existen graves fallas en los contenidos y estructuras de las teorías acreditadas. Estas dos críticas son expresadas por Hume:

Principios asumidos con fiabilidad, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma.¹⁷⁴

Con esta categórica evaluación de la filosofía, Hume retomará aquellos problemas filosóficos, propios de la ciencia del hombre, a partir de dos concluyentes demandas:

Frente a la precipitación dogmática es imperante insistir en los verdaderos alcances del conocimiento humano, la capacidad cognoscitiva del hombre no es universal ni absoluta. Es importante reconocer la disparidad entre nuestro deseo incesante de conocer y nuestras posibilidades epistémicas reales; éste es el punto medular del primer libro del *Tratado*. De hecho,

¹⁷³ David Hume, *Tratado de la Naturaleza humana*, Trad. Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 77.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 77.

este primer propósito enmarca uno de los tópicos característicos del naturalismo en general: determinar los alcances epistémicos con la experiencia como *límite*.

En cuanto a la segunda crítica - “el poco fundamento de los sistemas filosóficos”, Hume propone la ciencia del hombre, una reflexión filosófica que, siendo útil al hombre: i) reconozca a éste como ser natural y como objeto de estudio, ii) haga suyo el método de la ciencia natural y iii) tenga como fundamento la observación y la experiencia - por distante que esto se encuentre de nuestro deseo por obtener un conocimiento cierto y absoluto. Por ello afirma:

Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación. No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza...¹⁷⁵

La ‘ciencia del hombre’ abre paso a la claridad en el conocimiento, a la reformulación de la manera de pensar los problemas de la filosofía – una filosofía anquilosada por la excesiva confianza en el método deductivo. Esto pertenece a una actitud naturalista segura de que sus explicaciones y su método, a pesar de su condición de conocimiento probable, son útiles tanto a la filosofía como a la vida humana. Hume sostiene:

Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre.¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 81.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 85.

La concepción naturalista que se desprende de lo anterior es la de un universo integrado por *objetos y procesos naturales*, entendiendo por ‘natural’ aquello que es “susceptible de explicación mediante métodos ejemplificados paradigmáticamente en las ciencias naturales.”¹⁷⁷ Hume entiende la ciencia del hombre desde esta perspectiva, esto es, si bien el hombre puede pensarse como un ser moral, social o político, es primero una existencia natural que forma parte del universo y que, por tanto, puede y debe ser explicado como tal.

La pertinencia de “llevar el método experimental a los asuntos morales” radica en una analogía entre la ciencia natural y la ciencia del hombre, cuestión que contribuye al perfil naturalista de Hume. Toda analogía se basa en una semejanza, ¿en qué consiste esta semejanza entre la ciencia natural y la ciencia del hombre? A manera de posible respuesta, podemos afirmar que ambas coinciden en ser ciencias (experimentales), conciben como naturales sus objetos de estudio y están interesadas en explicar las causas y los procesos en que sus objetos se presentan. Si es propio de la ciencia natural obtener la comprensión del mundo, a la ciencia del hombre le es propio comprender al ser humano.

Es necesario enfatizar que el naturalismo humeano asegura la analogía únicamente en cuanto al método de explicación y no la lleva hacia los objetos de estudio de la ciencia natural y la ciencia del hombre, pues los dos son objetos naturales. El ser humano no es algo distinto ni ajeno a lo natural, no es un objeto de estudio al que le sea ‘conveniente’ ser analizado con una mirada naturalista. No se trata de que el hombre se *parezca* a los objetos del mundo o de la naturaleza que la ciencia explica; se trata aún más de reconocer que el *hombre es naturaleza, es parte del mundo, es un ser natural* y, por tanto, un ser directamente relacionado con un estudio de esta índole. Barry Stroud señala:

¹⁷⁷ *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol 5, Paul Edwards, editor, Collier Macmillan Publishing, Londres, 1972, pp. 448 – 450.

Desde luego, los hombres son también objetos de la naturaleza, y por tanto forman parte del objeto de estudio de la filosofía natural (...) La filosofía moral difiere de la filosofía natural solamente en el modo de estudiar a los seres humanos - considera sólo aquellos aspectos en que éstos difieren de otros "objetos de la naturaleza".¹⁷⁸

- El método experimental

La cercanía de Hume respecto a la explicación científica tiene un referente concreto: Isaac Newton (1642 - 1727). Hume encuentra en Newton a un hombre de ciencia y de vanguardia (astrónomo, mecánico, físico, matemático), el cual lleva a cabo la aplicación más completa del método científico y, con lo cual, obtiene la contundente explicación de "los cuerpos celestes y terrestres", de la luz, de los mares, de nuestro planeta y de la luna, explicación descrita principalmente en *El sistema del mundo*. Kemp Smith afirma:

La concepción del método de Newton, como aquí se ha dicho, es precisamente el método que Hume afirma seguir en su propio pensamiento. Newton representa la prueba fiel de los beneficios, avances y alcances dados por el método que con pasos seguros y sin precipitaciones, nos lleva por la vía recta en nuestro pensar filosófico.¹⁷⁹

Bajo la luz de los principios del movimiento y de la atracción universal, el trabajo de Newton incide rotundamente en el método de la ciencia, ya que, afirma Eloy Rada García, "son tan brillantes las soluciones, tan absolutamente nuevas, tan bien establecidas y tan naturales que la ciencia de la época no tuvo más remedio que rendirse a ellas."¹⁸⁰ Su explicación sobre los objetos

¹⁷⁸ Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 12 - 13.

¹⁷⁹ Norman Kemp, Smith, *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁸⁰ Isaac Newton, *El sistema del mundo*, trad. Eloy Rada García, Alianza, Madrid, 1983, p. 21.

naturales y los hechos regulares es, además, observable en cantidades mínimas y máximas (la luz y los planetas). Esto es quizá lo que distingue, entre otras cosas, la vía experimental newtoniana (su apego a lo observable en elementos menores o mayores, y su 'cautela', 'seriedad' y cuidado experimentales). En el Prefacio a *El sistema del mundo* de Newton, Fontenelle plantea lo que para él es la diferencia primordial entre Descartes y Newton, la cual puede asociarse a la postura humeana:

Excelentes geómetras ambos vieron la necesidad de introducir la Geometría a la Física, ambos efectivamente fundaron sus Físicas en una Geometría, que casi puede decirse que sólo a ellos mismos debían. Pero el uno remontándose intrépido directamente hacia la búsqueda de la Fuente de todas las cosas y mediante ideas claras y fundamentales, llegar a la posesión de los primeros principios, de modo que sólo tuviese después que descender a los fenómenos de la Naturaleza como a consecuencias necesarias, mientras el otro más cauto o, mejor, más modesto, comenzó por tomar pie en los fenómenos conocidos para subir hasta los principios desconocidos, resuelto a admitirlos sólo en la medida en que pudieran ser alcanzados por una cadena de consecuencias.¹⁸¹

Las últimas líneas de la cita permiten sumar al método experimental un sentido de causalidad natural. El conocimiento del mundo y del hombre dependen de sucesos enlazados causalmente y, por causalidad, nos referimos a la *relación de carácter probable entre dos eventos*, donde uno es el antecedente constante del otro. En el caso de Hume, la causa se refiere al origen del conocimiento dado por la experiencia, a la asociación de eventos y no a la relación ontológica

¹⁸¹ Isaac Newton, *Op. Cit.*, p. 32 - 33.

entre los mismos. Como seres naturales vivimos en un mundo causal (de origen), observable e inteligible a la luz de la razón o de la aplicación 'consistente' del "método experimental". Stroud nos dice:

- Hume - pensó que sólo podríamos entender lo que han hecho los seres humanos - y cómo y por qué lo hacen - estudiándolos como una parte de la naturaleza, tratando de determinar el origen de diversos pensamientos, sentimientos, reacciones y otros "productos" humanos que se encuentran en el mundo que nos es familiar.¹⁸²

La búsqueda causal - natural propuesta por Hume tiene el cuidado de planear sus observaciones con un sentido práctico, aunque no por ello menos serio y cuidadoso. El método de la ciencia del hombre abarca el sentido de la generalización por medio del hallazgo de las causas más simples.

Hume propone y delimita el método de la siguiente forma:

Me parece evidente que al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de sus efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, *planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas - y de las más simples*, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia.¹⁸³

¹⁸² Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 323.

¹⁸³ David Hume, *Op. Cit.*, Prólogo, p. 83. (las cursivas son mías)

- Su objeto de estudio

De esta forma, el escocés ilustrado se aparta de dos discusiones propias de una epistemología clásica. Por un lado, la correspondencia idea – objeto no es un problema por dirimir, el tema central de la ciencia del hombre se remite a las causas y, en rigor, al origen de las ideas. Por otro lado, el debate acerca del criterio de un conocimiento cierto no es un problema central en el *Tratado*, no es una función imperante de la filosofía establecer el camino hacia la certeza absoluta ni es su papel justificar y constituir el criterio epistémico - la razón o la experiencia; más bien, es relevante saber qué modos de conocimiento existen y a cuál corresponde el conocimiento sobre hechos (entre ellos, el yo).

La vía epistémica trazada por Hume sostiene un conocimiento de aquello que conforma al ser humano, nos dirige hacia los orígenes y la estructura característica de la naturaleza humana. Y con esta dirección genética (naturalismo genético) conduce su investigación al origen del entendimiento, el cual corresponde al análisis de la mente y sus contenidos. Hume afirma:

Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar.¹⁸⁴

El *Tratado* (Libro I) se aboca enteramente a este propósito, dando prioridad al estudio de los contenidos mentales (percepciones) y a las relaciones entre los mismos. En el contexto de la teoría de las ideas, está presente también la visión naturalista del pensador escocés: sobre las ideas afirma una ‘disposición natural’ y, sobre las relaciones entre ellas, afirma la intervención de ‘principios naturales’. En las secciones IV y V de la primera parte del primer libro del *Tratado*, se

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 79.

encuentran la exposición de los principios naturales y las afirmaciones sobre las disposiciones de los contenidos mentales, ambos (principio y disposición naturales) inclinan a la imaginación hacia una determinada relación entre ideas. El propio Hume nos dice: “La palabra RELACIÓN (...) nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando *naturalmente* la una a la otra (...)”¹⁸⁵

Con esto, el pensador escocés se enmarca dentro de una explicación causal - original de los ‘átomos’ de la mente. En función de una causalidad (mecánica o de movimiento), Hume atribuye una “cualidad asociativa por lo que una idea lleva naturalmente a otra.”¹⁸⁶ Más adelante afirma: “Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable (...); tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, (...); la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja.”¹⁸⁷

El orden natural toca no sólo a las ideas sino a los principios de asociación de la imaginación: semejanza, contigüidad y causalidad. Hume realiza aquí una segunda analogía al suponer que, como objeto natural, la mente posee un mecanismo análogo al movimiento de los cuerpos, con esto nos referimos claramente a la ‘atracción’ de los cuerpos, la cual Hume transporta a los contenidos mentales. Sobre esto Hume asevera:

Éstos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria. Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 102.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 98.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 99.

son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades originarias de la naturaleza humana - cualidades que yo no pretendo explicar. ¹⁸⁸

- La visión natural en Hume

Al relacionar la concepción del hombre natural con el método experimental, Hume comulgaría con la idea de que todo cuanto existe es natural en el sentido de poder ser explicado con tal método (como en física, mecánica, o astronomía, por ejemplo). El naturalismo que corre a través del *Tratado*, y del que sólo revisamos el primer libro, confluye en la visión de un mundo que se mueve gracias a la operación de “causas naturales” en los objetos - objetos conocidos directa o indirectamente por la experiencia. La naturaleza adquiere, entonces, un carácter epistémico y rector del pensamiento; ya sea en la “armonía” causal de los hechos o en los principios que rigen la mente y la conducta humana, la naturaleza motiva la relación e inclinación de los objetos.

Lo anterior transporta el estudio del hombre del terreno ‘metafísico’ al natural - causal, con el fin, entre otros, de liberar a la explicación filosófica de dogmatismos; para Hume, éstos son pensamientos que albergan en su base principios y explicaciones no - naturales a los que recurre la desesperación teórica y con los que se enmascara aquello que no puede ser explicado (aquello que rebasa la explicación natural). ¿Cuáles serían entonces los problemas que Hume considera filosóficos? La perspectiva naturalista de Hume da cauce a, por lo menos, dos problemas generales: por un lado, la naturaleza humana y, por otro, la explicación genética de lo mental, una explicación que va de lo observado a lo no observado. Para abordar tales problemas se requiere

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 101.

de una ciencia de la naturaleza humana, una “ciencia del hombre” con los cimientos y principios del método experimental. Struod señala:

Como la filosofía natural, la ciencia del hombre debería intentar explicar, y ayudarnos así a comprender, los diversos fenómenos de la vida humana en toda su complejidad apelando a principios generales. El intento de “anatomizar la naturaleza humana de una manera metódica” es exactamente una búsqueda de tales “principios de la naturaleza humana”. Hume quiere hacer en el ámbito humano lo que piensa que la filosofía natural, especialmente en la persona de Newton, ha hecho con el resto de la naturaleza.¹⁸⁹

En suma, las razones que nos permiten considerar a David Hume como un pensador naturalista pueden ser las siguientes. La primera pertenece a sus dos demandas: la filosofía debe ser tan útil como la ciencia, o más útil que ésta, y el método más útil para la filosofía es el método experimental. La segunda corresponde a su concepción del hombre: un ser natural, parte de este mundo de objetos de la naturaleza, por eso cree plenamente en la importancia y coherencia de llevar el método experimental a los asuntos humanos. La tercera se enmarca en la visión de naturaleza que el autor escocés concibe, en repetidas ocasiones encontramos a Hume entendiendo por naturaleza una potestad epistémica y un estado de armonía causa – efecto entre los elementos que la componen, en el caso de la mente: los principios naturales y la atracción entre ideas, pues la naturaleza se desempeña de manera uniforme y siempre en el mismo curso.

De esta forma, Hume le otorga un papel preponderante y útil a la explicación de la mente y al método científico. Para David Pears, la finalidad del naturalismo de Hume “era establecer la ciencia de la mente humana (ahora psicología) sobre bases firmes, y después usarla para dar

¹⁸⁹ Barry Stroud, *Hume, Ibidem*, p. 14. Programa que hará suyo J. S. Mill.

solución a los principales problemas de la filosofía.”¹⁹⁰ No obstante y de acuerdo con Stroud, “la cuestión es determinar cuánto puede ganarse filosóficamente siguiendo su actitud naturalista en el estudio del hombre,”¹⁹¹ tomando en cuenta la restricción a la que puede estar sujeto su proyecto: la teoría de las ideas.

¹⁹⁰ David Pears, *Op. Cit.*, p.3

¹⁹¹ Barry, Stroud, *Op. Cit.*, p. 324.

4.1.2 El yo: una creencia natural

Con los elementos anteriores es posible distinguir el modo en que Hume asume el problema de la identidad personal. El yo entendido como 'mente' o sustrato epistémico no es otra cosa que un contenido mental más, una percepción sentida e imaginada de cierta forma por el hombre común y el filósofo. Justificar la existencia del yo y el conocimiento de éste se hallan fuera de nuestro alcance epistémico; de igual forma, caracterizar los elementos que lo conforman y demostrar con seguridad la continuidad y unidad de la mente es imposible, el problema de la identidad personal no radica en la necesidad del recuerdo y la conciencia (lo cual correspondería a un análisis de la persona, como sucede en Locke).

El interés de nuestro autor estriba en mostrar que estamos frente a un problema de identidad personal en tanto entendamos que se trata de comprender la idea del yo y no en tanto se piense como una correlación de percepciones pasadas y presentes asidas a una sustancia; como contenido mental es posible, hasta cierto punto, conocer los elementos y procesos que nos llevan a creer en una mente y a, por ende, hablar de la identidad personal. La creencia en el sí mismo, como cualquier idea de la imaginación, es producto de los principios de asociación y de la atracción entre ideas, donde la pregunta por aquello que nos mantiene en la unidad y en la existencia continua es una cuestión vacía de sentido, exaltada por el ímpetu de conocimiento y evocada por el terror de no poder saber.

- El hecho mental y su explicación

Para el pensador escocés, poner en tela de juicio el yo no es una interrogación que la actitud escéptica pueda sostener ni un problema que la reflexión filosófica deba resolver. Ver en la mente un problema y una posibilidad más allá de la naturaleza y los contenidos mentales, muestra la

insistente pretensión de hacer de la sustancia uno de los ejes piramidales del conocimiento; pareciera que con el yo se trata de volver subrepticamente a la sustancialidad y retomar, así, la división entre un mundo interno y otro externo, significa traer de nuevo a cuento la materialidad, unidad e identidad del alma; factores que no contribuyen a una explicación natural y, en cambio, favorecen la importancia de un 'algo' más allá de las ideas.

Si es nuestro el propósito dar claridad a la filosofía, es imperante ubicar nuestras investigaciones y objetos de estudio dentro de las posibilidades epistémicas reales. En el caso del yo, debemos distinguir que dichas posibilidades se hallan en el estudio natural de las ideas.

Aunque para Descartes (certeza), Locke (conciencia) y Butler (justificación), por ejemplo, sea posible, necesario y relevante caracterizar al yo, la mente es, de entrada, una idea, es decir, un hecho mental con las características propias de una idea elaborada en la imaginación. El pensador escocés considera al yo una idea ficticia y lo único que podemos hacer con este contenido mental es describir su producción y, ésta, correrá la misma suerte que las ideas de causalidad y tiempo - espacio: el yo no es resultado del nivel de simplicidad de las percepciones y, por tanto, no consiste en una relación directa entre impresiones e ideas.

El naturalismo de Hume entiende al yo en el nivel de lo complejo, desde la integración de creencias naturales (causalidad y espacio - tiempo, como las denomina Kemp Smith) y, desde la decisiva participación de la naturaleza en la formación de ideas, la idea de nosotros mismos es el resultado de un proceso natural de la mente, producto de principios, impresiones e ideas de cierta forma enlazadas; el hilo conductor de nuestro pensamiento es el principio natural de causalidad, el cual conforma la creencia en un yo mediante las impresiones, las ideas previas de identidad y continuidad, y la disposición de las ideas.

La idea del yo es una idea compleja y, en este sentido, una idea que combina dos aspectos relevantes: lo observado y no observado. Si nuestro interés radica en conocer dicha idea, debemos entender que i) la idea de mente no surge de una correspondencia idea – impresión simple y que ii) la explicación que podamos dar de ella depende del peso ‘natural’ que tanto los principios como las ideas conllevan en este mecanismo.

Los principios naturales (semejanza y causa - efecto) se asemejan a directrices mentales que ordenan y atraviesan lo dado por la experiencia al tiempo que cubren los espacios vacíos de la observación con ideas de la imaginación, gracias en gran medida a la costumbre, a la regularidad y constancia con que las ideas se presentan unas tras otras. Así, la identidad personal nace de la repetición constante y de las percepciones sustitutivas y ficticias puestas en los segmentos no observados. La sustancia no está a la base de la identidad personal; más bien es un supuesto (de lo no observado) que permite a la mente pasar de una observación a otra, enlazando, con ello, lo simple y lo complejo, lo directo e indirecto, el sentir y el pensar.

La idea del yo correspondería, entonces, a la síntesis imaginativa de percepciones y principios. La libertad de la imaginación está supeditada a los principios naturales y a la susceptibilidad natural de las ideas a ser unidas unas con otras. Reunir en el yo ideas pasadas y constantes, en una continua cadena de repeticiones que nos presenta la semejanza, nos habla de un tren de percepciones, conjuntadas y encarriladas en una sola impresión de reflexión, la cual nos hace creer en la unidad del yo. Para el pensador escocés es imperante no confundir la idea o el supuesto de la sustancia (una percepción) con una entidad real o un elemento fundamental de los objetos y del conocimiento.

- El estudio de la identidad personal

La teoría de las ideas de Hume resalta la dimensión natural en que debe ser investigado el yo. Así como para Kemp Smith la causalidad es una *creencia natural*, asimismo el yo puede concebirse una creencia natural, propia y necesaria en el pensamiento cotidiano y filosófico. De esta forma, el punto de partida en el estudio del yo debe ser el reconocimiento del hecho o acto de creer en un yo. Visto así, podemos proporcionar una mejor explicación, en el sentido de describir los mecanismos y elementos que tienen lugar en su producción.

La problemática filosófica de su tiempo se enfrenta a un autor que no transitará la vía tradicional. Su postura epistémica se opone a considerar al yo como un objeto de naturaleza racional (ideas de razón) y al que le corresponda un estudio encaminado en esta vía de certeza. La idea del yo se remite a los hechos y no a ideas de razón (como lo pueden ser la idea de triángulo o una suma); si nos referimos al yo como un hecho mental y en constante cambio, la razón no tiene ninguna presencia ni función; más aún, la razón que Hume comparte con la época ilustrada tampoco es plenamente factor de explicación del sí mismo – a pesar de la contundente conclusión acerca de la autonomía de las ideas, la mente insiste en la dependencia entre ellas.

Siendo la creencia en nosotros mismos una cuestión de hecho le corresponde un estudio natural y un método experimental consistentes en “una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos – a los hombres - tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres.”¹⁹²

Hume parte, entonces, de la analogía entre el estudio de los ‘animales y las plantas’ y lleva este método de observación a la creencia en el yo.¹⁹³ Sólo que este modo de investigación implica la autoobservación y la observación de los demás. Desde este ángulo, el único acceso al

¹⁹² David Hume, *Op. Cit.*, p. 85

¹⁹³ Norman Kemp, Smith, *Op. Cit.*, p. 497 - 505.

entendimiento de la idea del sí mismo es la conducta observable en uno mismo y en los otros. No hay otro modo de acceder a la idea del yo que no sea la observación y, en este caso, al yo solamente accedemos por la observación de la conducta o por las actividades cotidianas percibidas gracias a la experiencia; al yo no tenemos un acceso privilegiado o una observación directa, el yo es experimentado como otro objeto de estudio, por ello, carece de sentido teórico hablar en primera persona.

Ciertamente, la experiencia a la que Hume apela es nuestra todo el tiempo, de aquí que nos remita a la observación y a la autoobservación de uno mismo y de otros. Nuestras observaciones sobre el hombre común exige una experiencia del mismo en su medio natural, esperando así que la propia experiencia coincidiera con la experiencia de los demás, con ello proporcionamos mayores frutos en la investigación que si sujetamos nuestra observación a un laboratorio, es decir, a un espacio artificial.

La impersonalidad a la que hace referencia lo anterior ha sido una de las objeciones a la explicación humeana; sin embargo, aunque sea susceptible de cuestionamiento, esta manera de asumir el estudio de la identidad personal hace evidente la fidelidad con que el autor escocés sigue la propuesta naturalista. El hombre, ha dicho, es un ser natural que reflexiona sobre las cosas y sobre sí mismo, por ello, si su pretensión es comprenderse, es necesario que se entienda no distinto ni distante de las cosas que estudia. No puede aislarse de la comprensión del mundo con un método que lo ubique en un lugar privilegiado y por encima de los demás objetos de la naturaleza.

La visión naturalista de Hume rechaza las explicaciones y los objetos no naturales en su explicación pero, con esto, llega al límite de su propuesta explicativa, ya que el propio Hume

confiesa no poder dar cuenta de ciertas creencias que son para nosotros elementos observables en sus efectos e imprescindibles en nuestros razonamientos (sobre todo la idea de necesidad).

- Consideraciones y conflictos en la descripción del yo

Hume coloca en el centro de su crítica la garantía que la razón (como criterio o razonamiento coherente) y el conocimiento que pueda proporcionar sobre el sí mismo, con una lente naturalista abre otro campo de visión para la idea del yo. Éste no es un problema demandante de una solución que evite la actitud escéptica radical; es un contenido mental básico correspondiente a un análisis científico.

Está fuera de la labor filosófica encontrar los elementos que constituyen la identidad personal, porque, entre otras cosas, ésta no está formada en un sólo ámbito ni equivale a ciertos elementos (sustancia e identidad por ejemplo); *el yo, por el contrario, se conforma en el proceso y se encuentra en la totalidad del proceso*, el yo no es una parte de este mecanismo ni una sola relación causal (asociación de ideas), no podemos descartar ninguno de los elementos ni momentos de conformación del yo y, asimismo, no es posible otorgarle a alguno de los elementos o momentos del mecanismo mental el peso definitivo.

El yo no es algo dado directamente a la experiencia, no es una impresión ni varias impresiones (de memoria), no se halla en el nivel de lo observado sino en aquél donde se unen lo observado y no observado. Es imposible hacer equivalencias entre el yo y la experiencia, el yo y la memoria o el yo y la imaginación – de aquí que a ninguna facultad sola o en relación con otras, se le pueda denominar “yo”. El yo es el *resultado de un mecanismo* y es una impresión de reflexión o una creencia, fruto de la imaginación (*pensar*) y las impresiones (*sentir*).

Con la visión naturalista y la teoría de las ideas que Hume plantea, la idea del yo parece tener una explicación posible. Sin embargo, la búsqueda de tal proceso de producción se interna en los límites de su naturalismo y límite inductivo. La pregunta por resolver sería ¿la idea del yo es más sentida que pensada? Y, por ende, ¿es más una impresión que una idea? Quizá para ‘el vulgo’ sea lo primero, pero ¿lo es también para el filósofo? Si la ficción del yo ‘se siente’ – como ya hemos mencionado, entonces el yo es un sentimiento, una impresión de reflexión decidida, en última instancia, en el sentir y no en el pensar. Si pretendemos que sea una idea compleja (como la de una manzana), entonces es, con mayor razón, una ficción compuesta de percepciones sustitutivas (como la identidad) y *sentidas* de cierto modo. Hume nos dice: “(...) es necesario estudio y esfuerzo por parte del pensamiento, a fin de comprender el razonamiento; y este esfuerzo del pensamiento perturba la operación de nuestros sentimientos, de que depende la creencia.”¹⁹⁴

El problema de explicación en la teoría humeana se concentra en la relación del método experimental con la teoría de las ideas, el intento del pensador escocés por dicha relación manifiesta fricciones importantes en los resultados, ya que los engranes que corren de la teoría de las ideas a la explicación natural carecen de un acoplamiento acabado en la idea del yo.

Es necesario aceptar el papel imprescindible de las creencias naturales en la producción y explicación natural – causal de los contenidos mentales (semejanza y causa efecto). Michaud afirma sobre el yo: “- Hume - despliega una interpretación de las creencias naturales, tan irreprochables como indispensables, que establecen continuidades ficticias pero necesarias.”¹⁹⁵ Pero, sobre todo, no desea “abusar de un sujeto que tiene sin respiro y disuelto en los hechos de una naturaleza donde las entidades son las formaciones tanto precarias como ficticias.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ David Hume, *Op. Cit.*, p. 318.

¹⁹⁵ Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 250.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 250.

La creencia en el yo es tema que trae a cuento la percepción más polémica en la exposición de Hume: la idea de necesidad, ¿por qué creemos en una relación necesaria en cuestiones de hecho?. Si no podemos ir más allá de y, en nuestro caso, apelar a la experiencia directa, entonces nuestra investigación se detendrá frente a la idea de necesidad. Es hasta este factor donde llega la explicación de las ideas, dado que acerca de la naturaleza de la idea de conexión necesaria sólo podemos afirmar que: “La necesidad es, pues, algo existente en la mente, no en los objetos.”¹⁹⁷

Crear en un lazo indefectible entre las ideas se debe a la operación mental y no a una real conexión entre ideas u objetos. Hume afirma. “(...) la mente acepta completamente, y por razonamiento, el principio de que casos de los que no hemos tenido experiencia *deben ser necesariamente semejantes* a aquellos en que sí hemos tenido.”¹⁹⁸ Recorrer las ideas unidas en el yo con esta lente, nos hace replantear una pregunta no muy sencilla de contestar: ¿cómo pasamos de lo observado a formular la creencia natural de nosotros mismos? Sobre la idea de necesidad Hume cuestiona: “¿Cómo origina la experiencia tal principio?”¹⁹⁹ ¿por qué partiendo de esta experiencia establecemos una conclusión que va más allá de los casos pasados de que tenemos experiencia?²⁰⁰

En lo concerniente al yo, la idea de necesidad se refiere a una proyección de la mente a los objetos (percepciones), es la creencia de la necesidad de un sustrato donde se asientan las impresiones e ideas, es una “inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual.”²⁰¹ De tal manera, *trasladamos la inferencia del pensamiento a los objetos y les atribuimos cualidades o características originadas por y existentes en la*

¹⁹⁷ Hume, David, *Op. Cū.*, p. 292.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 217.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 199.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 199.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 292.

mente.²⁰² Pero esta transportación de la mente a los objetos no llega a ser entendida, ya que son creencias que escapan al entendimiento humano o, con honestidad acepta Hume, escapan a un autor que no posee la ‘madurez’ intelectual y que presenta una teoría susceptible de corrección.²⁰³

La idea del yo puede caracterizarse, en suma, de la siguiente manera: i) es una creencia natural (elemental y básica en la vida y la reflexión), ii) *decidida por un modo de sentir* la secuencia y repetición de las ideas (necesidad), ideas que iii) gracias a la costumbre nos permiten enlazar lo observado mediante percepciones sustitutivas (lo no observado); y que en conjunto, iii) forman la idea del sí mismo.

4.1.3 Razón y naturaleza: ficción y claridad

Es en el problema de la identidad personal donde se percibe con mayor claridad la fricción entre la vía de las ideas y la aplicación del método experimental, la escisión entre razón y naturaleza, esto es, la incompatibilidad a la que llegan ambas vías en el análisis del yo, adquiere un enorme peso para el propósito del pensador escocés. El razonamiento clásico defiende a la sustancialidad e identidad como entidades inherentes a los objetos contra una razón (de coherencia y claridad en el pensamiento) que nos obliga a concluir la independencia entre objetos y la posible existencia independiente entre ideas - conclusión que no valida la concepción de sustancia. Entre la explicación sustancialista del yo y la independencia de las ideas, Hume señala, por un lado, el hecho sorprendente de un pensamiento cotidiano que cree en una relación necesaria entre objetos; y por otro, subraya el grave error de la ingenuidad filosófica que asegura la relación necesaria entre objetos, pero más aún entre ideas; que defiende la sustancia como eje piramidal en la comprensión del yo y caer así en el engaño en que cae el ‘vulgo’, un engaño impropio en un filósofo ilustrado.

²⁰² *Ibidem*, p. 278 - 301.

²⁰³ *Ibidem*, p. 403.

De cualquier modo que se considere la razón (criterio o reflexión coherente) los resultados son desafortunados. Hume tratará, primero, de separar la idea del yo de nociones no naturales y, después, intentará adecuar los principios naturales con la exigencia de coherencia y claridad. Esto es, se aleja del problema sustancial del yo y se acerca al hecho de la creencia en la dependencia entre ideas, dirección que lo lleva al problema de la relación razón y naturaleza. El desencanto de su propia explicación se origina en el conflicto que ve en la idea del sí mismo: ¿por qué creemos en un yo que implica la dependencia entre ideas, cuando aceptamos que, en rigor, deberíamos concluir lo contrario?

La pretendida razón ilustrada no explica el hecho de la creencia en el yo. ¿Cómo hacer razonable la creencia en una relación necesaria y en la dependencia entre ideas? Al retomar el método experimental y la teoría de las ideas, salta a la vista la inconsistencia entre las leyes de la razón y los procesos desconocidos de la imaginación (creencias naturales).

La idea del yo se crea en la imaginación, es decir, en el ámbito no racional y, quizá, más natural del ser humano. En este sentido, Hume encuentra el análisis del yo distante de las exigencias de la razón y plenamente cercano al sentimiento. Efectivamente para Hume, la creencia en el yo es motivada más por un sentimiento que por una inferencia clara. El yo es una idea compleja y a este tipo de ideas Hume la entiende como *impresiones de reflexión*. El pensamiento nos otorga las creencias en un mundo externo e interno; no obstante, es la parte sensitiva el factor decisivo y distintivo de creencias que van contra la coherencia de la razón: el *modo de sentir* la relación entre ideas, y no meramente la relación, parece ser el paso natural, es una inferencia 'sin más' de la que Hume habla a propósito de la causalidad o la identidad. A propósito de esto Hume asevera:

Como la filosofía natural, la ciencia del hombre debería intentar, de este modo, todo razonamiento probable, que no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos

seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es solamente una idea lo que me afecta con más intensidad (...) Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno a la existencia del otro.²⁰⁴

De esta forma, no es el acto de pensar el único y último momento de la producción de las ideas de identidad y continuidad; es la contundente presencia y participación de la parte sensitiva o, mejor dicho, pasional quien realiza, en la imaginación, una suerte de síntesis o unión que, por costumbre y experiencia, asumimos como reales y hasta necesarias. Adjunto a la regularidad de los hechos, al hábito o costumbre de tener experiencias semejantes, se encuentra la vivacidad de las impresiones de reflexión, la idea del yo no llega a ser idea de memoria o imaginación; es una impresión (sentir) derivada de las ideas (pensar). Las percepciones, así, construyen un entramado mental digno de estudio, ya que si bien percibimos sensaciones, también percibimos ideas y sentimientos nacidos de esas ideas.

Hume ha dicho que el ser humano percibe de dos modos (al pensar y al sentir). Percibimos ideas e impresiones, incluso y sobre todo, acerca de aquello que pensamos. El primero es el modo en el que percibimos las ideas a través del pensar mismo. El análisis de Hume sobre el yo es pensado, objetado, discutido o rechazado. Pero la idea no camina sola, pensar acerca de lo que pensamos es un ámbito perceptivo (ciertamente intencional) que compromete los sentidos y los sentimientos. Éste es el caso de Hume cuando sigue la línea de razonamiento claro y coherente en la explicación del yo, línea que llega a una conclusión sólida pero poco plausible en los hechos y en las emociones (la creencia en la sustancialidad del yo).

²⁰⁴ *ibidem*, p. 216. (las cursivas son mías)

El segundo modo de percibir nuestros pensamientos corresponde a la impresión, a aquello que las ideas provocan en la parte sensitiva, en este caso, el razonamiento sobre el yo expuesto por Hume es sentido de cierta forma (que no convence), las impresiones surgidas de nuestro pensar da cuenta de que el sentimiento, la sensación o la pasión, caminan de forma paralela al pensamiento y en este recorrido no sólo habría un origen en la experiencia y en los sentidos sino incluso una influencia decisiva y constante del sentir respecto a la creencia.

Con esto Hume ejemplifica la importancia del estudio de las ideas, así como el papel decisivo de las sensaciones y sentimientos, en el estudio del yo, el resultado del pensamiento es una impresión (sentir) que la reflexión provoca y en la que creemos, con la que pensamos y vivimos, es en suma, una creencia. Félix Duque señala:

Sin duda el defensor a ultranza de un *naturalismo* humeano es Norman Kemp Smith. (...) Para apoyar esta tesis, Smith afirma que las - por él llamadas - creencias naturales (*natural beliefs*); esto es, la creencia en la causalidad y en un mundo externo, continuo e independiente de nuestras percepciones, se tienen gracias a un sentimiento pasional.²⁰⁵

Es impropio continuar en la búsqueda de la caracterización y explicación del yo, desde la vía racionalista, dado que creer en la idea de necesidad, por ejemplo, sólo se explica mediante el sentimiento. Hume está claro en que la comprensión del proceso último “de nuestras operaciones mentales es imposible, (...), es suficiente si podemos dar una explicación satisfactoria de ellas desde la experiencia y la analogía.”²⁰⁶

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 28 y Cfr. pp. 236 - 242.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 22.

Si bien la explicación naturalista de Hume sobre el yo no es satisfactoria, es una descripción más apegada a la claridad y utilidad que el pensador escocés demanda a la filosofía. La pugna que parece presente entre la razón ilustrada y la perspectiva naturalista muestra los límites de ambas, ninguna de ellas está en posibilidad de acreditarse la razón última en el tema del yo, pues la explicación humeana depende del razonamiento claro y coherente, tanto como del paradigma experimental, Hume afirma:

Hay un primer momento en que la razón parece estar en posesión del trono: prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad. Por tanto, sus enemigos se ven obligados a ampararse bajo su protección, utilizando argumentos racionales para probar precisamente la falacia y necedad de la razón, con lo que en cierto modo consiguen un privilegio real firmado y sellado por la propia razón.²⁰⁷

Con la ficción de un yo conciliamos razón e imaginación, contradicciones de la naturaleza humana resueltas bajo la acción de reemplazar los espacios no observados y la acción de dar continuidad al razonamiento. En el texto *Hume et la fin de la philosophie*, Yves Michaud considera cardinal la última parte del *Tratado* de Hume, en donde se percibe con nitidez el juego entre “naturaleza” y “ficción”. La razón impugna las explicaciones metafísicas y las inferencias de la imaginación, después omite las contradicciones y da cauce a la creencia (idea ficticia) de un yo idéntico y continuo. Parece que Hume corre del extremo metafísico al escéptico, para luego dar marcha atrás y proponer una ficción necesaria para el hombre. Pero más allá de hacia dónde se dirige el análisis humeano, esto parece mostrar las inconsistencias en que cae el pensamiento mismo.²⁰⁸

²⁰⁷ *Ibidem*, 319 - 320.

²⁰⁸ Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 241.

4.2 El yo - haz de percepciones y el escepticismo en Hume

4.2.1 Escepticismo radical y escepticismo constructivo

- Escepticismo pirrónico

La actitud de Hume se ha pensado 'escéptica' en dos sentidos diferentes: el escepticismo radical o destructivo y el escepticismo mitigado o constructivo. Es conveniente delinear brevemente el perfil correspondiente al escepticismo humeano, para ubicar con mayor precisión su explicación del yo y los problemas escépticos a los que podamos dirigirnos.

De acuerdo con las tres líneas de reflexión humeana sobre el yo (el yo – idea, el yo – haz y el yo – fundamento), el siguiente marco está determinado por el yo – haz de percepciones. El escepticismo concentra su participación y discusión en el problema del conocimiento, esto es, en la definición o caracterización del yo, lo cual nos enlaza al problema del criterio y la justificación del conocimiento.

Un 'escéptico radical' o destructivo es aquél que niega toda posibilidad de conocimiento y de solución a los problemas teóricos. Propiamente hablando, esta actitud radical está en contra de cualquier tipo de conocimiento (cierto o probable) y pertenece, en rigor, a un dogmático negativo y no a un escéptico, con este rechazo inicial y final no existe posibilidad de acuerdo ni discusión, dado que al considerar los errores y deficiencias de las teorías, el resultado es inminente: la imposibilidad de toda explicación.

Otro modo de asumir el escepticismo es el formulado principalmente por Carnéades y evocado en la figura de Pirrón (siglo IV a. C.). La característica distintiva de este escepticismo es la solución dada a los problemas epistémicos. La búsqueda de una solución inobjetable, aunada a nuestras pretensiones de obtener un conocimiento cierto y absoluto, nos pierde en elementos

'oscuros' (tesis compartida por Hume) y en el problema del criterio que desvanezca toda duda posible.

La búsqueda (*zétesis*) de la certeza de nuestro conocimiento depende del criterio con que se valora y determina dicha certeza; no obstante y hasta ahora, ni la razón ni los sentidos (de hecho, ninguna facultad o cualidad humana) se han podido demostrar como el criterio último del conocimiento y la certeza. Al internarnos en el entendimiento y la especulación nos encontramos con razonamientos igualmente compatibles (*equipolencia*). No podemos pasar de la 'opinión' de que 'la nieve es blanca' a *saber* que es blanca y no negra, ya que se puede argumentar a favor y en contra de ambas proposiciones.

Para subrayar el problema del criterio, Sexto Empírico estima que: existe desacuerdo entre los hombres, quienes, de existir un criterio de certeza, deberían comulgar en una sola opinión; además, referente al criterio que justifique la certeza se puede elaborar una vía infinita de argumentación y contra argumentación. Lo anterior hace evidente que el criterio y la justificación del conocimiento no puede inclinarse del lado del sujeto o del objeto, el conocimiento nace de la relación entre ambos; así, el dogmático desespera y acaba por asentir de antemano a un argumento basado en un criterio no fundamentado racionalmente.

El dogmático, de acuerdo con el pirronismo, apoya la preponderancia de la razón sobre los sentidos desde la idea de que la razón es el único criterio de verdad. El pirrónico, por su parte y ante la ausencia del criterio indubitable, suspende el juicio, alcanzando de forma sorpresiva la ansiada tranquilidad del alma (*ataraxia*). La incertidumbre teórica se desvanece con la epoché y queda fuera de las consecuencias tolerables para el pirronismo. Este escéptico prefiere su propia tranquilidad, la cual reside finalmente en la suspensión permanente del juicio (*epoché*) y en la consecuente falta de compromiso con la verdad o falsedad de lo que se afirma.

También los escépticos, ciertamente, esperaban alcanzar la ataraxia decidiendo la anomalía de los fenómenos y noúmenos; pero no pudiendo hacer esto, se abstuvieron, y a los que se abstuvieron, cual fortuitamente, siguió a poco trecho la ataraxia como la sombra al cuerpo.²⁰⁹

La actitud pirrónica, según Carneádes, se limita a decir lo que 'le parece' es el caso en algún asunto del conocimiento, sin afirmar la certeza en sus opiniones y sin sostenerlas como verdaderas. Su función teórica es argumentar en contra y a favor de alguna tesis con el fin de demostrar la paridad o equivalencia en validez y pertinencia de los argumentos. Esta labor de precaución del pirrónico desde las orillas de la discusión teórica pretende dar 'cura' al sin sentido de los juicios epistémicos y frenar la especulación injustificada al convertirse en 'antídoto' de toda especulación pretendidamente cierta.

El escéptico por cuanto es filántropo, desea curar al discurso en lo posible de la arrogancia y precipitación de los dogmáticos. Y así como los médicos tienen remedios diferentes en intensidad para las enfermedades corporales (...); así también el escéptico arguye razones diferentes en fuerza (...)²¹⁰

El problema del criterio y el método más adecuado para el conocimiento son asuntos que, hasta el momento, no tienen una solución terminante y, mientras no se pueda establecer de manera definitiva el criterio de verdad, el conocimiento será una opinión posiblemente falsa o verdadera (tanto como decir que la nieve es blanca o la nieve es negra). Los sentidos y la razón no se

²⁰⁹ Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*, Trad. Lucio Gil Fagoaga, Reus, Madrid, 1926, p.161 (Libro I, parte XII, sección 29).

²¹⁰ Sexto Empírico, *Op. Cit.*, p. 200 (libro III, XXXII - 280).

vuelven criterios contundentes ni absolutos, podemos experimentar de diferentes formas y argumentar, con igual razón, opiniones contrarias y contradictorias.

Se pueden afirmar varias semejanzas entre la postura escéptica pirrónica y aquella presente en el *Tratado*. Existe en ambas un interés por esclarecer la filosofía y eliminar toda especulación y razonamiento que no esté claramente fundamentado o que contenga elementos oscuros. Para estas dos posturas, la sustancia, la esencia, por ejemplo, son elementos que en nada ayudan al conocimiento. Por otro lado, existe un acuerdo en el daño que representa elaborar teorías basadas en dogmas o 'supersticiones', nacidos del deseo irrefrenable en muchos por alcanzar la certeza.

Con todo, existen diferencias fundamentales entre la actitud escéptica pirrónica y la asumida por Hume, la semejanza entre estas dos actitudes no favorece la concepción de Hume como pensador pirrónico ni destructivo, porque más allá de los peligros y caminos para señalar los riesgos y equivocaciones, el pirronismo se desentiende del conocimiento, mientras que Hume asume la intranquilidad permanente del alma a cambio de un conocimiento, un criterio y un método enlazados con la probabilidad y no con la certeza. La crítica a su tiempo corresponde, mejor dicho, a la fase negativa del pensamiento humeano, pero no es lo único que se plantea en la obra del autor escocés; la utilidad, la experimentación, la experiencia y observación, así como la naturaleza, son factores decisivos en la distancia que guarda Hume respecto del pirronismo.

- Escepticismo constructivo

Más que un escepticismo 'radical o destructivo', el escepticismo de Hume corre por una sola línea escéptica que consta de una fase negativa y otra positiva. No es un escéptico radical, dado que su postura no lo lleva a negar la posibilidad del conocimiento o a rechazar todo tipo de argumento, en cuyo caso sería un dogmático negativo.

Tampoco se puede afirmar que el autor escocés comparta la actitud pirrónica, no suspende el juicio en miras a alcanzar la tranquilidad de su alma. No se desentiende del problema del conocimiento sin determinar su posibilidad o imposibilidad. Es claro que Hume tiene un compromiso epistémico que avanza hasta donde la experiencia le permite y se detiene frente a los límites de su propia teoría.²¹¹

Con el resurgimiento del escepticismo en el Renacimiento y en el pensamiento moderno (siglos XVII y XVIII), la influencia y expansión del perfil escéptico cobró una fuerza relevante en más de un ámbito de reflexión (religión y conocimiento en general) pero, sobre todo, sufrió de alteraciones en su interpretación y llegó a ser malentendido: pirrónico se comprendió como 'radical'; y mitigado o moderado, como la vía media entre una duda parcial y otra total (grados de duda). La postura mitigada o constructiva de Hume no consiste en disminuir los grados de duda, la actitud escéptica mitigada, bien entendida, no pretende dudar en algún porcentaje o medida; por el contrario, su deseo se encuentra en clarificar, con la duda, el conocimiento y dar cabida, así, a una duda intermitente.

El escepticismo constructivo defendido por Mersenne y Gassendi en el siglo XVII destaca dos principales tesis 'negativas': i) el problema en la reflexión sobre el conocimiento consiste en el delicado paso de lo evidente o claro a lo oscuro o, en términos de Hume, a lo no natural y no

²¹¹ Olaso de Ezequiel, *Escepticismo e Ilustración*, ed. La imprenta. Universidad de Carabobo, Venezuela, 1981, 100 pp.

coherente; ii) la naturaleza de las cosas está oculta para nosotros y querer obtener certezas es demasiada presunción, el ser humano no puede conocer todo de forma absoluta y cierta, la verdad absoluta está fuera de nuestras posibilidades y capacidades. Richard Popkin señala:

Algunas cosas son obvias en ciertos momentos, por ejemplo, "es de día", mientras que otras no lo son: Los escépticos, como todos los demás, aceptan lo que es evidente o parece serlo. *El problema surge en conexión con lo que Sexto llamó no evidente.*²¹²

No se puede dudar de todo ni se puede eliminar la duda, el asunto principal en el teórico consiste en hacer de la duda un elemento de investigación y medida (cura), un ángulo que evita la precipitación en cualquier sentido (dogmático) y que se vuelve básica en el camino del conocimiento. La intención del escepticismo en Hume es constructiva, ya que el conocimiento sobre los eventos del mundo (entre ellos, el ser humano) avanza en la medida en que interviene la duda en la observación o experiencia y en el razonamiento coherente. Con ello, podemos afirmar que el conocimiento de las cosas es probable y limitado pero no por ello menos correcto.

El conocimiento al que Hume y el escepticismo constructivo se refiere es al conocimiento de fenómenos naturales, basado en la observación y experiencia, en una actitud que rechaza el conocimiento absoluto pero que acepta y defiende el conocimiento probable. El escéptico constructivo ve en la experiencia el criterio de un conocimiento cercano a los hechos, el cual es, en realidad, el único conocimiento accesible al ser humano. Este tipo de escepticismo afirma la imposibilidad del conocimiento verdadero y no abandona el ámbito de la investigación y emisión de juicios; por el contrario, permanece en una investigación comprometida con la probabilidad epistémica. Esto representa una empresa compleja en la filosofía de este tiempo, ya que no

²¹² Richard Popkin, *Historia del escepticismo, desde Erasmo hasta Rotterdam*, Trad. Juan José Utrilla, F. C. E., México, 1983, p. 217, (las cursivas son mías).

solamente será un problema determinar el criterio y los tipos de conocimiento sino, además, será necesario justificar el derecho e importancia del conocimiento probable.

El doble trabajo de incluir el pensamiento probable en la reflexión epistémica, tanto como la defensa formal de la experiencia como criterio en contra de la visión racionalista, jugó un papel preponderante en el pensamiento escéptico moderno y, por tanto, también en Hume. La razón y los sentidos corresponden al problema del criterio y al de la justificación de lo que se dice saber y el modo en que se dice saber. Acerca de las cosas o eventos puede haber mayor probabilidad entre la opinión 'la nieve es negra' y 'la nieve es blanca', no se puede afirmar la certeza de que es blanca sino solamente que muy probablemente sea blanca.

El escepticismo, en general, guarda una estrecha relación con la actividad de la argumentación y la investigación, por ello decimos que con él nos internamos en la discusión por las razones sobre las que afirmamos lo que decimos saber, era necesario para la filosofía de los siglos XVII y XVIII demostrar por qué se cree en tal o cual afirmación; en el nivel de la razón y la inferencia se subraya el preponderante cuidado racional que todo razonamiento debe poseer. No es suficiente mostrar las pruebas (físicas o materiales) para avalar un conocimiento, es también fundamental dar razones que apoyen ese conocimiento (justificación).

El escepticismo mitigado tiene una solución al problema epistémico, al criterio y la justificación del conocimiento: la vía probable del conocimiento donde el criterio es la experiencia y la justificación se vuelve una explicación - descripción - de los hechos. En relación al principio de coherencia y claridad exigidos por la razón, necesitamos evitar todo uso de lo oculto o no evidente - actitud compartida por ambos tipos de escepticismo; no obstante, el conocimiento es conocimiento siempre y cuando se tengan razones de peso para justificar nuestras creencias o, en

el caso de Hume, para demostrar y justificar la teoría que se desea defender, en contra tanto del escepticismo como de la tradición metafísica (dogmatismo).

El espacio de la ficción e inclinación al que el tema de la identidad personal da paso, presenta esta discusión entre el criterio y la justificación del conocimiento, ya que en primera instancia sería la razón (ilustrada) la que debería avalar o acreditar el conocimiento (de suyo probable). Empero, el principio de la independencia entre ideas y la creencia en la necesidad entre ideas no permite justificar ni avalar el conocimiento de los hechos sobre bases racionales. *¿Qué me permite justificar, ante la razón, la creencia en la identidad personal? Hume tendría una respuesta: la imaginación y la naturaleza. Pero esto no sería propiamente una justificación sino un límite y un ámbito no racional y no justificable del conocimiento sobre cuestiones de hecho.*

Así, la razón no es criterio de conocimiento de las cosas ni es el factor de argumentación que avale (en el sentido de justificar) lo que decimos saber. La imaginación y la naturaleza son quienes determinan los procesos cognoscitivos en su descripción. El conocimiento sobre hechos es probable y la razón debe contentarse con hallar la inconsistencia (entre justificación y descripción) y asumir que se trata de una ficción, de un producto natural que escapa al nivel de certeza y del ataque escéptico.

4.2.2 El perfil destructivo del yo en el *Tratado*: fase negativa

- La justificación del yo - sustrato

Hume no estaría en contra de la evidencia de la existencia del yo en el argumento cartesiano, podría compartir con este pensador francés, con Malebranche, Locke y Berkeley el hecho de “una experiencia incorregible, absolutamente íntima de la existencia de un yo preexistente a toda certeza y a cualquier condición”.²¹³

Hume entiende los argumentos de Descartes hasta el hecho *indudable* de que existo; en lo que no sigue al pensador francés, es en la continuación del argumento que afirma tener una verdad o conocimiento *indudable* del yo, pero sobre todo, en caracterizar al yo como una “cosa pensante”. De la existencia del yo no se sigue necesariamente la afirmación de que conocemos el ‘sí mismo’; la existencia del yo es indudable, de hecho, pero susceptible de duda en cuanto a su conocimiento y definición.

La crítica de Hume al yo pensante se refiere a que damos un paso en falso y afirmamos saber en qué consiste el yo - sin una justificación razonable. Del hallazgo del yo pasamos, con el argumento de Descartes, a integrar los elementos que lo conforman; para Hume, en cambio, podemos decir solamente que somos, pero no qué es lo que somos.

Con esto último nos centramos en el problema fundamental de la identidad personal, dado que a esta existencia indudable (de hecho) se suma el pretendido conocimiento “indubitable” (cierto). El razonamiento de Descartes, por el contrario, no separa conocimiento, verdad y ser, pues en el momento de saber que soy, por necesidad y de suyo, sé qué es lo que soy (algo que piensa y que es mientras piensa). Para Hume, si bien podemos saber que somos gracias al acto de pensar, es imposible contestar a la pregunta por aquello que constituye al yo y por el modo de acceder a ese

²¹³ Yves Michaud, *Op. Cit.*, p. 248.

conocimiento, a lo más podemos conocer la idea, no el objeto; y como idea puedo podemos decir que el yo es una percepción presente, una idea que forma parte de la colección de ideas que unimos en la imaginación y a la cual le damos ese nombre: "yo".

A la diferencia y escisión entre la cosa pensante y las cosas extensas, subyace la noción e invención de la sustancia. Con el análisis de la identidad personal, Hume valora esta noción como un colosal error de la ingenuidad filosófica y advierte, además, la dificultad de renunciar a creer en la sustancia como entidad fundamental y fundamentadora de todo conocimiento. A pesar de la imposibilidad de proporcionar, bajo la idea de sustancia, una justificación y un criterio enteramente satisfactorios del yo, es con todo cierto que creemos en ella. Por ello Hume concluye:

De este modo, nos vemos incapacitados para llegar a una noción satisfactoria de sustancia, tanto si atendemos al origen primero de la idea como si nos apoyamos en una definición: y esto me parece suficiente razón para abandonar por completo la controversia acerca de la materialidad o inmaterialidad del alma, y me lleva a desechar absolutamente hasta el problema mismo.²¹⁴

De acuerdo a la cita, el problema de la identidad personal va de la mano con la concepción de la sustancia; sin embargo, para Hume es imposible dar claridad a esta concepción mediante la búsqueda de su origen o a través de la disertación sobre su caracterización. Cualquiera de las dos vías de análisis no nos otorga un conocimiento satisfactorio de la sustancia y, por ende, de la identidad personal. Es por ello inapropiado aceptar una explicación nacida de especulaciones que, más que caracterizar al yo, oscurecen el entendimiento al apelar a entidades no observables. Hume no pretende erradicar del pensamiento la creencia en la sustancia y las consecuentes

²¹⁴ David Hume, *Op. Cú.*, p. 376.

creencias nacidas de ella; el problema consiste en entenderlas y usarlas como razones preponderantes en la argumentación y asumirlas como entidades reales e indispensables, dando así una justificación endeble o, mejor dicho, dogmática. En todo caso, si hemos de errar en el conocimiento, es preferible hacerlo desde la base de la observación y experimentación que traer a la observación elementos ajenos a la visión naturalista.

- La justificación del yo – haz de percepciones

La fase negativa del escepticismo de Hume fue considerada la postura total del *Tratado*. Pero en vez de esto, resulta ser un primer paso en la manera de ubicar y entender los asuntos morales; con el cuidado de no admitir invenciones o elementos oscuros, pretende dar razón de los hechos mentales.

La creencia en uno mismo y en la identidad de la persona, se diluye en impresiones e ideas, entre principios e inferencias acerca de lo no observado. La desaparición del yo en el marco del análisis filosófico crea una pérdida de sentido en el pensamiento, ya que ¿cómo sostener una explicación disolvente del yo? ¿cómo estar de acuerdo con un yo suspendido en ideas y relaciones o principios de asociación? La disolución del sí mismo en el proceso mental desarticula la base metafísica y, entonces, todo conocimiento parece filtrarse por el haz de percepciones. Enfatizar la tesis de que el yo no posee una constitución sólida (como la sustancia) sino que es una base ficticia pero necesaria, es afirmar la ausencia de una entidad inamovible que deberíamos de aceptar, y con la que deberíamos vivir y hacer filosofía en el ámbito de lo probable.

El énfasis en Hume sobre la disolución del yo permite desatar a éste de la sustancia, y al conocimiento de ese 'algo' imaginado por filósofos y hombres en general. La identidad personal exige a la mente saberse una y esa mente, así como la posibilidad de recordar solamente

determinadas percepciones, pero esto parte de un soporte supuestamente inquebrantable y realmente existente, de forma independiente a las percepciones. Éste es el aspecto central de la crítica al pensamiento teórico de su tiempo: el yo no es una sustancia (si por esto entendemos algo más que percepciones); saber que somos ésa y la misma persona es una creencia, un hecho mental basado en la idea ficticia de un 'algo', un 'algo' que, en suma, es también una percepción. Con este andar reflexivo, el yo y la identidad personal efectivamente se disuelven en las ideas, el pensamiento humeano acota las cosas, los cuerpos, las mentes, las creencias y la identidad personal al ámbito de las percepciones. Justificar un conocimiento no referido a esta circunstancia del conocimiento es pisar terreno movedizo y promover un camino infructuoso en el pensamiento.

Asimismo, Hume reconoce que su tentativa definición del yo, como haz de percepciones, es la caracterización posible, otorgada por la teoría de las ideas que reformula y por el método que se propone llevar a la moral. Empero, no resulta convincente ni parece ser la definición acabada de la identidad personal (en cuanto a saberse ésa y una sola persona). Atender, de este modo, a la discusión escéptica sobre el criterio y la justificación no es viable ante la posibilidad de contra argumentación *ad infinitum*, el yo – haz de percepciones y su justificación es susceptible de los agudos y, quizá bien intencionados, ataques escépticos que derrumban toda definición y justificación metafísica en asuntos del conocimiento.

Hume está de acuerdo con la mirada escéptica en tanto veamos en el problema de la justificación del yo un problema inicial, pero no cree que sea el problema central. En este ámbito, el escéptico pirrónico o el dogmático negativo llevan la dirección de la discusión y el peso de razón a su favor (*equipolencia*). Si tratamos de convencer a ambos de la disolución del yo en una colección de percepciones, argumentará en contra de esto y nos harán ver la inconsistencia y

debilidad de nuestro razonamiento (justificación), principalmente la falibilidad de nuestro criterio (sentidos o razón).

El giro propuesto en el análisis de la identidad personal consiste en aceptar la conclusión escéptica en torno a la justificación y conocimiento del yo: mientras no se presente un argumento con un criterio que haga de aquél un argumento inobjetable, las discusiones epistémicas serán inútiles y estarán cubiertas de errores y pretensiones susceptibles de una contra argumentación. Éste es un callejón sin salida del que no saldremos hasta que evitemos el laberinto mismo y desistamos en mantener la pregunta ¿qué es el yo?, en vez de esto, es preferible cuestionar ¿cómo llegamos a creer en la permanencia del yo?

Es así que el haz de percepciones no se formuló para contestar a las preguntas escépticas, sino para describir procesos mentales, el yo, propiamente, no puede ser defendido como sustrato ni como haz de percepciones. El papel del haz de percepciones más que una definición es, entonces, la intención del pensador escocés por mostrar los vanos intentos por asir la identidad personal y llevarla hacia la luz de la inteligibilidad. El punto medular está en la parte que continúa a la definición del haz, Hume nos dice:

(...) todos los seres humanos no son sino un haz de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo o movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista (...) *no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento.*²¹⁵

²¹⁵ *Ibidem*, p. 400 - 4001.

Así pues, al yo subyace la noción de sustancia; a ésta, la creencia de la identidad o mismidad y a la identidad subyace la creencia de la continuidad y permanencia. Esta última cuestión es, en sentido estricto, una inclinación natural de la imaginación. Percibir significa constante cambio y, con ello, la pérdida de un elemento seguro, idéntico y permanente. Es así que la caracterización del yo como haz de percepciones representa una vorágine inasible para el entendimiento, pero sobre todo, representa el sin sentido al que nos lleva tanto el radical camino escéptico como la desesperación intelectual (dogmatismo).

- La imposibilidad del criterio de certeza

Si llevamos el método experimental a los 'problemas' de la filosofía nos hallamos, de entrada, ante la cuestión por la pertinencia de dichos problemas, ¿son problemas genuinos la identidad personal, la esencia de las cosas, las ideas abstractas, o son invenciones que detienen el avance filosófico y nos encierran en un callejón teórico del que es imposible salir adelante? Para Hume, el conocimiento se apoya en supuestos infundados, los cuales nos hacen ver problemas donde solamente existen límites cognoscitivos infranqueables.

El razonamiento de la independencia entre ideas es claro y, al parecer coherente, pero no resulta convincente al momento de explicar la idea del sí mismo; por el contrario, es contrario a lo que de hecho pensamos. Seguimos creyendo, en lo cotidiano y en filosofía, en un yo que descansa en un sustrato no justificable a los ojos de Hume. El hombre común se encuentra exento de las objeciones de Hume a la sustancialidad del yo, no así aquellos reconocidos teóricos o pensadores que afirman conocer el yo justificada y certeramente.

Siendo rigurosos, como lo señala Hume al inicio de la sección sobre el yo, la idea sustancial del yo no tiene justificación alguna, dado que ni los sentidos ni la razón avatan la idea de algo

idéntico a sí mismo más allá de las percepciones. Las impresiones no defienden la entidad de la sustancia y la razón no puede demostrar, en la teoría de las ideas que Hume plantea, la formulación de la idea del yo en el haz de percepciones. Hume nos dice:

Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su yo, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.²¹⁶

El rechazo al conocimiento cierto dirige la actitud escéptica de Hume hacia su propuesta: no podemos preguntar si hay o no cuerpos, podemos preguntar, en vez de esto, “qué causas nos inducen a creer” en ellos. De este modo, la justificación epistémica de la creencia en el yo queda subordinada al análisis y a la descripción del proceso por el cual obtenemos la idea de nosotros mismos. En vez de dar razones a favor o en contra de la existencia del yo, Hume construye una explicación sobre el origen de esta idea y sobre el mecanismo que implica dicha creencia.

El problema para Hume no será el criterio de verdad ni la argumentación sólida, en contra de la duda escéptica radical, ni la necesidad de probar la existencia del sí mismo. La verdad, la ‘opinión’, la probabilidad y la experiencia representan una nueva vía de reflexión y conocimiento, sobre los hechos no podemos saber nada con certeza, pero eso no significa que estén fuera del conocimiento; por el contrario, el pensador escocés intenta resaltar la participación y la jerarquía

²¹⁶ *Ibidem*, p. 400.

que, de hecho, tienen conceptos relacionados con la mera opinión y la relevancia que posee el conocimiento probable.

Subrayar o defender la experiencia como criterio epistémico no significa sustituir a la razón por los sentidos en el camino del conocimiento cierto. De ser así la experiencia quedaría, como ha sucedido, impugnada con facilidad.

Hume no permanece en la búsqueda de la certeza y su demostración; se ocupa, mejor dicho, de la búsqueda por encontrar los principios de la naturaleza humana que den razón del ser humano y permitan conocerlo 'tal como es' (naturalmente), sin alteraciones infructuosas, es decir, especulativas y no naturales en la propuesta de la ciencia del hombre.

4.2.3 El escepticismo constructivo en el conocimiento del sí mismo

¿Por qué no vivir, no en la duda, pero sí en la creencia y probabilidad? (Félix Duque, Estudio preliminar al *Tratado*)

- La nueva vía

Es preciso ubicar la postura humeana y las críticas nacidas de la disolución del yo. Hume tiene claro, quizá a diferencia de otros, que si bien el discurso tradicional muestra la existencia del yo a través de la sustancia pensante, *en el discurso epistémico* no es pertinente recurrir a estos tópicos a causa de la confusión y poco sustento que presentan.

Hume advierte que recurrir a la conciencia, cosa, identidad, unidad, continuidad, para distinguir al yo o para entender por qué pensamos como lo hacemos, nos regresa al ámbito de la

especulación infundada²¹⁷. Ante esta vía de reflexión Hume propone otro modo de abordar el problema. Si la identidad personal se compone de una idea compleja o de un haz de percepciones, será necesario responder ¿cómo llegamos a nombrar a estas ideas: “yo”? y ¿cuáles son los principios que nos mueven a creer en una existencia continua, idéntica e individual?

La disolución del yo en percepciones y el cambio de visión de este tema nos permite encauzar el estudio del yo desde otra perspectiva. No podemos saber de qué se compone la mente, de no ser que se responda: de ideas, la constitución de la mente es insoldable, al menos dentro del marco teórico que Hume maneja y reconoce limitado²¹⁸. Es por ello importante convenir en que el estudio del yo debe apegarse a su descripción como objeto mental y dar razón de la forma en que, de hecho, pensamos.

La identidad personal se piensa como el talón de Aquiles de la teoría humeana, pone a la luz ciertas inconsistencias y hace vulnerable, por varios ángulos, la propuesta de relacionar el método científico con la filosofía. El azoro con el que nuestro autor confiesa su limitación en este tema se acompaña del hecho de que, si bien todo lo dicho apunta hacia la disolución en el yo, a pesar de esto, creemos en su unidad y continuidad, la mente corre en una dirección contraria a la razón y sostiene un sustrato en la identidad personal.

- El conocimiento probable y los límites epistémicos

Las agudas críticas a la primera obra de Hume corresponden principalmente a la participación del yo en el conocimiento y a su caracterización. Es necesario aclarar que el yo *descrito* en el *Tratado* es la *idea* del yo que el pensamiento común adquiere y que la filosofía asegura existe verdadera y ciertamente. Si bien es verdad que la explicación de Hume se desvía

²¹⁷ *Ibidem*, p. 382 - 384.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 84 - 85.

intermitentemente hacia la crítica del *yo en la filosofía* y que no habla de un yo personal, sino del objeto mental o del problema filosófico, es posible identificar las tesis humeanas respecto al *problema filosófico del yo* (fase negativa) y respecto al *yo como idea* (fase positiva).

La duda, de este modo, no toca a la existencia de las cosas (imposible de establecer para Hume) ni a la existencia de las ideas, sino a la justificación del conocimiento que decimos tener de ellos y a los procesos mediante los cuales obtenemos ideas complejas. No dudamos de la existencia de las cosas, se duda solamente de las ideas que tenemos y de la justificación que tenemos para ellas. ¿Hasta dónde se puede justificar un conocimiento (de frente al escepticismo) y hasta dónde podemos dar cuenta de las ideas (sin elementos metafísicos)?

No es gratuito que el tema de la identidad personal esté ubicado en la cuarta parte del *Tratado*, el cual lleva por título: *del escepticismo y otros sistemas de filosofía*. ¿Por qué inserta Hume en este terreno el problema del yo? A fin de entender el por qué de esta ubicación, es relevante aclarar qué entiende nuestro autor por escepticismo.

Hume considera que el escepticismo radical contamina la vía epistémica. Este escepticismo argumenta en contra de toda tesis y debilita toda razón o creencia dada, sostenida como premisa o conclusión. Esto lo explica al apelar a los rostros que la razón parece adquirir: una es la razón dogmática autoritaria y la otra es la razón escéptica (autodestructiva). Hume afirma:

Hay un primer momento en que la razón parece estar en posesión del trono: prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad. Por tanto, sus enemigos se ven obligados a ampararse bajo su protección, utilizando argumentos racionales para probar precisamente la falacia y necesidad de la razón, con lo que en cierto modo consiguen un privilegio real y firmado y sellado por la propia razón (...). La razón escéptica y la dogmática son de la misma clase, (...), cuando la última es poderosa se encuentra con un enemigo de

igual fuerza en la primera (...) ²¹⁹

Ninguna argucia escéptica, piensa Hume, convence o destruye la razón humana, salvo el nivel de dogmatismo y, por ende, de escepticismo que se pretenda sostener. En el plural mosaico de posturas presentes en el *Tratado*, Passmore, en *Hume's Intentions*, afirma: "Ser humeano es, precisamente, no tomar ningún sistema como decisivo, no tener nada por definitivo salvo el espíritu de investigación."²²⁰

El problema del yo nace de la actitud escéptica radical que hace vacío en el yo sustrato y se convierte, en Hume, en una creencia sin justificación, propia del pensamiento común pero inadecuada en la discusión filosófica, la cual persiste en sostener un sustrato donde solamente se puede hablar de límites, de umbrales que la visión metafísica se rehusa a reconocer.

Con estas consideraciones podemos afirmar que Hume inserta el problema de la identidad personal en la parte sobre el escepticismo en razón de las dimensiones radicales que el dogmatismo y el escepticismo llegan a tener. La discusión entre la certeza y su imposibilidad hacen de todo tema un problema por resolver y el yo se convierte en un tema de 'moda' por ser susceptible de conocimiento y duda.

Mientras más autoridad denote la razón (dogmática), más argumentaciones escépticas serán formuladas. Hume no seguirá el avance de ninguna de las dos argumentaciones, ya que reconoce otro ámbito de reflexión consistente en aceptar la imposibilidad de un conocimiento en cuestiones de hecho y en la posibilidad de obtener un conocimiento probable y útil. El problema del yo se encuentra en la dimensión de las discusiones radicales que, en uno u otro sentido, generan confusión al enfocar su actividad en la argumentación y no en la comprensión.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 320.

²²⁰ David Pears, *Op. Cit.*, p. 59.

4.2.4 La autorreferencia al escepticismo

No hay que ocultar el *delirio* filosófico: hay que saber vivir a pesar de él. (Félix Duque, Estudio preliminar al *Tratado de la naturaleza humana*)

- La actitud de Hume a su propia explicación

Al final del estudio del yo y del primer libro del *Tratado*, Hume afirma no haber conseguido la claridad anunciada desde la 'Introducción'. El laberinto de las ideas se complica con la identidad personal, ya que para salir de él debe descartar el criterio y fundamento de la experiencia y/o abandonar la teoría de las ideas, así reconducir el énfasis que hace sobre las percepciones como el único objeto existente.

La 'falla' latente en la explicación y teoría del pensador escocés radica en su apego radical a las percepciones, pues con ello niega a un sujeto activo en el conocimiento. Como se ha visto, por su circularidad argumentativa (error de forma),²²¹ o por su parcelamiento en las ideas (error de contenido), Hume se convierte en blanco de objeciones y críticas, si a esto se suma su indolencia en el uso de términos y la expresión ambigua de ciertas tesis, los resultados pueden ser todavía más fallidos.

Por otro lado, el escepticismo en Hume es reconocido como 'radical', destructivo o total, en el sentido en que destruye toda posibilidad de conocimiento, pero no es así, ya que no rechaza la posibilidad de conocimiento, rechaza, efectivamente, la posibilidad del conocimiento cierto y absoluto en cuestiones de hecho, empero acepta y defiende un conocimiento probable. En cuanto

²²¹ Como se demuestra en el tercer capítulo de la presente investigación.

al yo, rechaza todo intento de caracterización o conocimiento cierto y proporciona razones a favor de un conocimiento probable del yo (en tanto idea).

Se dice también que lleva a la radicalidad la teoría de las ideas y muestra, a su pesar, las deficiencias de las teorías mentalistas (reducidas al estudio de los contenidos mentales), en cuyo caso puede hablarse de cierta miopía en la visión naturalista de Hume y de asumir como improcedentes sus conclusiones contrametafísicas, así como la definición del yo - haz de percepciones. Con todo, la teoría de las ideas de Hume, no se encierra a piedra y lodo en los contenidos mentales, reconoce una naturaleza humana que, si bien depende de las ideas, va más allá de ellas (la teoría de la mente es parte preponderante de la capital del conocimiento y la ciencia del hombre, a su vez, es eje del conocimiento pero no es todo el conocimiento que se pueda tener).

El escepticismo de Hume debe considerarse de dos formas diferentes: conforme a su actitud y postura ante el problema del conocimiento, y su insatisfacción a la explicación o teoría que formula. Efectivamente, no es posible conocer el yo del modo absoluto y acabado porque no hay dicho modo de conocimiento en el yo, el único modo de entender este problema es tomándolo como contenido mental y, así, averiguar de dónde nace dicha idea.

Si la explicación del proceso por el cual creemos en un yo resulta insatisfactoria, nos orilla, con Hume, a detenernos en los límites de una reflexión que no puede ir más allá de la experiencia y las ideas. Formular otra teoría y eliminar la expuesta en el *Tratado* es, para Hume, un error pues corre el riesgo de involucrarse con una actitud dogmática y otra escéptica radical, ambas desaconsejables para todo pensador. El escepticismo humeano reconoce la incapacidad humana para obtener certezas y dirige su investigación hacia el conocimiento probable, actitud que mantiene la suspensión del juicio y la pertinencia de la duda en todo elemento oscuro. Ésta es una

actitud positiva que pone en cuestión, no el conocimiento de las cosas, sino el método o el camino para arribar a la comprensión de tal creencia.

4.3 El empirismo humeano y la identidad personal

De acuerdo con la exposición desarrollada en el presente texto sobre el asunto del yo en Hume, se pueden trazar algunas líneas básicas en la caracterización del empirismo humeano que den tinte y color a la postura de un pensador ilustrado. Es así que se presenta una posible reflexión final sobre el empirismo de Hume y sobre la postura y análisis que hace de la identidad personal, la cual nos permite distinguir un elemento preponderante en el empirismo humeano: la actitud escéptica constructiva de Hume, la cual hace de las teorías dedicadas a la relación idea - objeto su oponente y lo ubica en una vía de las ideas basada en la experiencia.

De esto se desprende la firme intención de delimitar los elementos propios de dos áreas filosóficas, enlazadas constantemente por la tradición (metafísica y epistemología, ser y conocer); por otro lado, en el empirismo humeano es clara la presencia del yo en el sentido de fundamento epistémico, base dada y, por tanto, no cuestionable del pensamiento moderno y la teoría de las ideas; por último, el peso que tendrá la experiencia será determinante en el conocimiento de cuestiones de hecho, en oposición a la pretendida facultad de la razón que el método deductivo de su tiempo defendía como el único criterio de conocimiento. Esta última parte de la investigación finaliza con la reflexión que el análisis del yo en Hume puede suscitar en razón de su intención: llevar el método experimental a los asuntos morales, concretamente (en el primer Libro del *Tratado*), a la teoría de las ideas.

- Separación de dos áreas filosóficas: de la raíz metafísica a la capital del conocimiento

Las referencias a lo natural y la actitud escéptica constructiva ('mitigada' para Hume) son elementos presentes en el texto. El empirismo, por el contrario, es un concepto rara vez explícito en el *Tratado* que, sin embargo, favorece la comprensión de los problemas filosóficos de esta etapa de la filosofía. El empirismo británico del siglo XVII y XVIII dirige nuestra atención al nacimiento de problemas poco revisados por la tradición. Con John Locke, la reflexión filosófica no comienza por la búsqueda de la verdad, el empirismo cambia este sentido y parte de la búsqueda por el origen de nuestras creencias. El criterio de verdad, por su parte, es resuelto en la experiencia y con ello el problema de los límites y alcances del entendimiento toma el lugar primordial en los problemas del empirismo. Para Berkeley, frente a la inútil discusión sobre la correspondencia entre idea y objeto, es preferible hacer nuestro el único tema susceptible de análisis: la relación entre ideas y mentes (espíritus).

Pasar de la demostración de la existencia del yo a su conocimiento es el problema señalado en la consideración humeana. El rechazo característico de la vía empirista a la metafísica aparece, no en cuanto a la reflexión del ser de las cosas, sino en cuanto a hacer depender las tesis epistémicas de la base metafísica. Hume desea evitar todo elemento metafísico por dos razones relevantes: i) a causa de ideas oscuras incluidas en la metafísica tradicional (como la de sustancia) y por ii) la demanda del avance y progreso de la filosofía. Ambas razones son una clara intención de renunciar a un método enraizado en una metafísica con supuestos (dogmas) defendidos y puestos en un nivel muy lejano de la comprensión y justificación epistémicas del Siglo de las Luces.

Separar el ámbito metafísico del epistémico fue una prioridad del pensador escocés, manifiesta en toda su obra y durante todo su pensamiento. Hume cree que la depuración de la filosofía aportará la nitidez del pensamiento y facilitará la comprensión de otro tipo de explicaciones como

lo es la ciencia del hombre. Su crítica no corresponde a la existencia de las cosas ni a un yo - fundamento del conocimiento; por el contrario, aquélla se dirige al ámbito epistémico donde la razón, el método puramente deductivo y los elementos metafísicos confunden el tema del conocimiento o lo transportan a un nivel especulativo poco o nada fructífero.

Por accesible y tentador que parezca introducir nociones metafísicas en la teoría del conocimiento, solamente es posible entender lo dicho a favor de la existencia del yo desde la experiencia. Por ello, nuestro autor no utilizará ningún término fuera del perfil naturalista, aunque esto lo lleve, en la reflexión epistémica, a encerrarse en las ideas y sus propiedades. David Pears sostiene:

La alternativa obvia - en el yo - es usar, por el contrario, el concepto de existencia. Pero el *axioma* de la copia hace rechazar a Hume un análisis existencial que dé la forma real del contenido de una creencia. Su rechazo está reforzado por su desacreditado trato de los juicios existenciales. Así, sostiene su conclusión de que la creencia puede únicamente consistir en una *propiedad* de los contenidos - ideas.²²²

Hablar en términos de existencia rebasa las posibilidades de entendimiento del hombre, la cuestión estriba en reconocer los mecanismos o procesos mentales que den razón de nuestro pensamiento y conducta.

²²² David Pears, *Op. Cit.*, p. 59.

- El yo - fundamentador y fundamento

La ciencia del hombre planteada por el pensador escocés no gira alrededor de un eje subjetivo, en donde en la esfera de la interioridad se conjunta el universo. El conocimiento humano no depende de un sujeto *fundamentador*, aunque efectivamente depende de un yo - *fundamento* (dado), es decir, el conocimiento y los contenidos mentales descansan en una mente o un principio (pasivo) que no actúa como fundante (activo) en el conocimiento, no hay una relación de privilegio ni dependencia entre mi autoconocimiento y yo.

El yo en Hume se concibe a modo de base o plataforma epistémica pero, en ningún momento, como un elemento partícipe del proceso de conocimiento. De aquí que ninguna de las facultades involucradas en la producción de esta creencia pueda ser equivalente a la identidad personal; la memoria e imaginación son factores, de igual manera pasivos, en la formulación del yo. La mente parece ser únicamente la tierra donde descansa la 'república' y donde ir más allá de la experiencia representa una aventura infructosa. El conocimiento supone la existencia de un yo que no puede ser demostrado ni descrito de forma anterior o independiente a las percepciones; la tierra donde se ubica la república no hace la nación ni participa de sus mecanismos, así la mente no es partícipe de la producción de ideas, sólo es una base, una creencia no fundamentada sobre la que elaboramos nuestro pensamiento.

El problema con esta caracterización reside en la cercana relación que guardan la mente y la experiencia, ya que si por mente entendemos un conjunto de experiencias asumidas como propias, la teoría humeana es susceptible de objeciones como las siguientes: desde el marco propuesto por Hume, debería poder describir de qué manera se unen las experiencias de una persona para que sea ésa persona y no otra, ese cúmulo de experiencias; o si la identidad personal depende de la memoria, entonces de qué manera puedo distinguir a otras personas.

- Razón y experiencia

La creencia en la razón y en la racionalidad humana, la creencia en el progreso y en un sentido de mayor perfectibilidad, el nuevo uso del principio de causalidad y los principios que gobiernan la naturaleza, el hombre y la sociedad, se conjuntan en el pensamiento humeano. El racionalismo de Descartes (1596-1650); el método de las ciencias naturales de Isaac Newton (1643-1727), y el empirismo británico, fueron aristas y coordenadas que dieron cauce a la nueva visión epistemológica. Durante el siglo XVIII la visión antropocéntrica tradicional del universo se desmorona y se va instaurando una concepción de la sociedad basada en el progreso y en la superación del pasado.

Con las tesis y objeciones hasta aquí revisadas, el empirismo busca las causas del conocimiento y, con la experiencia como origen, va de lo observado a lo no observado. Ésta es la vía que se opone a la visión tradicional. Es necesario aceptar i) una razón incapaz de explicar una creencia e incapaz de producirla y ii) una imaginación que no justifica epistémicamente la mente y que sólo produce la creencia en ella. Estamos ante una experiencia (lo observable) que encerrada en la mente no puede salir de sí para encontrarse con una impresión simple.

En el trasfondo nos hallamos, junto con Hume, ante un misterio: la producción de la idea de necesidad, una creencia inaccesible al entendimiento humano. Por lo menos para Hume es inexplicable e insoldable, no como principio natural, sino como el análisis de un contenido mental. De este modo, vivimos con ficciones pero también hacemos ciencia y filosofía con ficciones que vale la pena reconocer como tales y no asumirlas como verdades absolutas.

El problema del yo en Hume consistiría en la ausencia de una causa que nos dirija a una impresión sensible, creemos que su búsqueda causal - natural corre en dos direcciones: una de ellas sería vertical, en el sentido de tratar de hallar alguna percepción simple correspondiente al

yo, y otra estaría puesta en dirección horizontal, es decir, en tanto busca a lo largo de las relaciones entre ideas un principio evidente. Sin embargo, en vez de la percepción atómica del yo (el átomo) se encuentra ante una idea compleja, y en vez de poder dar razón del yo a través de un principio contundente, se enfrenta a un principio tan oscuro como insoldable: el principio de conexión necesaria.

- El método experimental y la teoría de las ideas

Así, las tesis humeanas pertenecen a este nuevo principio y diverso modo de asumir el problema del conocimiento. La línea marcada por el empirismo, en conjunción con la investigación científica (Newton) y las tesis sensualistas, proporcionan una visión epistémica que avanza paso a paso y toma distancia de los problemas tradicionales de su época.

Sin un afán de intimidar la nueva propuesta o de regresar a problemáticas que el empirismo no aborda, la pretensión de comprender al pensador escocés hace necesario plantear al empirismo humeano las siguientes cuestiones: ¿qué es la experiencia, una vez que se ha negado toda posibilidad de relación entre un mundo externo y otro interno? Y ¿qué es la mente? Si es un principio básico de su empirismo, tanto como la experiencia, ¿basta con que sea un haz de percepciones o una ficción? El yo en Hume provoca la crítica a su ciencia del hombre y nos hace pensar en las implicaciones y problemas subyacentes a la aparente claridad e integridad de la ciencia del hombre.

Pero cómo entender cada uno de estos tópicos y, sobre todo, cómo enlazar uno con otro. Los ataques más enérgicos al *Tratado* nacen del haz de percepciones, podemos realizar un estudio de la Introducción, de la reformulación a la teoría de las ideas, de las explicaciones de causalidad y espacio - tiempo sin asombrarnos ni conflictuarnos a primera vista y de golpe por las

consecuencias de las tesis humeanas, pero en el caso del yo sucede lo contrario, ya que párrafo a párrafo vemos caer las argumentaciones sustancialistas hasta llegar a una aparente 'nada', a una colección de percepciones contrapuestas a nuestro reflexionar cotidiano y de sentido común.

Distantes de una discusión de niveles radicales (dogmáticos y escépticos), el problema de la identidad personal no es un problema, en tanto se piense sustancia o palabra; es problema en cuanto idea o contenido mental, en cuanto un hecho o una creencia que demandaría una satisfactoria explicación de parte de la ciencia del hombre. Hume contrapone, así, la ciencia del hombre a las tesis escépticas y metafísicas, en virtud de la aplicación del método experimental.

La línea de reflexión explorada por Hume se mueve entre el método natural y la filosofía, esto es, entre la necesidad de dar un nuevo cauce a la filosofía y las dificultades que conlleva llevar a cabo dicha empresa mediante la ciencia del hombre. Es clara su preocupación por aclarar y señalar el camino de la filosofía, la tarea que asume no es propiamente solucionar los problemas filosóficos, sino distinguir aquellos problemas propios de la filosofía, y el primer problema por esclarecer y redefinir radica en el método, el problema consiste en comprender la vía de las ideas, los límites de la reflexión filosófica por medio de la experimentación y observación, y a la luz de la razón.

Someter los análisis a un criterio seguro y a una demostración indudable (escepticismo) hace de la teoría de Hume una propuesta endeble, ya que las fallas, problemas y supuestos de la teoría humeana, saltan a la vista y sumergen sus propósitos en ambigüedades y contradicciones, ante una teoría de las ideas que se presume como clara y distinta es prudente detenerse en aquello que causa sospecha o poco asentimiento, y para Hume, el asentimiento depende ahora de las leyes de la razón y, sobre todo, de lo observable.

El yo es un problema filosófico solamente en tanto se pone ante el tribunal de la razón ilustrada y en tanto se percibe la inconsistencia de los principios (de diversidad y multiplicidad y el hecho contrario de creer en la unidad). El pensamiento común asegura la ilusión de un yo, tanto como lo asegura la reflexión filosófica, es por ello que la explicación humeana no convence a un hombre que vive con este supuesto o pensamiento infundado, si todo fuese como quizá es, distinto y separable, no reconoceríamos un objeto en ningún tiempo y no nos reconoceríamos a nosotros mismos.

Sin embargo, la razón filosófica y el pensamiento científico no quedan exentas de la crítica humeana. El pensamiento formal corre el riesgo de seguir al pensamiento común y, sobre todo, de establecer como cierto el conocimiento del sí mismo. El propio Hume ve, en el yo, un engrane que no puede conciliar ni ajustar entre las creencias naturales y las conclusiones racionales.

La razón debería poder explicar la creencia en la identidad personal pero no sucede así. Si tratamos de hallar respuesta en la razón, nos encontraremos con un muro inquebrantable que rechazará toda definición y justificación epistémica del yo. La facultad de la razón no puede explicar esta creencia ni producirla, la racionalidad tampoco puede dar cuenta del yo aunque sea ella misma quien cuestione su producción y demande su justificación. Con lo anterior nos encontramos ante una creencia natural opuesta a la razón, nos hallamos ante la imposibilidad de definir el sí mismo pero ante la posibilidad de describirlo y comprenderlo hasta donde nos es posible.

Las implicaciones y francos enfrentamientos teóricos que nacen del análisis humeano a la identidad personal permiten cuestionar la actitud y la postura de Hume ante el conocimiento. Rastrear en dicho análisis las pretensiones y logros del pensador escocés, representa un doble trabajo; por un lado, nos lleva a considerar los problemas filosóficos con los que nos enfrenta el

autor (la relación ser - conocer, la caracterización y conocimiento del yo, la justificación para la creencia en el sí mismo, entre otros); por otro, nos obliga a replantear la pregunta por la filosofía y por los alcances y límites del entendimiento humano.

Ambos senderos reflexivos despuntan de la visión que Hume tiene de la filosofía y del mundo, así como de su concepción del conocimiento y del hombre. Visión y concepción confluyen en una nueva propuesta y una nueva teoría; la primera estriba en mirar con los ojos de la ciencia los problemas filosóficos, la segunda proporciona las bases de esta nueva mirada enmarcadas en la ciencia del hombre.

A semejanza de un minero, Hume lleva a cabo su incursión en el pensamiento desde un ángulo distinto, pues al tiempo que señala la imposibilidad del conocimiento cierto y absoluto, propone una nueva vía en el método del conocimiento, la cual resta por estructurar y transitar. Con las herramientas indispensables en mano (los principios de asociación y la experiencia), se propone abrir paso y caminar en dirección al conocimiento del hombre. Internarse en esta mina epistémica (más temida que conocida) exige un enfoque que otorgue el espacio propicio para empezar a picar piedra 'a la luz de la razón' y este enfoque está dado por el método experimental.

El marco teórico y las tesis presentadas y desarrolladas en el *Tratado* se levantan y se ponen en juego en el momento de crisis y conflicto que Hume mismo reconoce padecer en cuanto al problema de la mente. La actitud pertenece a la discusión filosófica sobre el conocimiento (escepticismo constructivo), en este caso del yo y a la visión naturalista del hombre. Hume cree firmemente en que, por medio de la visión científica, se puede lograr el fortalecimiento y la claridad de la reflexión filosófica.

Acusado de 'escéptico radical y destructivo', de 'pensador naturalista' y de 'empirista a ultranza', este último capítulo tuvo la intención de delinear los elementos centrales de los 'ismos'

atribuidos a Hume: escepticismo, naturalismo y empirismo. Básicamente, tratamos de mostrar de qué modo este 'picar piedra' avanza y retrocede ante el yo y la identidad personal, y de frente a la relación entre el método científico - natural y los quizá no tan vacuos problemas de la filosofía 'tradicional'.

La pregunta a la que Hume puede estar dando respuesta es: ¿Cómo avanzar a través de un pensamiento donde la creencia en nosotros mismos es fingida por la razón y creada en la imaginación? ¿Cómo reflexionar correctamente ante esta franca oposición de facultades y pretensiones de conocimiento? Su respuesta pudiera estar dada en lo que consideramos constitutye el problema de fondo: ¿cómo pasamos de lo observado a lo no observado, toda vez que hemos transportado la verdad y lo no observado al ámbito del conocimiento probable, toda vez que acercamos a la filosofía hacia la visión naturalista sustentada en la experiencia?

Quizá la crítica más aguda a la propuesta humeana estriba en llevar el método con que conocemos los contenidos mentales (objetos) al conocimiento de la mente, dado que la mente, aunque natural, no es susceptible de un acercamiento análogo al que tenemos con los objetos.

Struod señala:

Por supuesto, la experiencia humana *podría* haber sido diferente de como es. Podría haber sido más regular y uniforme, de manera que llegáramos fácilmente a pensar que cada uno de los diferentes miembros de la serie de nuestras percepciones era un efecto de los que viene antes y una causa de los que vienen después. Ese mundo por aburrido que fuera, nos facilitaría tal vez la obtención de la idea de un yo continuo e individual. O el mundo podría estar hecho de tal modo que todas nuestras percepciones fueran exactamente semejantes, y este caso tal vez la semejanza bastaría. Pero el mundo no es así. La novedad y la falta de uniformidad que hallamos en nuestra vida interna hace difícil ver cómo la semejanza y la causalidad, a las que Hume apela, pueden bastar para explicar por

qué llegamos a tener una idea de una mente individual o un yo que perdura en el tiempo. Por lo menos, la verdadera explicación tiene que ser más complicada de lo que Hume admite.²²³

²²³ Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 187.

Conclusión

En la explicación de Hume al problema de la identidad personal confluyen diversas líneas de pensamiento y argumentación, mismas que llegan a una coyuntura teórica entre razón e imaginación. La vía de las ideas y el método experimental se unen en la propuesta humeana y su aplicación en el tema del yo hacen de éste un problema sobre la mente o, mejor dicho, sobre la idea de una mente.

En un constante diálogo con la segunda meditación cartesiana, Hume retoma y reformula la teoría de las ideas, y rechaza los aspectos ajenos a la visión empirista. En el primer capítulo hemos formulado el problema de la identidad personal en Hume y hemos planteado los márgenes de su teoría de las ideas, misma que resalta la distinción entre pensar y sentir. De esta forma, el cambio de visión y método perseguido por Hume en el yo se convierte en un medio que facilita la comprensión de las críticas humeanas, al señalarnos sin ambages ni mediaciones los problemas y errores de una filosofía tradicional comprometida con términos 'oscuros', con nociones no fundamentadas e imposibles de fundamentar.

Posterior a esta crítica, se desarrolló la explicación humeana del yo (segundo capítulo), donde la creencia en una mente, yo o alma se entiende en razón de una asociación de ideas en la imaginación, donde vamos de lo observado a lo no observado. Con ello, damos paso a las objeciones y críticas vertidas por diversos autores (tercer capítulo), lo cual cumple con una función vital en la lectura de los textos del autor escocés, ya que, una vez expuesta su explicación, ésta es objeto de una valoración rigurosa en forma y contenido. Es aquí donde los devastadores ataques acusan al pensador escocés de ambigüedad y contradicción en el discurso, de circularidad, reduccionismo, mentalismo exacerbado y del inapropiado intento por desaparecer el sustrato, la unidad, continuidad y permanencia del yo.

A esto se suma la situación interna del *Tratado*, ya que Hume enfrenta su explicación a la autoridad ilustrada que acepta: la razón en cuanto a claridad y coherencia en el pensamiento. El resultado de creencias ficticias dadas por la imaginación es impugnado por la racionalidad. La insatisfacción de Hume a su descripción del yo manifiesta la situación antagónica que guardan las creencias naturales y las inferencias racionales.

Los traspiés en la argumentación del pensador escocés provocan la diversa gama de objeciones a su explicación del yo – haz de percepciones y a su propuesta epistémica, Hume no alcanza a mantener la perspectiva de la ‘capital’ del conocimiento ni la actitud plenamente confiada en dar razón de la naturaleza humana a causa de su, para unos, ‘miopía’ intelectual y su excesiva confianza en la analogía del método de observación.

El pensador ilustrado percibe un conflicto en torno al yo y a su propuesta, ya que si nuestro único objeto de estudio posible son los contenidos mentales, deberíamos poder dar cuenta de ellos en su integridad, pero el yo demuestra lo contrario y nos deja suspendidos en un problema todavía más incisivo: la idea de necesidad, la cual es, en última instancia, la idea a la que Hume no puede dar una explicación completa. Los logros y resultados del primer Libro del *Tratado* no han sido los esperados por su autor, la relación entre método experimental y la teoría de las ideas rebasa las pretensiones de un conocimiento asumido como probable que, con todo, no llega a ser claro. Ciertamente, para Hume esto no será un error devastador que le impida continuar en la investigación de la naturaleza humana ni elimina el beneficio que su novedosa propuesta puede traer consigo.

El último capítulo de esta investigación ha tenido la finalidad de subrayar las posturas reconocidas en Hume, mediante los tres ejes o líneas de análisis presentes en el estudio del yo. Los propósitos y la visión del conocimiento de Hume son el punto de partida para cualquier consideración de su escepticismo o empirismo. El naturalismo como posibilidad de

entendimiento de las cuestiones de hecho y la observación como método, hacen del tema del yo una idea por explicar, lejos de otro tipo de discusiones. Producto de la imaginación y los principios naturales, el yo es una idea ficticia propia de una inclinación natural de la mente y dependiente de la idea de necesidad, así como del ininteligible principio de 'conexión necesaria'.

Ubicados, por otra parte, en el conocimiento del yo, el escepticismo nos remite al problema del criterio. No es posible definir y justificar la creencia en uno mismo, la teoría de las ideas en Hume marca el camino de una teoría de los contenidos mentales que es formulada en razón del origen de las ideas y no en función de su demostración y certeza. Al quedar el conocimiento cierto dentro del ámbito de la relación entre ideas, el yo se ubica dentro de las cuestiones de hecho, a las cuales les corresponden un método y conocimiento distintos: el método experimental y el conocimiento probable. La investigación del entendimiento del hombre debe considerar las posibilidades epistémicas que le permiten la comprensión de sí mismo. A la base de las explicaciones filosóficas de su tiempo, existen 'principios asumidos confiadamente' y una carencia de claridad y consistencia. El mejor ejemplo - el centro de crítica humeana - estriba en la noción filosófica de sustancia.

La sección del *Tratado* sobre la identidad del yo es el colofón de una discusión permanente entre el autor ilustrado y la teoría cartesiana. Pero también representa el momento más agudo y problemático de la postura escéptica y empirista de Hume, ambas líneas de pensamiento propician cuestiones centrales a su explicación. Si la explicación del yo es insuficiente, incluso para el propio autor, ¿cómo entender la propuesta de la ciencia del hombre sin considerar que se trata de una noble y genuina intención, más que de una teoría acabada y consistente? ¿es suficiente decir que los recursos teóricos de Hume no le permiten hacer una teoría a la medida de la amplitud de su visión e intención filosóficas?

De su mirada naturalista al yo pueden desprenderse preguntas como ¿debemos conformarnos con describir los hechos (mentales) para entender el mundo que nos rodea y aquél propio del hombre? Es claro para Hume que la argumentación y justificación tienen un papel importante en la actividad filosófica pero el alcance de éstas no es universal. No todo problema, y quizá contenido mental, puede ser justificado; con ello, Hume no pretende eliminarlas sino utilizarlas en razón del límite del conocimiento. La justificación y la argumentación proporcionan claridad para entender cuándo se trata de un asunto fundamental y cuándo estamos ante un pseudoproblema, es decir, ante el límite del entendimiento. La identidad personal como las razones y los elementos que constituyen a la persona no son objeto de cuestión ni de investigación. El problema filosófico en este asunto estriba en saber - no en justificar - por qué y cómo obtenemos la idea del yo, bajo la imposibilidad de justificar la existencia del mundo externo y de la mente.

En este sentido naturalista, el yo es: i) una idea y, mejor dicho, una ficción necesaria en la vida y el pensamiento humanos, además, ii) junto con la experiencia es fundamento del conocimiento. Hume construye un edificio de explicación asentado en un terreno distinto: el ámbito del origen de los contenidos mentales y la producción de ideas. Tratar de entender al hombre implica transportar la filosofía hacia un terreno fértil a la vez que problemático, asumiendo todas las consecuencias emanadas de esta vía. El problema medular, así, consiste en explicar, desde el método experimental y dentro del marco de las ideas, cómo pasamos de lo observado a lo no observado.

Los entramados entre naturalismo, escepticismo y empirismo exponen claramente el apego del autor a los hechos y a una reflexión que sitúa al yo y a la filosofía dentro de los parámetros más sobresalientes del pensamiento moderno: la teoría de las ideas y el método científico. Con el fin de salir del atraso que representa la vía tradicional e interesado en el avance de la vida humana y

de la filosofía, Hume nos hace mirar al ser natural antes de sobreponer a su comprensión, compromisos metafísicos.

El empirismo de Hume, quizá como ningún otro, espera la aceptación de la 'luz de la razón' pero ésta, al final del primer Libro del *Tratado*, le devuelve las oscuridades e inconsistencias de su propia teoría. Con todo, la situación que Hume coloca en la mesa del pensamiento es ineludible: las creencias (dadas en la imaginación) no pueden ser aceptadas por la razón ilustrada; ficción y claridad conviven en el pensamiento moderno, imaginación y razón serán, propiamente hablando, los signos antagónicos que Hume no puede conciliar y que ve, con azoro, incompatibles. Es ésta la problemática radical existente al interior del empirismo humeano, hacia otras posturas es franca su actitud y proceder epistémicos (razón y experiencia).

Por último, podemos decir que la aportación principal de este trabajo consiste en exponer las tesis humeanas sobre el yo, desde los propósitos, intenciones y parámetros a los que Hume acota su investigación. Explicar el yo como idea, criticar la discusión entre metafísicos y escépticos, y caracterizar al yo como haz de percepciones, son objetivos centrales en el desarrollo de la explicación humeana, los cuales delimitan, a su vez, las esferas de pensamiento a los que Hume se refiere en cada caso: la teoría de las ideas, la presencia y participación de la metafísica y la actitud escéptica en la epistemología, y los límites y alcances de su propia propuesta.

Es relevante recobrar estos ámbitos del análisis del yo en el *Tratado* con el fin de evitar mayores confusiones en el momento de ir a sus comentaristas y detractores, ya que es necesario saber y ponderar la pertinencia de las posibles críticas. Y así, ir de la mano con el autor y encaminar nuestra reflexión hacia una mejor comprensión de este asunto que representa el punto más álgido de los errores humeanos. Con ello, podremos reconocer no solamente las fallas (su circularidad o miopía mentalista) y estar de acuerdo o no, sino, sobre todo, podremos comprender

Bibliografía

- 1.- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, (Vol. I y II) Editado por y con índice analítico de L. A. Selby - Bigge, Oxford University Press, Hong Kong, 1987.
- 2.- Hume, David. *Tratado de la Naturaleza humana*. Trad. Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977. 427 pp.
- 3.- Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Trad. Francisco Romero, Losada, Buenos Aires, 1939, 224 pp.
- 4.- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Mtz., Gredos, Madrid, 2000, 1163 pp.
- 5.- Ayer, Alfred, *Hume*, Oxford University Press, Londres, 1980, 102 pp.
- 6.- Baumer, Franklin, *El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600 - 1950*, Trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1985.
- 7.- Benítez, Laura y Robles, J. A., "La vía de las ideas" en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 6, del Renacimiento a la Ilustración, editado por Ezequiel de Olaso, Trotta, Madrid, 1994, 360 pp.
- 8.- Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, trad. J. Antonio Robles, UNAM, México, 1988, 462 pp.
- 9.- Costa, Margarita, *El empirismo coherente de Hume*, Trama Prometeo, Buenos Aires, 2003, 220 pp.
- 10.- Cottingham, John, *Descartes*, Trad. Laura Benítez, Zuraya Monroy, Ilicia Rocha, Myriam Rudoy, UNAM (FFyL), México, 1995, 172 pp.
- 11.- Chisholm, Roderick, *On the Onservability of the Self*, en *Self Knowledge*, Q. Cassam, Oxford University Press, Nueva York, 1994, 113 pp.
- 12.- Descartes, René, *Discurso del método*, trad. Eduardo Bello Reguera, Técnos, Madrid, 1999, 96 pp.

- _____ *Meditaciones metafísicas*, trad. García Morente, Espasa Calpe, México, 1989, 148 pp.
- 14.- Deleuze, Gilles, *Empirism et Subjetivism*, Presses Universitaires, Paris, 1953, 152 pp.
- 15.- Fogelin, Robert, *Hume's skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge y Paul Keagan, Londres, 1985, 195 pp.
- 16.- García de Oteyza, Mercedes, *La identidad personal en Hume*, UNAM (IIF), México, 1984, 138 pp.
- 17.- Kemp Smith, Norman, *The philosophy of David Hume*, Macmillan, St Martin's Press, Londres, 1964, 567 pp.
- 18.- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edundo O'Gorman, F. C. E., México, 1956, pp. 314 - 331.
- 19.- Michaud, Yves, *Hume et la fin de la Philosophie*, Presses Universitaires, Paris, 1983, 287 pp.
- 20.- Mounce, H. O., *Hume's Naturalism*, Routledge, Londres, 1999, 148 pp.
- 21.- Newton, Issac, *El sistema del mundo*, trad. Eloy Rada García, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 340 pp.
- 22.- Nooan, Harold, *Personal Identity*, Routledge, Londres, 1989, 262 pp.
- 23.- Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*. trad. Carlos Solís, Alianza Editorial, Madrid, 1987, 194 pp.
- 24.- Olaso de, Ezequiel, *Escepticismo e Ilustración*, Universidad de Carabobo, Venezuela, 1994, 245 pp.
- 25.- Passmore, John, *Hume's Intentions*, Cambridge University, Londres, 1952, 164 pp.
- 26.- Pears, David, *Hume's System*, Oxfors University, Londres, 1990, 204 pp.
- 27.- Penelhum, Terence, *Hume*, Macmillan, Londres, 1975, 223 pp.

_____ *Themes in Hume: the Self, the Will, Religion*, Clarendon Oxford, Londres, 2000, 294 pp.

28.- Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, F. C. E., México, 1979, 399 pp.

_____ *The High Road to Pyrrhonism*, Hackett, Indianapolis, 1993, 385 pp.

29.- San Félix Vidarte, *Las identidades del sujeto*, Pre - textos, Valencia, 1997, 162 pp.

30.- Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*, trad. Lucio Gil Fagoaga, Reus, Madrid, 1926, 240 pp.

31.- Stroud, Barry, *Hume*, trad. Antonio Ziri6n, UNAM (IIF), 1995, 363 pp.

32.- Vesey, Godfrey, *Personal Identity*, Macmillan, Londres, 1974, 128 pp.

33.- Waxman, Wayne, *Hume's Theory of Consciesness*, Cambridge University, Nueva York, 1994, 347 pp.