



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**El concepto de *identidad personal* en el
Tratado de la Naturaleza Humana de David Hume**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
OCTAVIO MARTÍNEZ MICHEL

DIRECTORA: DRA. MA. DEL CARMEN SILVA FERNÁNDEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA

MÉXICO, 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A don Enrique Michel Ruelas,
sin duda mi *génesis* y mi *primer motor*.

A doña Gila,
mi ángel, mi guarda, mi *tita*.

Agradecimientos:

En primer lugar, agradezco a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, centro de invaluable belleza arquitectónica, académica y humana donde he pasado los mejores años de mi vida acompañado de amigos, compañeros y maestros que han dejado una huella inborrable en mi ser.

Agradezco infinitamente a la Dra. Ma. del Carmen Silva la paciencia y confianza inconmesurable que tuvo conmigo en todos estos años de investigación. Agradezco también el privilegio de haberme sentado con ella tantas y tantas veces a discutir las ideas de este trabajo, pero más aún, agradezco su amistad y comprensión en momentos difíciles.

A mis padres; su apoyo y amor incondicional fueron imprescindibles durante toda mi formación. Nada de este trabajo tiene sentido sin ustedes.

A mis hermanos: Margarita, Enrique y Lupita quienes han sido una fuente inagotable de alegrías y de conocimiento, mucho de lo que está escrito en este trabajo, aunque no se dieran cuenta, lo entendí jugando con ustedes.

A Rinette, a quien necesitaría escribirle una tesis entera para expresarle mi amor y mi gratitud. Compañera incansable de desvelos y alucinaciones filosóficas matutinas. Maestra de estética, quien con su envidiable pluma, me enseñó a abrir el horizonte de lo consciente. Todo lo que yo pueda jamás decir de filosofía o de cualquier otra cosa fue develado en tu compañía. Lo que he escrito y planteado en este ensayo, son notas a pie de página de innumerables disertaciones a tu lado, intentando descifrar el sentido ulterior de las cosas entre tazas de café.

El concepto de *identidad personal* en el Tratado de la Naturaleza Humana de David Hume

Introducción1
--------------	--------

Capítulo I

El proyecto del *Tratado*:

<i>La conquista de la capital de las ciencias</i>4
---	--------

Capítulo II

<i>La Teoría de las ideas</i>8
-------------------------------	--------

2.1 Impresiones e ideas9
-------------------------	--------

2.2 Las percepciones dobles11
-----------------------------	---------

A) *El carácter asociativo de la mente*

2.3 Las ideas de la imaginación y la memoria15
--	---------

A) *La conexión y asociación de ideas (en la imaginación)*

2.4 Las relaciones filosóficas19
--------------------------------	---------

2.5 La idea de sustancia20
--------------------------	---------

<i>Conclusiones</i>23
---------------------	---------

Capítulo III

Las ideas abstractas

3.1 Las ideas abstractas y el problema de los universales25
---	---------

3.2 Las ideas abstractas en John Locke26
--	---------

A) *Las palabras generales y las ideas generales abstractas*

B) *El problema de los universales*

3.3 George Berkeley vs. las ideas abstractas33

A) La crítica a John Locke

B) Palabras-Ideas generales vs. Palabras- Ideas generales abstractas

C) Idea como imagen en Berkeley: una crítica injusta a Locke.

3.4 Hume y las ideas abstractas44

A) Los argumentos a favor de Berkeley

B) Las ideas más allá de su naturaleza

Conclusiones51

Capítulo IV

El origen de la idea de *identidad personal*, una alternativa al *sustancialismo*.53

**4.1 Primera parte:
La crítica a la idea del Yo *sustancial*.55**

**4.2 Segunda Parte:
El Haz de percepciones, definición del Yo57**

**4.3 Tercera Parte:
La identidad de los objetos61**

**4.4 Cuarta Parte:
La identidad personal67**

Conclusiones73

Conclusiones Generales76

Bibliografía:81

Introducción

En la historia de la filosofía, resolver si existe algo tal como la *identidad personal* o identidad del sujeto, ha sido un asunto recurrente. Uno de los momentos históricos en los que esta problemática se vuelve particularmente relevante, remite a René Descartes quien deposita en la identidad del sujeto el fundamento del conocimiento¹. Aún así, la tesis cartesiana (como toda tesis filosófica que valga la pena) tendrá un sin fin de críticas, a cargo de muy diversos filósofos, una de ellas estará a cargo de uno de los representantes más insignes del empirismo británico, el filósofo escocés David Hume. El objetivo de este trabajo es ahondar en la construcción de dicha postura.

A lo largo de esta trabajo sostendremos que la crítica de Hume al concepto de identidad personal y la propia propuesta humeana sobre dicha problemática no es un asunto aislado sino que, por el contrario, corresponde, a una crítica mucho más amplia emprendida por el escocés desde su empirismo y aparece como una conclusión consistente de la teoría del entendimiento desarrollada en el Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Desde el libro I de su *Tratado*, Hume emprende, a la luz del empirismo, una revisión amplia y persistente de diversos conceptos filosóficos, entre ellos, podríamos mencionar los conceptos de *sustancia*, *idea general*, *idea abstracta*, *causalidad*, *mundo externo*, *espacio*, *tiempo*, *identidad* e *identidad personal*. Su objetivo era explicar, desde

¹ Recordemos que Descartes, en sus *Meditaciones Metafísicas*, a través de su método escéptico denominado duda metódica, encuentra que la "primera verdad" (fundamento del conocimiento) es el famoso *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) y dicha verdad, se basa en la suposición de que el sujeto posee identidad y continuidad en el tiempo.

Bernard Williams, en su libro *Descartes el proyecto de la investigación pura* insiste en que en el *cogito ergo sum* cartesiano subyace un concepto de identidad personal. Según Williams, Descartes, después de encontrar su "primera verdad" debe establecer una caracterización del *yo*. Así, al aproximarse a esa caracterización del *yo*, Descartes busca evitar las caracterizaciones escolásticas de "animal racional" y a su vez, una caracterización del *yo* que lo identifique con algún aspecto corporal, lo que lo lleva a establecer que el *cogito* es el único atributo inseparable del sujeto (*Meditaciones A/T*, IX-1, 21; 1978 p. 100), lo cual, explícita lo que el filósofo francés entiende por identidad.

un panorama “empirista – naturalista”, por qué y cómo aparecen tales conceptos en el entendimiento humano; podemos decir que la postura humeana con cada uno de esos conceptos, corresponde a un proyecto teórico general: la *ciencia del hombre*².

Si bien, creo que podemos encontrar una conexión estrecha dentro del desarrollo teórico que Hume hace de cada una de los citados conceptos, nosotros nos enfocaremos sólo a tres, a saber, las críticas y posturas con respecto a los conceptos de *sustancia*, *idea general abstracta* e *identidad personal*.

La explicación que David Hume nos dará al respecto del concepto de *sustancia* nos explicará porqué el filósofo de Edimburgo critica la idea de *identidad personal*, mientras que la postura de Hume respecto a las *ideas generales abstractas*, nos explica las especificidades de la forma en la que el filósofo trabaja. En resumen, abordamos la crítica de la idea de *sustancia* asumiéndola como el “QUÉ” y la crítica a las *ideas abstractas*, asumiéndola como el “CÓMO” de la teoría de la *identidad personal*. No tengo la menor duda de que abordar las posturas de Hume respecto al *mundo externo* o la *causalidad*, etc. enriquecerían en gran medida esta investigación y la discusión que de ella surja, decido no incluirlas porque creo que la teoría de Hume respecto a los conceptos de *sustancia* e *idea general abstracta* proveen la información suficiente para entender y contextualizar la crítica al concepto de *identidad personal* que es el objetivo central de este trabajo.

El trabajo sigue por orden la argumentación que Hume nos provee y se ordena como sigue: El capítulo I aborda la introducción de David Hume a su *Tratado*, lo cual nos explica cuáles son los objetivos del filósofo de Edimburgo al componer tal obra. El capítulo II aborda la *teoría de las ideas* y la postura de Hume acerca del concepto de *sustancia*; lo primero es la concepción humeana del entendimiento humano, lo segundo

² En el capítulo I explicaremos que es lo que se entiende por esto.

es la base del argumento de Hume respecto a la idea de *identidad personal*. El capítulo III aborda la teoría humeana de las *ideas abstractas*, con esto, entenderemos la forma en la que opera la *teoría de las ideas*, en ella incluimos las posturas de John Locke y George Berkeley con el fin de entender con claridad la postura humeana respecto a dicho tema. Finalmente en el capítulo IV desglosamos el argumento de Hume respecto a la *identidad personal*.

Capítulo I

El proyecto del *Tratado: La conquista de la capital de las ciencias*

El *Tratado de la Naturaleza Humana*, comienza denunciando la falta de seriedad en los filósofos, la construcción de sistemas sin fundamento, la falta de coherencia en ellos, así como el triunfo de la elocuencia sobre la reflexión. Esto según su autor, había provocado el **descrédito de la propia filosofía**.

Una vez expuesta tal denuncia, David Hume nos presenta las expectativas y objetivos de la filosofía que desarrollará en dicha obra. En ella, pretendía, mediante el método experimental, describir la *naturaleza humana* en la búsqueda de un mejor entendimiento de ella; conocer las capacidades y facultades de los hombres, la extensión (límite) de nuestro entendimiento, explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, la naturaleza de las pasiones, así como describir las operaciones que realizamos al pensar, al sentir y al actuar.³

Sobre esto Barry Stroud afirma:

Hume quiere una teoría completamente general de la naturaleza humana, que explique por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten de todas las maneras en que lo hacen.⁴

La tarea del *Tratado* consistía en replantear la forma y los fundamentos del *quehacer* filosófico. Se propone un giro; establecer los límites del entendimiento y de la *naturaleza humana* misma es el objetivo⁵.

³Esto es claro si se atiende a la división que Hume hace de su *Tratado*: Libro I del *Entendimiento*, Libro II de las *Pasiones*, Libro III de la *Moral*.

⁴Stroud, Barry, *Hume*, p. 14

⁵En este punto, es necesario reconocer la influencia de John Locke en la filosofía humeana. Locke plantea como objetivo de su *Ensayo, investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano...* (*Ensayo*, I, Introducción, 2).

Según el filósofo de Edimburgo, en tanto que todas las ciencias se relacionan y dependen de una u otra forma del hombre, la naturaleza de éste es la que debemos entender primero si es que esperamos obtener éxito en las demás ciencias.

Dice Hume:

Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, *marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma*; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes.⁶

La filosofía humeana, plantea como una necesidad establecer una *ciencia del hombre* como el punto de partida para cualquier investigación. Resolver con certeza cualquier asunto de importancia depende de la familiarización que tengamos con dicha ciencia. Así, el fundamento de todas las ciencias es la *ciencia del hombre*.

En este punto es necesario ahondar sobre la metodología humeana para el desarrollo de su filosofía. Los méritos y logros de Isaac Newton en el campo de la filosofía natural a través del método experimental, atraen seriamente la atención del joven escritor del *Tratado*. Así, será dicho método el que guiará la filosofía expuesta en tal obra.

La crítica con la que inicia Hume su *Tratado*, nos anuncia su pretensión de acabar con las confusiones y fantasías filosóficas, lo cual, señala con mucha mayor claridad más adelante cuando hace explícita su postura empirista.

...no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.⁷

⁶Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, I, Introducción, XX

⁷Hume, David, *Op. Cit.*, I, Introducción, XXI

Así, las ciencias que pretenden encontrar los *principios últimos del alma* (Metafísica), nos dice el filósofo escocés, están destinadas a situarnos en un círculo, en el cual, lo único que se logra es hacer manifiesta nuestra ignorancia. Al ir en la búsqueda de tan sublime conocimiento, topamos una y otra vez con el límite de la *naturaleza humana* que es el límite de la experiencia. La postura humeana indica que la búsqueda de esos *principios últimos* y las teorías que se hacen de ello están impregnadas de suposiciones e hipótesis fantasiosas e inciertas, es por ello que se manifiesta en contra de ellas. Tal y como menciona Barry Stroud:

Como Newton, [Hume] propugna el fin de la ciencia meramente “hipotética”. Esto no significa que no vayamos a adoptar hipótesis al tratar de averiguar la verdad sobre el hombre, sino que no debemos simplemente imponer al mundo nuestras conjeturas y fantasías y luego aceptarlas como verdades ciertas y bien establecidas. En vez de eso, debemos, sobre la base de la experiencia, llevar tan lejos como podamos la búsqueda de los principios simples y generales, y luego, cuando ya no sea posible descubrir nada por este medio, detenernos.⁸

En resumen, la pretensión humeana es la de establecer una ciencia que funcione como el fundamento de todas las demás. En tanto ciencia, su objetivo es establecer principios generales o universales, los cuales, en este caso, deberán establecerse al aplicar el método experimental al estudio de la *naturaleza humana*. Tal y como menciona Stroud:

[...] la ciencia del hombre de Hume no solamente requiere principios generales o universales. Éstos deben obtenerse por medio de lo que llama “**el método experimental de razonamiento**”. Por tal método no entiende específicamente nada más que sacar sólo aquellas conclusiones que estén de algún modo autorizadas o apoyadas por la experiencia.⁹

⁸Stroud, Barry, *Op. Cit.*, p. 17. El subrayado es mío.

⁹Ibid., p. 15

Entonces, tendremos durante todo el desarrollo del *Tratado*, una filosofía que pretende, mediante la aplicación del método experimental newtoniano, establecer una nueva ciencia, la *ciencia del hombre*, que a su vez, pretende ser el fundamento de todas las ciencias.

Ahora, si bien Hume en su *Tratado* aborda diversos aspectos de la *naturaleza humana*, nosotros nos centraremos en el aspecto del entendimiento, el cual, está expuesto en el Libro I del *Tratado*.

Los objetivos que Hume traza para su *Tratado* en general y los que traza para el libro I se relacionan directamente con el punto central del este ensayo, a saber, la postura humeana respecto al concepto de *identidad personal*. Hacia el final del libro I del *Tratado*, se rechazará esta noción considerándola como una *ininteligible ficción*; una idea carente de referente empírico, esto es, fuera de los límites del entendimiento y, por tanto, fuera de la *naturaleza humana*.

A continuación, abordaré el tema de la *teoría de las ideas*, que constituye la base de la reflexión humeana en torno a la *naturaleza humana*. La *teoría* es un *principio explicativo* alternativo al de la metafísica. Consiste en un marco descriptivo del entendimiento humano, con el cual, Hume pretende poder rastrear el origen de cualquier idea y establecer la forma en que las ideas se asocian en la mente. Finalmente, la *teoría de las ideas* busca responder las preguntas “cómo conocemos” y “hasta dónde podemos conocer”.

Capítulo II

La Teoría de las ideas

Como hemos dicho antes, para Hume, el desentrañar los “misterios” sobre el funcionamiento del entendimiento, constituye el fundamento de lo que es la *ciencia del hombre*.

Así, los contenidos mentales; su origen, funcionamiento, su manera de interrelacionarse, serán el único cimiento sobre el que puede sostenerse la teoría del entendimiento, a la que podemos llamar más propiamente *teoría de las ideas*.

El antecedente más claro de la teoría que postula Hume se encuentra en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, con quien parece concordar en al menos un punto esencial, a saber, que las ideas provienen de la experiencia. El asunto del origen de las ideas es fundamental tanto para la teoría de Locke como para la de Hume, si bien hay otros tópicos en los que han de coincidir, parece que este es incuestionable.

Podríamos decir que, de manera general, la *teoría de las ideas* es un mapa descriptivo y clasificatorio acerca de los contenidos y las facultades mentales del hombre, con diversas especificaciones del funcionamiento de la mente. La teoría se toma como punto de partida hacia cualquier otra investigación que tuviera que ver con la *ciencia del hombre*.

En el caso de Hume, tal y como menciona Barry Stroud, la *teoría de las ideas*: *representa lo que para él era incuestionablemente verdadero acerca de la mente humana*¹⁰.

¹⁰ Ibid., p. 33

2.1 Impresiones e ideas

La exposición humeana de la *teoría de las ideas* se desarrolla a través de divisiones y subdivisiones que pretenden ir definiendo los contenidos mentales así como su forma de interrelacionarse. La primera división, consiste en separar los contenidos mentales o percepciones de la mente en dos tipos: *impresiones e ideas*.

Tanto las impresiones como las ideas se definen como lo que la mente experimenta o como lo que la mente percibe; pero se distinguen entre sí por la *fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia*.¹¹. Las impresiones serían las percepciones que tienen mayor fuerza y las ideas las que menor:

A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal y como hacen su primera aparición en el alma¹². Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos [...] No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción.¹³

Aunque la distinción entre los dos tipos de percepciones podría no ser del todo clara, podríamos decir que las impresiones refieren a una experiencia directa, mientras las ideas son un producto de una experiencia indirecta o secundaria de las propias impresiones. A fin de cuentas es una distinción entre el sentir y el pensar.¹⁴ Me parece que esta división responde a una exigencia empírica de la teoría. Sólo estableciendo un límite claro entre sentir y pensar Hume podrá afirmar que no puede haber pensamiento sin sentimiento, tesis que es imprescindible para el empirismo que está sosteniendo.

¹¹ Hume, David, *Op. cit.*, I, I, I

¹² Cabe aquí subrayar la equiparación que hace Hume entre mente y alma. De inicio *alma* parece ser un concepto abstracto y metafísico, aunque la intención pudiera ser precisamente el quitar de en medio cualquier distinción de tipo no empírico entre los dos conceptos.

¹³ Hume, David, *Op. cit.*, I, I, I

¹⁴ *Ibidem*

Esto es, la división permite establecer que no puede existir una idea que no tenga un referente sensorial (empírico). La división responde a la oposición de Hume al *innatismo*¹⁵.

Ahora, sumada a esta primera división, se añade otra que consiste en clasificar las percepciones según su simplicidad o complejidad.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta [...] Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden dividirse en partes.¹⁶

La distinción entre ideas simples y complejas es esencial. En primer lugar, la distinción, es imprescindible para establecer el *primer principio de la naturaleza humana*; y ello es importante para el filósofo escocés en tanto que pretende obtener de su investigación *principios generales o universales* que le permitan fundamentar su *ciencia del hombre*. En segundo lugar, la distinción es importante porque el concepto de *identidad* (ya sea personal o general) refiere a una idea compleja y nace de la comparación entre ideas simples. Así, el análisis que se hará hacia el final del *Tratado sobre la identidad personal*, como expondremos en el capítulo IV de este ensayo, estará íntimamente relacionada con tal tópico.

Hume no propondrá más definiciones respecto a las impresiones e ideas, pensando que están suficientemente ordenados los objetos con los que está trabajando, partiendo así al análisis de sus cualidades y de las relaciones que mantienen entre ellos.

¹⁵ Descartes, entre otros racionalistas, pensaba que en la mente existían ideas que eran previas a toda experiencia, la idea de dios es un ejemplo de ello, a esta postura se le ha conocido como innatismo. Como buen empirista David Hume negará la existencia de ideas que precedan la experiencia, esta es otra coincidencia que el filósofo escocés tiene con John Locke. Sin duda una de las disputas más importantes entre el racionalismo y el empirismo de los siglos XVII y XVIII es ésta del *innatismo*.

¹⁶ Hume, David, *Op. Cit.*, I, I, I.

2.2 Las percepciones dobles

La conexión entre ideas e impresiones sólo ha sido mencionada superficialmente, cuando el escocés afirma que las ideas son *imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos*, sin embargo, el tema parece llamarle seriamente la atención. Analizar y describir la forma en la que dicha relación o conexión sucede, parece ser uno de sus objetivos.

Advierte en primera instancia una semejanza considerable entre las impresiones y las ideas, a esto agrega que parece que unas son copia de las otras y que existe correspondencia entre ellas.

Dice Hume:

Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido [...] Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable [...]¹⁷

Sin embargo, aunque Hume admite semejanza y correspondencia entre impresiones e ideas también advierte la necesidad de limitar una generalización alrededor de tal interrelación.

Así, considerando la distinción entre ideas simples y complejas, realiza un examen entre ideas e impresiones complejas encontrándose con que la regla de correspondencia y semejanza no se sigue del todo en estos casos; podemos tener ideas complejas que jamás hayan tenido algún referente (impresión precedente) y, por otro lado también es posible tener impresiones complejas que no pueden ser copiadas de manera exacta.

Dice Hume:

Puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. yo he visto París, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?¹⁸

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

Siguiendo su análisis, Hume encuentra que en el caso de las impresiones e ideas simples, su teoría se cumple a la perfección; hay una exacta correspondencia (uno a uno) y semejanza entre las impresiones y las ideas cuando éstas son *simples*.

[...] toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza.¹⁹

Este asunto es fundamental, en tanto que constituye el descubrimiento de un principio general. De hecho, Hume afirma haber encontrado en ello el *primer principio de la ciencia de la naturaleza humana*.

Ahora, aunque para la *teoría de las ideas* parece perfectamente clara la imposibilidad de una discordancia entre una idea simple con una impresión simple y viceversa, no deja de ser cuestionable.

Incluso, en el *Tratado* se expone un contraejemplo a la teoría. En él, se nos presenta un individuo que ha disfrutado de vista durante toda su vida y conoce todos los matices del color azul, menos uno que jamás ha experimentado, ante esto, concluye Hume, que si se le mostrara un “panel” con todos los matices del azul agrupados progresivamente (del más oscuro al más claro) menos el que no conoce, se daría cuenta de que existe un lugar donde la distancia entre los grados de colores es mayor al que existe en todos los demás y, ciertamente podría hacerse la idea de dicho color, lográndose entonces una idea simple sin impresión precedente. Aunque este ejemplo es una excepción clara a la regla de correspondencia y semejanza entre impresiones e ideas simples, el filósofo escocés lo deja de lado tomándolo como un asunto demasiado particular como para afectar el *primer principio*.

¹⁹ *Ibidem*

Si bien la actitud de *Le Bon David*²⁰ al respecto pudiera parecer extraña y criticable, también parece que no es una actitud arbitraria, más bien es una actitud congruente; Hume admite excepciones a la regla, tomando el *principio*, más como algo probable que como algo certero e indudable. Quizá esto se explica si recordamos que el *empirismo británico*, del cual Hume es parte, suele sustituir la búsqueda de certeza, propia del *racionalismo*, por la de probabilidad. Particularmente, Hume muestra en esta actitud un compromiso real con el “anti-dogmatismo” que se propuso desde la introducción de su *Tratado*. En todo caso, parece que Hume asume que su teoría no es absoluta y que es perfectible.

Así, con la excepción que confirma la regla, Hume establece como *primer principio de la ciencia de la naturaleza humana*:

[...] que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.²¹

Se agrega a este principio el hecho de que las impresiones siempre preceden a las ideas, completándose con ello el *primer principio*.

A) *El carácter asociativo de la mente*

Como hemos dicho antes, Hume buscaba explicar la forma en la que la mente humana funciona. Así, las interrelaciones entre los objetos de la mente (impresiones e ideas) será un tópico fundamental en la *teoría de las ideas*. Durante el desarrollo de la *teoría de las ideas*, está aproximándose poco a poco a la idea de que existe una fuerte relación entre los contenidos mentales, dando cada vez más fuerza a la idea de un *tren continuo de impresiones e ideas*²².

²⁰ Sobrenombre con el que Hume era conocido para algunos de sus colegas franceses.

²¹ Hume, David, *Op. Cit.*, I, I, I.

²² Es importante no perder de vista este asunto, pues en él, fundamentará Hume parte de su teoría sobre la *identidad personal*.

Una vez que Hume establece su *primer principio*, también ha establecido la relación básica entre impresión e idea. La relación establecida es claramente temporal; las impresiones preceden a las ideas en la mente, las ideas son una copia débil de impresiones previas. A esta relación Hume le añadirá otras características que configurarán la relación entre impresiones e ideas como asociativa.

Ahora, esta relación temporal guía a Hume hacia otra clasificación; las impresiones e ideas, pueden agruparse en dos clases: sensación y reflexión. Las impresiones e ideas de sensación son referente de nuestra “experiencia directa”, mientras las impresiones e ideas de reflexión, son producto de las primeras y aluden a lo que podríamos llamar “experiencia interna”.

Dice Hume:

...una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos (impresión de sensación), y hace que percibamos calor, frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella derivan.²³

Tenemos pues una relación constante entre impresiones e ideas, en la que unas siguen a otras. Cabría también señalar, que el enlace o la sucesión entre ideas e impresiones, no termina con las impresiones de reflexión, sino que, además, las impresiones de reflexión, son copiadas mediante las facultades de la memoria y la imaginación convirtiéndose posteriormente en ideas, que a su vez, podrían provocar otras impresiones e ideas.

Será importante no perder de vista este carácter asociativo que da Hume a la mente, ese “tren” de impresiones e ideas sucesivas que se describe, le servirá para explicar posteriormente el asunto de la identidad personal.

²³ Hume, David, *Op. Cit.*, I, I, II

2.3 Las ideas de la imaginación y la memoria

Para Hume es también importante explicar cómo es que las ideas permanecen y reaparecen en la mente, para ello utilizará una nueva división: ideas de la memoria e ideas de la imaginación. Las primeras, son aquellas que reaparecen en la mente conservando un alto grado de la “vivacidad” y orden de su primera aparición y las segundas, en cambio, reaparecen sin la fuerza y orden primario.

Dice Hume:

Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vívidas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda.²⁴

Para Hume en última instancia, cualquier idea (ya sea ésta de la imaginación o sea de la memoria) está precedida por alguna impresión, es decir, no nace “de la nada”. Ahora, Hume ya nos señaló que la primera diferencia entre estos dos tipos de ideas se explica por la relación entre la aparición primaria de la idea y su reaparición, a esto, debe agregársele que la imaginación, al hacer reaparecer una idea, posee libertad de conjugarla y combinarla.

Las fábulas y narraciones (dónde la naturaleza se encuentra absolutamente alterada) son para el filósofo escocés prueba irrefutable de esa *libertad de la imaginación*. Estas características de la imaginación, implican un reto; explicar desde el empirismo cómo es que funciona la *libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*.²⁵

En tanto el objetivo del *Tratado* es “construir” una *ciencia del hombre*, es importante explicar cómo funciona la facultad de la imaginación, de lo contrario, tenemos una facultad mental que opera de forma arbitraria y por tanto una comprensión incompleta de la *naturaleza del entendimiento humano*.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

A) *La conexión y asociación de ideas (en la imaginación)*

Es cierto, dice Hume, que la imaginación une y separa ideas simples a su antojo, sin embargo, existen principios de unión que permiten explicar las operaciones que la mente realiza mediante esta facultad.

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unirlas; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas – como suelen hacerlo- si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleve naturalmente a otra.²⁶

Es preciso aclarar que este *principio de unión*, no refiere a una conexión inseparable, sino más bien a una *fuerza suave que normalmente prevalece*. Dicha *fuerza* está guiada por las relaciones de SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA-EFECTO, las cuales Hume denomina *principios de asociación natural*, mientras que también establece esto como el *Segundo principio de la ciencia de la naturaleza humana*.

De tales principios el filósofo de Edimburgo expone lo siguiente:

Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra semejante [...] Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan contiguos unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento [...] En cuanto a la conexión realizada mediante la relación de causa y efecto [...] Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una relación más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra [...]²⁷

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*

Para Hume es incontrovertible el hecho de que estas relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad, producen asociaciones entre ideas en la imaginación y que, explican la forma en que nuestra mente funciona cuando sus objetos carecen de fuerza y vivacidad.

Más aún, los *principios de asociación* evidencian una semejanza entre el mundo natural y el mental.

Hay aquí [en los principios de asociación] 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 son visibles en todas partes, aunque en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a cualidades *originarias* de la naturaleza humana.²⁸

Esto es digno de resaltarse como uno de los pasajes del libro I del *Tratado* dónde se observa con mayor claridad, la influencia de Newton sobre la filosofía humeana; pues ¡¿Qué es esa especie de ATRACCIÓN, sino la ley de la gravitación universal newtoniana?!

Ahora, en el último pasaje citado también podemos observar cómo Hume ha encontrado uno de los "límites del entendimiento"; explicar el origen de los *principios de asociación*, implicaría explicar *cualidades originarias de la naturaleza humana*, lo cual supera los límites de la experiencia y por tanto del entendimiento.

Así, el *segundo principio* se configura como un presupuesto teórico; explicar su origen supondría negar lo que se había advertido desde la introducción al *Tratado*, en el sentido de que cualquier explicación de los *últimos principios de la naturaleza* no podría ser tomada sino por una mera especulación carente de relevancia científica.

²⁸ *Ibidem*

Intentando “encuadrar” la valía de este *límite del entendimiento* para la filosofía

Hume afirma:

Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez que haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. *Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas.*²⁹

Quizás ésta es una de las secciones que en la primera parte del *Tratado* describen con mayor claridad el objetivo y el método humeano al hacer su *ciencia de la naturaleza humana*. Se trata de una ciencia experimental: **ciencia** en tanto que se construye a través de máximas generales; **experimental**, en tanto que todo aquello que se tome como *principio* debe estar limitado y guiado por la propia *empiria*.

En esta tónica hay que resaltar el carácter "anti-dogmático" de la teoría humeana, pues si bien se establecen máximas generales, nunca se pretende que ellas funcionen como "verdades absolutas", más bien, funcionan como principios que sólo son probables y, por tanto, están sujetos a fallas.

Fiel a la premisa de que una investigación es más enriquecedora mientras ésta se fije más en los efectos que en las causas, Hume, en las secciones siguientes, encausará su investigación hacia los efectos que los *principios de asociación* tienen sobre las ideas complejas. Aquí, el filósofo escocés, divide a las ideas complejas en *relaciones, modos* y *sustancias* proponiendo un análisis breve de ellas.

²⁹Ibíd., I, I, IV. El subrayado es mío

2.4 Las relaciones filosóficas

Hume señala que por lo regular, la palabra relación se utiliza en dos sentidos francamente distintos. El primero designa la *cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra*³⁰. El segundo es una extensión del primero, al cual podríamos llamar relación filosófica. Ésta relación designa, *la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas*³¹; los filósofos aplican relaciones, que en el uso corriente no se considerarían propiamente relaciones, tal es el caso de la distancia.

Dice Hume:

[...] los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella **comparando objetos**; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación*: como si distancia y relación fueran incompatibles.³²

Las posibilidades de relación filosófica se agrupan en siete: Semejanza, Identidad, relación Espacio-Tiempo, Cantidad, Cualidad, Contrariedad y Causalidad.

Dichas relaciones, como lo menciona Hume mismo, están basadas en la de Semejanza: *ninguna relación, del tipo que sea, puede subsistir sin algún grado de semejanza*³³.

Hume no ahondará demasiado las particularidades de cada relación. El desglose de las formas en que se dan estas relaciones entre ideas constituirá gran parte de lo que se exponga en el libro I (*Del Entendimiento*) del *Tratado*.

³⁰ Ibid., I, I, V

³¹ Ibídem

³² Ibídem

³³ Ibídem

Para nuestro estudio es pertinente tener en cuenta la distinción humeana entre *relación natural* y *relación filosófica*. Estos dos tipos de relación jugarán un papel importante en el desarrollo del argumento sobre la *identidad personal* que es el tema central de este trabajo. La *relación natural* más adelante se mostrará como la causa de la idea de *identidad personal*, mientras la *relación filosófica* es la operación de la mente que hace posible que se piense en cualquier tipo de *identidad*.

2.5 La idea de sustancia

Consideramos que es fundamental el desarrollo de esta parte de la *teoría de las ideas* para el presente trabajo, porque la postura humeana con respecto a la idea de *sustancia* es muy similar a la que tomará con respecto a la idea de *identidad personal*, pues toma a las dos como construcciones ficticias de la mente humana y finalmente como construcciones filosóficas sin fundamento.

Según el razonamiento de Hume, la idea de *sustancia* tiene un origen obscuro que carece de referente empírico y considera imposible revertir tal situación. Por ello, afirma lo siguiente:

Me gustaría preguntar a los filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto ¿por cuál de ellos, y de qué modo?³⁴

La postura de Hume respecto a la idea de sustancia es tajante; esta idea no es más que una ficción ininteligible que pretende ser un principio explicativo de asuntos tales como la *identidad* y el *alma* entre otras cosas. Lo único que se logra al apelar a ideas como esta, dice el filósofo escocés, es la obscuridad en la filosofía.

³⁴ *Ibíd.*, I, I, VI

Sin embargo, Hume no cierra el camino de la discusión e intenta rastrear el origen de esta idea. Esto marca definitivamente la filosofía humeana por lo menos en lo que atañe a la *naturaleza del entendimiento*. A partir de este momento, será fundamental, siempre rastrear el origen de las ideas de la mente humana sin importar el juicio que se pueda hacer sobre ellas; no importa si la idea está basada en una ficción o no, lo importante es que, a través del método experimental, podamos encontrar el origen de tal idea.

En cuanto a la idea de *sustancia* la explicación de su origen es la siguiente: es imposible que la *sustancia* refiera a una impresión de sensación como lo podrían ser un color, un sabor, etc., pues éstas refieren a cualidades particulares de un objeto, más no a la *esencia* del objeto, que es a lo que pretende designar la idea de *sustancia*. Así, tampoco podría referirse a una impresión de reflexión, pues ellas se reducen a nuestras pasiones y emociones, lo cual, tampoco parece representar la *sustancia*.

Pareciera entonces un callejón sin salida en el cual se debe encasillar a la idea de *sustancia*, sin embargo, Hume da una explicación del origen de esta idea, cumpliendo el objetivo que se había puesto desde el principio, a saber, explicar la naturaleza de las ideas que empleamos.

La idea de sustancia, [...] 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.³⁵

³⁵Ibídem

Según Hume, el problema con la idea de *sustancia*, es que ella supone una invariabilidad y constancia en los objetos a lo largo de tiempo y sus cualidades particulares son referidas a un *algo* desconocido en lo que se supone inhiere.

Ahora, si quisiéramos enunciar una idea de *sustancia* sin ese *algo* desconocido, podríamos apelar a los principios de contigüidad y causalidad, para así, establecer una estrecha e inseparable unión entre las cualidades particulares de los objetos consiguiendo con ello la constancia e invariabilidad temporal propia del concepto de *sustancia*.

El problema, afirma el autor del *Tratado*, es que la experiencia nos muestra que la mente, cuando descubre una cualidad nueva en un objeto, la adhiere a su colección de cualidades particulares ampliando así nuestra idea de *sustancia* y rompiendo la constancia e invariabilidad temporal supuesta en tal concepto. Esto demostraría que la idea de *sustancia* es una ficción; el origen de la idea muestra una relación (filosófica) ficticia. La invariabilidad y constancia en el tiempo que supone la idea de *sustancia* para un objeto (ya sea animado o inanimado) es falsa. Las cualidades particulares que hacen que un objeto (y su idea) sea *ese* objeto, y *no otro*, no son permanentes, esto implica que la idea de *sustancia* mantiene contradicciones internas.

Es importante, para el análisis posterior de la idea de *identidad personal*, señalar el papel que juegan las relaciones de causalidad y contigüidad, en cuanto que éstas serían las que construyen la idea de *sustancia*, pues serán esas mismas, las que Hume considere como arquitectas de la *ficción* de la idea de *identidad personal*, que es el tema principal de este ensayo.

Conclusiones

Me parece pertinente, antes de dejar de lado la *teoría de la ideas*, hacer algunas reflexiones generales.

En primer lugar, es importante subrayar el papel que juega esta teoría para los objetivos de Hume al realizar su *Tratado*. En la *teoría de las ideas* se encuentran los dos primeros *principios de la ciencia de la naturaleza humana*

En segundo lugar, hay que subrayar que estos principios son descubiertos a través del *método experimental de razonamiento* y son la base explicativa sobre el funcionamiento del entendimiento humano. En resumen, el filósofo escocés, ha cumplido su objetivo; usando el método experimental, nos ha expuesto *principios generales* para la filosofía moral.

En tercer lugar, es importante destacar lo que puede lograr Hume con su *teoría*. Esto es muy claro en el apartado sobre la idea de *sustancia*; los *principios generales* de la *teoría* permiten rastrear el origen de las ideas de nuestra mente sin importar si éstas son ficticias o no. Finalmente, la *teoría de las ideas*, funciona como una descripción del *entendimiento humano*. Es importante no perder de vista esto, ya que, si la teoría funciona bien, debiera poder explicar el origen de cualquier idea del entendimiento, incluso la de *identidad personal*.

En cuarto y último lugar, habría que rescatar la consistencia que Hume mantiene en cada uno de sus apartados, pues como pocos filósofos, jamás es contradictorio con su propia teoría; promete no imponer sus especulaciones y lo cumple, nuestro filósofo, hace experimentos y desarrolla sus resultados.

En el capítulo siguiente nos detendremos en el análisis humeano de las *ideas abstractas*. Éste constituye una exposición detallada de las relaciones entre ideas y la “construcción” de ideas complejas. Dicho capítulo es importante por dejar en claro el método de análisis humeano. También es importante porque la idea de *sustancia* es una idea *abstracta*, esto implica que las críticas a las *ideas abstractas* atañen también a la de *sustancia* y esto, indirectamente atañe también a la crítica humeana de la *identidad personal*.

Capítulo III

Las ideas abstractas

3.1 Las ideas abstractas y el problema de los universales

La discusión sobre las ideas abstractas, refiere a un problema clásico en la filosofía occidental, el llamado “problema de los universales”, dicho problema puede rastrearse desde Platón, pasando por la Edad Media e incluso en la filosofía del s. XX. Si bien, la cuestión puede ser abordada desde muy diversos planos, en este caso me remitiré a los dos que nos competen en mayor medida, a saber, el ontológico y el psicológico-epistemológico. De manera muy general, podríamos decir que en el ontológico se busca resolver si puede postularse o no la existencia de entidades *abstractas*, independientes a los individuos particulares del mundo fenoménico. De la misma forma, podríamos decir que en el psicológico-epistemológico, se pretende encontrar una respuesta a la pregunta: cómo es que la mente humana es capaz de adquirir conocimiento de ideas generales o universales, mientras también se discute si éstas ideas son *ideas abstractas* (ideas sin cualidades particulares) o son ideas de otro tipo.

En este capítulo, buscaré establecer un panorama general de la polémica que se suscitó, entre John Locke, George Berkeley y David Hume en torno al problema de los universales y las ideas abstractas, en el seno del empirismo británico.

La polémica remite directamente al *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el que John Locke postuló una teoría sobre las *ideas abstractas* para explicar cómo es que la mente adquiere ideas generales. Esta teoría provocará una severa crítica por parte de Berkeley y, a la postre, otra propuesta a cargo de Hume, que aún siguiendo la del filósofo irlandés, tendrá sus propios pormenores.

Incluyo esta polémica, con la intención de entender más a fondo la crítica de Hume al concepto de *identidad personal*. Creo que es fundamental, para hacerle mayor justicia al filósofo escocés, entender que la crítica que hace a la idea de *identidad personal* no es una cuestión aislada, sino parte de una serie de ataques a la metafísica y al racionalismo formulados a lo largo del *Tratado*. Así, debemos incluir su propuesta sobre las *ideas abstractas*, como parte de esos ataques.

Ahora bien, la relación que tiene la postura de Hume respecto a las *ideas abstractas* y la *identidad personal*, remite a su *teoría de las ideas*. Esto es claro si recordamos que el origen de cualquier contenido mental, tendrá que poder explicarse desde dicha teoría, lo cual, supone atenerse a las impresiones de sensación y a las impresiones de reflexión (experiencia de las operaciones de la mente), que son la fuente de todas las ideas.

Como veremos más adelante, tanto las *ideas abstractas* como la idea de *identidad personal* se explican desde la *teoría de las ideas* como ficciones. Incluso son parte de una misma discusión, pues la *identidad personal*, en todo caso, es una ficción porque supone la posibilidad de formar *ideas abstractas* como la de *sustancia*.

Así, trataré en las siguientes páginas la concepciones de Locke, Berkeley y Hume en torno a las ideas abstractas, tanto como las interconexiones entre las posturas de los tres filósofos, con la intención de entender mejor la crítica de Hume a las *ideas abstractas*.

3.2 Las ideas abstractas en John Locke

Posiblemente, el apartado que John Locke dedica al tema de las ideas abstractas en su *Ensayo*, sea uno de los más polémicos (por lo menos para el Empirismo Británico), quizá enmarcado en la disputa desde una de las tesis iniciales, en la cual, se establece que las ideas generales son *ideas abstractas*.

Justo en torno a este punto se suscitará la polémica. Si bien tanto Berkeley como Hume aceptarán la existencia de las ideas generales, para ninguno de los dos es posible que éstas se formen a través de un proceso de abstracción.

El punto central de esta discusión se ciñe a la respuesta que Locke da a la siguiente cuestión:

... puesto que todas las cosas que existen sólo son particulares ¿Cómo es que encontramos esas naturalezas generales que se supone están significadas por esos términos (palabras generales)?³⁶

El filósofo inglés propondrá resolver esta cuestión, intentando demostrar, por un lado que las ideas generales son abstractas y, por otro, que ellas se infieren de existencias particulares, insistiendo en que **lo universal y lo general**, son invenciones del entendimiento y que no pertenecen a la existencia real de las cosas³⁷.

Situando la discusión en un plano lingüístico, la tesis de John Locke, planteará como algo fundamental, la capacidad que tiene el hombre de “construir” términos generales, Locke llama a esto *facultad de abstracción* y la establece como el factor de distinción más importante entre las bestias y los seres humanos.

Las bestias no abstraen. Si cabe alguna duda acerca de si, hasta cierto punto, las bestias pueden componer y de ese modo ampliar sus ideas, en esto, me parece, puedo ser positivo: que carecen completamente del poder de abstracción, y que la posesión de ideas generales es lo que marca una distinción completa entre el hombre y los brutos, y que es una excelencia que en modo alguno alcanzan las facultades de los animales.³⁸

³⁶Ibíd., III, III, 6

³⁷La postura de Locke se suele denominar como “nominalista”, en ella se rechaza la postura de la metafísica tradicional, en la que se pretende que las ideas generales corresponden a la “esencia” de las cosas. Según la postura de Locke, lo único que conocemos es la “esencia nominal” de las cosas; la esencia que le otorgamos a las cosas refiere únicamente al concepto empírico que construimos de ellas, el cual, se designa a través de un “nombre”.

³⁸Ibíd., II, XI, 10

A) Las palabras generales y las ideas generales abstractas

Como dijimos líneas arriba, la tesis de Locke en torno a las ideas generales abstractas, estará enmarcada dentro de un plano lingüístico. El análisis que corresponde a dichas ideas se desprenderá de la descripción de lo que él llama “términos generales”.

Establecerá de entrada, que la existencia de dichos términos es innegable y que remite a una necesidad humana, según la cual, sería imposible que cada una de las cosas o ideas particulares tuviera un término propio o particular.

Dice Locke:

Es imposible que cada cosa particular pueda tener un nombre peculiar distinto. Porque como la significación y el uso de las palabras dependen de aquella conexión que la mente establece con sus ideas y los sonidos que emplea como signos de ellas, es necesario que, al aplicar los nombres de las cosas, la mente tenga ideas distintas de las cosas, y que también retenga el nombre particular que a cada una de ellas pertenece, con su peculiar apropiación a esa idea. Pero está más allá del poder humano forjar y retener ideas distintas de todas las cosas particulares que se nos ofrecen: cada ave, cada bestia que el hombre ve; cada árbol, cada planta que hiera sus sentidos, no podrán encontrar cabida en el más prodigioso de los entendimientos.³⁹

Por otro lado, señala que aún siendo posible adherir un nombre particular a cada cosa en particular, esto sería inútil, pues **evitaría la comunicación:**

Si fuera posible [que cada cosa particular tuviera un nombre], sería, sin embargo, inútil, porque no serviría al fin principal del lenguaje. En vano los hombres amontonarían nombres de las cosas particulares, que en nada les servirían para comunicar sus pensamientos. Los hombres aprenden nombres, y los emplean en conversación con otros hombres, sólo para ser entendidos, lo cual únicamente se logra cuando, por costumbre o por consenso, el sonido que produzco por medio de los órganos del habla provoca en la mente de quien lo escucha la idea a la cual lo aplico en la mía cuando lo pronuncio.⁴⁰

Y aún más, para Locke ello carecería de utilidad pues entorpecería el **avance del conocimiento:**

³⁹ *Ibíd.*, III, III, 2

⁴⁰ *Ibíd.*, III, III, 3

Pero concediendo que eso [que cada cosa en particular tenga un nombre] fuera factible (lo que me parece que no), todavía conviene advertir que un nombre distinto para cada cosa particular no sería de gran utilidad para el progreso del conocimiento, el cual, aunque fundado en las cosas particulares, se amplía por concepciones de orden general, a las cuales las cosas ya reducidas a clases bajo nombres genéricos, quedan propiamente sujetas.⁴¹

Locke nos sitúa en un panorama en el que, el uso de términos generales, remite a una necesidad humana tanto comunicativa, como epistémica. Es fundamental tener claras las intenciones de Locke con respecto a las ideas abstractas, ya que, será uno de los temas en los que será más cuestionado por George Berkeley.

Ahora, no podemos olvidar que para Locke, uno de los objetivos primordiales al configurar su *Ensayo sobre el entendimiento humano* era establecer el origen de los contenidos mentales, por lo cual, la cuestión general sobre las ideas abstractas, que en este caso refiere a los nombres generales, tendría que resolverse estableciendo la forma en la que nuestra mente produce ideas abstractas y términos generales.

El problema es que tanto Locke como Berkeley y, a su vez, Hume establecerán que todo aquello que posee la mente, debe tener su origen en la experiencia, no podemos tener idea alguna que no provenga de ahí. Así, en principio, todo aquello de lo que tenemos una idea debe tener una naturaleza particular, pues en la experiencia es imposible encontrarse con una naturaleza de orden general.

Así, se impone la siguiente pregunta ¿Cómo es posible construir términos generales que refieren a naturalezas generales, siendo que todo lo que existe es particular? A lo que Locke responde: **Todo es particular en este mundo**, sin embargo...

... las palabras se convierten en generales al hacerse de ellas signos de ideas generales, y las ideas se convierten en generales cuando se les suprimen circunstancias de tiempo y de lugar y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas a tal o cual existencia particular.⁴²

⁴¹ *Ibíd.*, III, III, 4

⁴² Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento Humano*, III, III, 6

Para Locke, el origen de los términos generales se encuentra en la capacidad de agrupar individuos evidentemente distintos en una palabra o **signo** general, a través de la identificación de los factores comunes de tales individuos, lo que presupone la **abstracción** de las cualidades particulares de cada individuo. De esta forma, las ideas particulares como la de *Pablo*, la de *Pedro* y la de *Juan*, pueden convertirse en la idea abstracta de *hombre*, la cual será significada por la palabra ‘hombre’, al quitarle a cada una de las ideas individuales sus características particulares y al reconocer los factores comunes que hacen que las tres puedan pertenecer a una misma clase de cosas.

Quizá una explicación más convincente y clara del origen y la formación de las ideas abstractas sea la siguiente:

De las ideas complejas significadas por los nombres *hombre* y *caballo*, si se dejan afuera tan sólo aquellas particularidades en que difieren, y se retienen únicamente aquellas en que convienen, y con ellas se forma una nueva y distinta idea compleja y se le da el nombre de *animal*, tenemos un término aún más general que encierra, con el hombre, a varias otras criaturas. Déjese afuera de la idea de *animal* los sentidos y el movimiento espontáneo, y la idea compleja remanente, formada por las ideas simples de cuerpo, vida y alimento, se convierte en una idea más general que cae bajo el término más comprensivo *viviente*. Y, para no insistir más sobre este particular, de suyo tan evidente, es por el mismo camino por donde la mente procede a las ideas de *cuerpo*, de *substancia* y, por último, hacia las de *ser*, *cosa*, y otros tales términos universales que significan todas nuestras ideas...⁴³

La teoría de Locke muestra una respuesta satisfactoria en cuanto al reto que constituía para el empirismo plantear términos generales e ideas abstractas sin sobrepasar los límites de la propia experiencia. Sin embargo, es imposible olvidar que la discusión sobre las ideas abstractas y los términos generales, remite al llamado ‘problema de los universales’. Así, en los siguientes párrafos expondremos los argumentos centrales respecto al tema.

⁴³ *Ensayo*, III, III, 9

B) *El problema de los universales*

Como dijimos en la introducción a este capítulo, podemos situar el ‘problema de los universales’ en dos planos, el ontológico y el epistemológico. Locke hará frente a los dos.

En el primer plano, habría que responder si el conocimiento de lo general remite a entidades generales que sostienen a los particulares.

En el segundo plano, la cuestión que hay que resolver es cómo llega el entendimiento a la *construcción* de lo universal. Esto de cierta forma quedó desarrollado en la exposición anterior.

En ningún momento, Locke pretenderá sostener entidades independientes de los individuos e incluso insistirá una y otra vez en que lo universal y lo general no tienen conexión con la existencia real de las cosas.

Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento. Para volver a las palabras generales, es llano, en vista de lo que se ha dicho, que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan sólo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas.⁴⁴

En este punto Locke desarrollará su exposición más clara sobre las ideas abstractas y los términos generales, explicándolos como representantes de una clase de cosas.

Resulta, pues, que lo significado por las palabras generales es una clase de cosas; y cada una de esas palabras significa eso, en cuanto que son signo de una idea abstracta que tenemos en la mente; y en la medida que las cosas existentes se conforman a esa idea, caen bajo aquel nombre, o, lo que es lo mismo, son de aquella clase.⁴⁵

He ahí, el punto donde se relaciona la teoría de las ideas abstractas y los términos generales con el ‘problema de los universales’; los términos generales nos proveen de un conocimiento universal en tanto que lo que se dice en ellos debe ser aplicable a una clase de cosas.

⁴⁴ *Ibíd.*, III, III, 11

⁴⁵ *Ibíd.*, III, III, 12

Es necesario insistir en que Locke, no pretende que las ideas abstractas correspondan a la *esencia* de las cosas. La universalidad de las ideas abstractas y los términos generales está sujeta a los datos de la experiencia⁴⁶.

Según Locke, no hay razones para pensar que las ideas abstractas sean iguales en todos los individuos, pues eso supondría entidades generales independientes a los individuos particulares, en las cuales, estos últimos se sostienen, que es justo lo que niega. Congruente con su teoría, Locke postula que las ideas abstractas no se obtienen a través del conocimiento de las ‘cosas reales’.

... respecto a las substancias, donde las ideas abstractas de los hombres parecen haber sido tomadas de las cosas mismas, no siempre son iguales; no, ni aún en el caso de la especie que nos es más familiar, y con la cual tenemos el más íntimo conocimiento, ya que más de una vez se ha dudado si el feto de una mujer es *hombre*, hasta el grado de que se ha debatido si debería o no dársele alimento y bautizarlo, todo lo cual no podría ser si la idea abstracta o esencia a la que pertenece el nombre de hombre fuera obra de la naturaleza, y no fuera **la incierta y divergente colección de ideas simples que reúne el entendimiento**, y después, abstrayéndola, le otorga un nombre.⁴⁷

Así, para Locke, quedan resueltos tanto el problema ontológico como el epistémico. En cuanto a lo ontológico, simplemente se responde que no existen los universales como entidades, puesto que no hay tal cosa en la experiencia.⁴⁸

Por otro lado, si bien la respuesta para el problema epistémico ya había sido desarrollada por Locke, en este punto se refuerza, al establecer que la forma en la que adquirimos un conocimiento universal a través de ideas abstractas y términos generales refiere tan sólo a colecciones de ideas simples provenientes de la experiencia.

⁴⁶Aquí hacemos referencia a la distinción que establece en su *Ensayo* entre “esencias reales” y “esencias nominales”. Según Locke, aunque no hay entidades metafísicas que sostengan la esencia de los individuos, si hay una estructura atómica de las cosas, la cual aún no nos es perceptible, pero que constituye la “esencia real” de los individuales. Según el filósofo inglés, conforme avance la ciencia, podremos percibir y conocer la estructura atómica de las cosas y así será posible hablar de la esencia real de las cosas, en la cual se sostiene “lo universal” de los particulares.

⁴⁷ *Ibíd.*, III, III, 14. El subrayado es mío

⁴⁸Aunque Locke niegue la existencia de entidades generales que sostengan a las individuales, sostiene en otros apartados que conforme avance el conocimiento, cuando conozcamos la estructura atómica de los cuerpos, entonces seremos capaces de conocer la esencia real de las cosas. Véase *Ensayo*, IV, VI, 10

Locke cierra el pasaje sobre las ideas abstractas y los términos generales refiriéndose una vez más a una de sus motivaciones primordiales en la descripción de dichas ideas y términos, a saber, su utilidad en el campo del conocimiento y la comunicación.

...los hombres formando ideas abstractas, y fijándolas en sus mentes con nombres que les asignan, se capacitan de ese modo para considerar las cosas y para discurrir acerca de ellas como si estuvieran reunidas en manojos, para el más fácil y rápido progreso y comunicación de sus conocimientos, los cuales adelantarían con mucha lentitud si las palabras y los pensamientos estuvieran limitados sólo a lo particular.⁴⁹

3.3 George Berkeley vs. las ideas abstractas

Como dijimos párrafos atrás, la discusión sobre las ideas abstractas en el empirismo británico, remite a responder cómo es que somos capaces de elaborar ideas universales o ideas generales si todo aquello de lo que la experiencia nos provee es particular.

De hecho la disputa refiere esencialmente a la forma en la que podemos elaborar ideas generales. Cualquiera de los tres miembros del empirismo británico que estamos analizando, acepta sin ninguna dificultad la capacidad de la mente humana para ‘construir’ ideas generales, sin embargo cada uno postulará formas diferentes en las que éstas ideas se construyen y es, justo ahí, donde se encuentra el punto de discusión.

Líneas arriba, describimos brevemente lo que John Locke postulaba a este respecto, explicando cómo, según el filósofo inglés, las ideas generales se forman de manera abstracta. Las ideas generales son pues ideas abstractas; ideas que carecen de determinaciones espacio temporales y de características particulares. Las ideas abstractas son signos de muchas ideas particulares, ser una idea abstracta significa, según Locke, ser una idea que representa a todas las ideas de una misma clase.

⁴⁹ *Ibíd.*, III, III, 20

Por su lado, George Berkeley rechazará enérgicamente la teoría de Locke sobre el origen y la naturaleza de las ideas generales, culpando incluso a esta teoría y a todas las que pudieran tener similitud con ella de los errores más graves dentro del campo filosófico.

Desde la introducción a los *Principios del conocimiento humano* el filósofo irlandés dejará claro que su intención al criticar la teoría de las ideas abstractas de Locke es la de salvar a la filosofía de sus más crasos errores.

Pues bien, la causa de todo [el error] ha sido el suponer o dar como sentado el que la mente pueda elaborar *ideas abstractas* o nociones de las cosas.⁵⁰

Berkeley, expone la teoría de las ideas abstractas atribuyendo las siguientes tesis a sus defensores⁵¹:

1) Se sostiene que las cualidades de las cosas no pueden existir aisladamente, sino que se interfieren recíprocamente, reuniéndose en diferentes combinaciones.

2) Sin embargo, se cree que la mente tiene la capacidad de considerar cada cualidad por separado, abstrayendo todas las demás con las que se encuentra unida.

3) Lo anterior es un primer nivel de abstracción que por lo general es aceptado.

4) El primer nivel puede ser elevado si se encuentran factores comunes al observar objetos; si se toman en cuenta sólo las características comunes de los objetos, la mente es capaz de formar ideas aún más abstractas, tal sería el caso de la idea de color, extensión, movimiento e incluso de ideas más complejas como la de *hombre*.

Berkeley se mostrará escéptico con respecto a esta teoría por considerarla contraria al empirismo. Para Berkeley estos postulados trascienden los límites que nos impone la experiencia.

⁵⁰ Berkeley, George, *Principios del conocimiento humano*, *Introducción*, VI

⁵¹ *Ibíd.*, *Introducción*, VII-IX

A) *La crítica a John Locke*

Berkeley concede un primer nivel de abstracción, admitiendo que la mente es capaz de imaginar diversas cosas particulares percibidas y combinarlas o separarlas de distintas maneras, aunque declara no estar convencido de que eso sea abstraer.

Ciertamente, puedo separar una cosa de ella misma. Puedo, en efecto, dividir con el pensamiento, esto es, concebir por separado cosas que por el sentido no he percibido así. Me puedo imaginar, por ejemplo, el tronco de un cuerpo humano sin las extremidades; o concebir el olor de una rosa sin pensar siquiera en esta flor: no negaré que puedo abstraer hasta este punto, si es que eso se puede llamar *abstracción* con propiedad, limitándola a concebir aisladamente cosas que puedan existir o ser percibidas por separado.⁵²

Según esto, es posible pensar algunos objetos por separado. Sin embargo, Berkeley se muestra reticente a la posibilidad de que la idea de esos objetos carezca de cualidades particulares.

... puedo considerar en abstracto o separados del cuerpo, un ojo, una nariz, una mano. Pero sea cualquiera el ojo o mano que yo imagine, **siempre tendrán determinada forma y color** [...] También me es imposible formarme la idea abstracta del movimiento prescindiendo del cuerpo que se mueve, esto es, de un movimiento que no sea ni lento ni rápido, de trayectoria ni curvilínea ni rectilínea. Lo mismo digo de cualesquiera ideas abstractas.⁵³

Además de considerar posible abstraer cualidades particulares de objetos, sin las cuales es posible su existencia real, Berkeley cree posible formar ideas de cosas jamás vistas como la parte superior de un cuerpo humano unida a un cuerpo de caballo [*sic.*], sin embargo, niega que se puedan abstraer cualidades que no pueden existir aisladamente.

Para Berkeley, el absurdo de la teoría de las ideas abstractas de Locke, consiste en plantear la posibilidad de concebir, por ejemplo, un *hombre abstracto* (entendiendo abstracción como la facultad que permite considerar ideas sin cualidades particulares)

⁵² *Ibíd.*, *Primera parte*, V

⁵³ *Ibíd.*, *Introducción*, X. El subrayado es mío.

que represente a todos los hombres, es decir, uno sin color, estatura, complexión, pues dichas particularidades le son inherentes y no pueden existir por sí mismas, aunque bien puedan existir en muchos otros objetos. A fin de cuentas Berkeley se opone a la posibilidad de formar ideas o conceptos aislados.

Berkeley conspira en contra la teoría de Locke, considerándola como una propuesta contraria al empirismo que intenta trascender los límites de la experiencia para formar nociones abstractas.

B) Palabras-Ideas generales vs. Palabras- Ideas generales abstractas

Como hemos dicho antes, Locke pretende compaginar el empirismo con las facultades de abstracción que atribuye a la mente humana, postulando que las ideas generales abstractas se forman a través de ideas particulares. Dichas ideas, se forman en diferentes etapas:

1) Reconociendo semejanza entre varios objetos particulares, lo cual nos remite a la experiencia.

2) Suprimiendo las características particulares de las ideas de éstos objetos, lo cual remite a la facultad de abstracción.

3) Formando una *idea abstracta* que pueda corresponder a todos los objetos en cuestión, es decir, que represente los puntos comunes de dichos objetos.

4) Adhiriendo un *nombre*, para poder retener la nueva idea carente de particularidades.

Según esto, es imposible formar *ideas generales abstractas* sin la experiencia o sin objetos experimentados. Primero se presentan en la mente objetos particulares después, la mente, les quita sus particularidades y ayudada por el lenguaje conserva esta idea.

Desde mi perspectiva, este argumento mantiene a Locke dentro del empirismo, sin embargo Berkeley considera lo contrario arremetiendo contra él e intentando demostrar que la abstracción es una quimera y que no es necesaria en la obtención de ideas generales.

En los *Principios*, Berkeley admitirá que las palabras funcionan como signos, dándole la razón a Locke, sin embargo, también establecerá que las palabras adquieren un sentido general no por convertirse en signo de una idea abstracta sino por convertirse en signo de varias ideas particulares de la misma clase, cualquiera de las cuales puede indistintamente sugerirse a la mente mediante la palabra.

Más bien parece, sin embargo, que una palabra adquiere sentido general por convertirse en signo no de una idea general *abstracta*, sino de varias ideas particulares, cualquiera de las cuales puede indistintamente sugerir a la mente mediante la palabra.⁵⁴

Es decir, existe la posibilidad de formar ideas generales más no ideas generales abstractas. Para Berkeley una idea particular, pasa a ser general al representar o tomar el lugar de ideas particulares del mismo tipo:

... supóngase que un geómetra quiere demostrar el método para dividir una línea en dos partes iguales: traza con tinta negra una línea de una pulgada de longitud. Semejante trazo, que de suyo no es más que una línea particular, es sin embargo general en cuanto a lo que significa, pues él le toma para representar todas las líneas particulares, cualesquiera que sean; y así, lo que se demuestre de aquél, quedará demostrado de todos, o sea, de la línea en general.⁵⁵

Además, del mismo modo en el que esa línea particular pasa a ser general al establecerse como un signo de muchas otras líneas, también el nombre *línea*, se convierte general al hacerse un signo.

⁵⁴ *Ibíd.*, *Introducción*, XI

⁵⁵ *Ibíd.*, *Introducción*, XII

Y del mismo modo que esa línea particular se convierte en general al hacerse de ella un signo, así también el nombre *línea*, que tomado en absoluto es *particular*, al ser un signo se convierte en general. Y así como la primera debe su generalidad al hecho de ser signo, no de una línea general y abstracta sino de todas las rectas *particulares* que puedan existir, de la misma manera hay que pensar que el signo o palabra con que designamos el trazo hecho deriva su universalidad de la misma causa, es decir, de las numerosas *líneas* particulares que indistintamente puede designar.⁵⁶

Así, Berkeley reconoce, la relación entre el lenguaje y las ideas generales. Sin embargo, también piensa que existe un abuso en el uso de éste y que ello es el origen de la teoría de las ideas abstractas. Esto nos lleva a una de las críticas más contundentes de Berkeley hacia Locke, ella consiste en argumentar en contra de las bondades comunicativas y epistemológicas que Locke atribuye a las *ideas abstractas*.

Según Berkeley, las *ideas abstractas* no son necesarias ni para la comunicación, ni para ampliar el conocimiento. El filósofo irlandés, mostrará que las *ideas abstractas* no son necesarias para la comunicación, lo cual, cree que puede comprobarse desde la propia teoría de Locke. En ella, dice Berkeley, se sostiene que ninguna de las *ideas abstractas* es de fácil adquisición y que, por el contrario requieren de cierto esfuerzo e ingenio⁵⁷. Así, afirma el filósofo irlandés: Si conformar *ideas abstractas* es algo difícil, entonces, su formación no es necesaria para la comunicación, ya que ésta no implica ninguna dificultad.

Mucho se habla aquí de la dificultad que consigo llevan las ideas abstractas y del esfuerzo de ingenio que se necesita para su formación. Todos convienen en afirmar que se requiere una profunda labor de la mente para emancipar nuestros pensamientos de los objetos particulares y elevarlos a las sublimes especulaciones que tienen por objeto las ideas abstractas. (La consecuencia natural de todo esto parece que habrá de ser que una cosa *difícil* como la formación de ideas abstractas no haya de ser necesaria para la comunicación de unos con otros, ya que esto es tan *fácil* y familiar para todo *género de personas*).⁵⁸

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Berkeley se refiere a: *Ensayo*, IV, VII, 9

⁵⁸ Berkeley, George, *Op. Cit.*, *Introducción*, XIV

Berkeley, explica que es inútil plantear *ideas abstractas* para el avance del conocimiento argumentando que la universalidad se deriva de las relaciones que los principios o nociones universales guardan con las particularidades a las que significan y representan.

La *universalidad* no consiste, a mi entender, en una realidad absoluta y *positiva* o concepto puro de una cosa, sino en la *relación* que ésta guarda con las demás *particulares*, a las cuales representa o significa; en virtud de lo cual, lo mismo las cosas que las palabras y nociones, de suyo *particulares*, se convierten en universales.⁵⁹

El punto aquí, es que, según Berkeley, no existe necesidad de formar *ideas abstractas* para las demostraciones universales, pues en una demostración tenemos ante nosotros la idea universal de lo que se está examinando, esto es, una idea particular que funciona como representante de muchas particulares. Para Berkeley, esto funciona así, porque al hacer una demostración, si bien se piensa en algo en particular, la demostración no tiene que ver con ninguna cualidad particular de lo que estamos examinando. Así, por ejemplo, al hacer una demostración sobre el *triángulo*:

[...]aunque la idea que tengo presente cuando hago la demostración sea, por ejemplo, la idea de un triángulo rectángulo isósceles, cuyos lados son de una longitud determinada, puedo, sin embargo, tener la certeza de que tal demostración es válida para todos los triángulos rectilíneos, de cualquier especie y magnitud que sean. Y eso es así porque ni el ángulo recto, ni la igualdad, ni la longitud de los lados se tienen para nada en cuenta al hacer la demostración. Es cierto que en el esquema que yo imagino se dan esas circunstancias particulares, pero de ellas no se hace la más ligera mención al desarrollar la demostración.⁶⁰

Creo que en todo caso, la crítica de Berkeley a Locke es interesante en lo que se refiere al conocimiento. Si bien la crítica que refiere a las bondades comunicativas de las *ideas abstractas*, puede oponer una cierta dificultad al filósofo inglés, es la crítica a

⁵⁹ *Ibíd.*, *Introducción*, XV

⁶⁰ *Ibíd.*, *Introducción*, XVI

la cuestión del conocimiento la que presenta un verdadero obstáculo, pues Locke supone que las concepciones generales ensanchan el conocimiento y que dichas concepciones se forman de manera abstracta, lo cual, según lo que acabamos de exponer, pudiera no ser cierto.

No deja de ser notable la defensa que hará Berkeley de las ideas generales, intentando circunscribirse a un plano absolutamente empírico, en el que las ideas generales abstractas se presentan como inútiles, pues las ideas generales pueden ser formadas sin necesidad de abstracción. Como ya dijimos anteriormente, ésta es la crítica más consistente de Berkeley a Locke.

Por otro lado, es interesante que no existe un desacuerdo radical entre el filósofo inglés y el irlandés. Para ambos, la idea general funciona en la mente humana como signo representativo de una clase.

Quizá el punto crucial de su desacuerdo se encuentre en las devociones que cada uno expresaba a ciertos supuestos:

Por un lado Berkeley será un férreo defensor del supuesto de que la naturaleza y la experiencia de ésta mantienen cierta continuidad. Esto es claro en el ejemplo citado del geómetra que intenta demostrar, de manera general, cómo se divide una línea en dos partes iguales a través de una línea particular. Tal demostración sería imposible si se creyera que la naturaleza de las cosas y la forma en la que las experimentamos cambia constantemente.

Por otro lado, Locke mostrará mayor devoción en las capacidades humanas (y sus libertades), al sostener que el *ser* de las cosas cambia y se destruye constantemente y que sólo la mente humana es capaz de lograr que la naturaleza de las cosas permanezca inmutable.⁶¹

⁶¹ Podría ser interesante analizar el trasfondo religioso que pudieran tener estas dos posturas.

Locke afirma:

Todas las cosas que existen, quitando el Autor de ellas, están expuestas al cambio, especialmente aquellas cosas de que tenemos conocimiento y que hemos ordenado en grupos, bajo distintos nombres y signos. Así, lo que fue pasto hoy, mañana es la carne de un cordero, y en breves días se convierte en parte de un hombre. En todos estos cambios y otros semejantes es evidente que la esencia real de las cosas, es decir, su constitución de donde dependían sus propiedades respectivas, ha sido destruida y perece con las cosas. Pero las esencias, tomadas como ideas establecidas en la mente con nombres anexados a ellas, se supone que permanecen constantemente las mismas, cualesquiera que sean las mutaciones a que estén expuestas las substancias particulares.⁶²

Ahora, parece que la crítica de Berkeley puede ser entendida mejor al comparar lo que éste define como idea, con el propio concepto de Locke.

C) Idea como imagen en Berkeley: una crítica injusta a Locke.

No deja de ser interesante, como ya dijimos, que Berkeley tenga una actitud tan crítica con Locke, si consideramos que, a fin de cuentas, el desacuerdo acerca del funcionamiento de las ideas generales no es radical. El punto de controversia tiene que ver con la cuestión de la abstracción, lo cual, refiere, a mi modo de ver, a la distancia que existe entre el concepto de idea de Berkeley y el del propio Locke.

El problema radica en que Berkeley *considera que todas las ideas son imágenes*⁶³ e interpreta que Locke piensa lo mismo. Siendo esto así, no es extraña la aversión que Berkeley profesa por la teoría de las ideas abstractas de Locke, ya que, de hecho si todas las ideas son imágenes, no podría haber ideas abstractas, pues las imágenes tienen caracteres determinados, cosa que no puede tener una idea abstracta tal y como lo piensa Locke. Al respecto dice George Pitcher:

⁶² Locke, John, *Op. Cit.*, III, III, 19

⁶³ Pitcher, George, Berkeley, página 90

Ciertamente, el blanco principal de Berkeley es la teoría de las ideas abstractas de Locke, y a Locke se le interpreta a menudo, y quizá usualmente, como si sostuviera que todas las ideas de las cosas perceptibles, incluidas las ideas abstractas, son imágenes [...] Si Locke cree en realidad que las ideas abstractas de las cosas perceptibles son imágenes, entonces, ciertamente, su posición es indefendible, y es una víctima fácil de la arremetida de Berkeley.⁶⁴

Ahora, si bien Locke no presenta algún contra-argumento explícito a esto en los pasajes que dedica a su teoría de las ideas abstractas, no parece correcto pensar que Locke considera a las ideas abstractas como imágenes, sobre todo si recordamos que para Locke los nombres son signos de ideas, y que, para tener derecho a ese nombre es necesario tener correspondencia con la idea a la que representa⁶⁵. En efecto, resultaría sumamente extraño que Locke pensará, por ejemplo, que un perro en particular se correspondiera con la idea abstracta que es signo de su clase, a través de una imagen, es decir, a través de una especie de fotografía proveniente de la percepción sensorial ya que ello supondría:

1) Que la idea abstracta de ‘perro’ es una imagen determinada de la percepción de un perro en particular. Esto resultaría absurdo en cuanto que, para Locke, una idea abstracta es una idea representativa de una clase. De tal manera que, si Locke pensara las ideas como imágenes, entonces la imagen de un perro en particular sería la representante de todos los perros y esto supondría que todos los demás perros son idénticos a esa imagen en particular, porque sólo así se podrían corresponder nombre e idea. Esto en efecto mostraría como absurda la teoría lockeana, sin embargo, parece sumamente injusto.

2) Que la idea abstracta de la que es signo la palabra ‘perro’ es una imagen inacabada. Esto resultaría al igual extraño en tanto que cualquier perro perceptible y su idea, tendría que corresponder, por así decirlo, a un perro inacabado y a su idea. De

⁶⁴ *Ibíd.*, página 92

⁶⁵ Locke, *Op.Cit.* III, III, 12

hecho para Locke la correspondencia que las ideas particulares tienen con las abstractas, reside en que las ideas abstractas reúnen todas las características comunes a los particulares, dejando de lado aquellos aspectos en los cuales los particulares difieren, sólo así es posible que cada particular tenga correspondencia con su *abstracto*.

3) Que la idea abstracta de perro es, de hecho, una imagen de la *esencia real* de perro. Este es el caso más lejano a Locke, quien no se cansa de insistir en que las ideas abstractas son obras del entendimiento y que no existen entidades universales independientes a los particulares, en las cuales éstos se sostienen.⁶⁶

Ante esto, me parece permisible proponer que Locke no piensa que todas las ideas sean imágenes y sobre todo que las ideas abstractas no se corresponden con imágenes sensoriales, sino que corresponden, tal y como dice Michael Ayers, *a objetos de un tipo más refinado de pensamiento*⁶⁷, en fin, son ideas que tienen su origen en las facultades u operaciones que Locke atribuye a la mente como son: discernir, comparar, componer, nombrar, etc.⁶⁸

Concluyendo, creo que la crítica de Berkeley a Locke debe considerarse desde los dos frentes que hemos expuesto. En primera instancia como una crítica que provoca una teoría de las ideas generales sin recurrir a la abstracción, lo cual, me parece un verdadero logro del filósofo irlandés. En segunda instancia, como una crítica injusta hacia Locke, pues no parece ser ese *corruptor del empirismo* que nos presenta Berkeley. Todo esto, lo presento con el fin de comprender mejor la postura que tendrá Hume con respecto a las ideas abstractas que, si bien, seguirá algunos de los presupuestos de Berkeley, tampoco será un ataque constante contra John Locke.

⁶⁶Véase: Locke, *Op. Cit.* III, III, 11

⁶⁷ Ayers, Michael, *Locke, Epistemology and Ontology*, Vol. I, página. 251

⁶⁸ Locke, *Op. Cit.* II, XI

3.4 Hume y las ideas abstractas

Leer a Hume, siempre supone, sobre todo en lo que refiere al libro I del *Tratado* (del Entendimiento), entender la investigación empírica como aquella en la que se pretende rastrear el origen de las ideas en la experiencia, pensando que todas ellas se derivan de lo que él ha llamado *impresiones* en su *teoría de las ideas*. En sentido general, debemos recordar que en esto existe afinidad con lo que postula John Locke, sin embargo, dentro de las páginas que confiere al tema de las ideas abstractas y generales en el *Tratado*, el filósofo escocés establece desde un principio que su objetivo primordial consiste en defender la tesis de Berkeley. Esto posiblemente tiene su fundamento en que, la teoría berkeleyana logra establecer ideas generales sin necesidad de recurrir a la abstracción propuesta por Locke. Dicha facultad supondría, desde la perspectiva humeana, como veremos más adelante, un contrasentido a su *teoría de las ideas*, en la cual, toda impresión tiene grados particulares de cantidad y cualidad.

Con esto empieza el apartado de Hume:

Un gran filósofo [Berkeley] ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto [el de las ideas abstractas], afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas. Como me parece que éste ha sido uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo aquí aduciendo algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y disputa.⁶⁹

No obstante este enfático halago inicial hacia Berkeley, existe también un distanciamiento inicial de la propia postura berkeleyana: Hume no hará distinción alguna entre ideas generales e ideas abstractas usando estos términos indistintamente, lo cual, fue un punto primordial dentro de la tesis que sostuvo el filósofo irlandés en los *Principios*.

⁶⁹*Tratado*, I, I, VII

A) Los argumentos a favor de Berkeley

El análisis de Hume partirá del supuesto de que al formar una idea general:

[...] abstraemos de todo grado particular de cantidad y cualidad; y también es claro que un objeto no deja de pertenecer a una especie determinada porque tenga lugar una pequeña alteración en su extensión, duración u otras propiedades.⁷⁰

Aquí, dice Hume, nos encontramos ante un dilema, ya que una idea abstracta debe representar a todos los individuos de la clase a la que refiere, como en el caso de la idea abstracta de hombre, en la que ésta representa a todos los hombres sin importar sus cualidades particulares. Según esto, las ideas abstractas sólo se pueden formar de dos maneras:

1) Representando a todos los individuos de su clase de manera simultánea, es decir, representando simultáneamente todas las manifestaciones individuales que podrían darse en esa clase.

2) Sin representar ningún grado de cantidad o cualidad posible.

Hasta ese momento, dice Hume, la primera posibilidad se había tomado por absurda, pues supone una capacidad infinita de la mente, infiriéndose así, que la segunda hipótesis era válida. Así, se suponía que, para construir una idea abstracta se suprime todo grado de cantidad y cualidad. Para Hume esto es un razonamiento erróneo que debe corregirse.

La forma en la que el filósofo escocés defenderá su argumento, consiste en demostrar, por un lado, que la mente no es capaz de *concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado*⁷¹, es decir que no es posible concebir cualidades o cantidades abstractas y, por otro, que la mente no es infinita ni mucho

⁷⁰Tratado I, I, VII

⁷¹ Ibídem

menos perfecta, pero que aún desde esa *incompletud* e imperfección, es posible representar simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad de una clase determinada.

Al defender la primera tesis, Hume presenta tres argumentos, mediante los cuales se aduce la imposibilidad de formar nociones sin grado alguno de cantidad o cualidad.

El primero consiste en postular que si la abstracción supone la separación de las cualidades particulares de un objeto o sujeto, tal y como la postula Locke, entonces, tales particularidades deberían ser distinguibles y diferentes de dicho objeto o sujeto.

Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su *conversa*: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente. ¿Cómo sería posible, en efecto, que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica separación necesitamos tan sólo considerarlo desde este respecto, examinando si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son, en cuanto tales, distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de esas ideas.⁷²

Entonces, si abstraer significa separar de un objeto sus cualidades particulares, podría plantearse, por ejemplo, que al hacer abstracción de una línea recta, ella sería separada de su longitud precisa. Empero, dice Hume, la idea de la línea y su longitud no admiten separación alguna⁷³ y *están consecuentemente unidas entre sí en la aprehensión*⁷⁴. Esto puede entenderse desde la *teoría de las ideas* propuesta por el autor: toda idea que exista en la mente proviene de una impresión sensible previa, la cual supone grados de cantidad y cualidad determinados.

⁷²Ibídem

⁷³Será importante tener presente este ejemplo, pues postula un caso de identidad.

⁷⁴*Tratado*, I, I, VII

Esto último constituye el segundo argumento de Hume, en el que se establece que no existe impresión alguna que pueda presentarse en la mente sin grados determinados de cualidad o cantidad, como tampoco es posible que una idea carezca de esos grados.

[...] Se admite que ningún objeto puede aparecer a los sentidos, o, en otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente a la mente, sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad. La confusión en que a veces se ven envueltas las impresiones se debe tan sólo a su debilidad e inconsistencia, y no a una cierta capacidad de la mente para recibir una impresión que en su existencia real no tenga determinado grado o proporción.⁷⁵

Esto remite a la *teoría de las ideas* humeana, en la que se establece que todos los contenidos mentales se agrupan en dos clases: impresiones e ideas, siendo las impresiones, percepciones sensibles tal y como hacen su primera aparición en la mente, caracterizándose por la fuerza y la violencia con que entran en la mente y, siendo las ideas, imágenes débiles de las propias impresiones, de tal manera que la única diferencia entre ellas debiera ser el grado de fuerza y vivacidad.

Siendo esto así, una idea abstracta debería tener una impresión correspondiente y diferir de ella sólo en cuanto a la fuerza con la que se impacta en la mente, lo cual, no corresponde con la teoría de las ideas abstractas que está criticando, ya que en ella, la idea abstracta de *hombre* no es una percepción menos vivaz de un hombre en particular, sino una construcción en la que se pretende separar las características particulares de todo hombre, formándose así una idea abstracta.

La misma distinción entre impresiones e ideas lleva a Hume a su tercer argumento. Si las ideas provienen de las impresiones, es decir, de la experiencia que los sentidos nos proporcionan de las cosas de la naturaleza, debemos admitir, que lo que sea cierto de las cosas deberá también ser cierto de sus ideas. Así, si es absurdo suponer *que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos,*

⁷⁵ *Ibidem*

también es absurdo suponer que pueda existir una idea de tales características, porque *nada de lo cual podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible*⁷⁶.

Esto, le permite a Hume concluir que las ideas abstractas deben ser individuales.

Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.⁷⁷

Es en este punto donde la tesis de Hume refiere y defiende a la de Berkeley y hasta aquí tendrá cabida dicha defensa, pues en lo que sigue sus argumentos irán dirigidos a ampliar las propuestas del irlandés.

Asimismo en esta parte Hume comenzará a abordar el problema al que se enfrentaron tanto Berkeley como Locke: debido a que todo lo que existe en este mundo es individual y particular ¿Cómo es posible que dichas ideas sean aplicables más allá de su naturaleza? La respuesta de esta pregunta constituirá una explicación de la propia tesis humeana.

B) Las ideas más allá de su naturaleza

La propuesta humeana se centrará en postular que la peculiaridad de las ideas abstractas se debe a que agrupamos todos los diversos grados de cualidad y cantidad en una idea de manera imperfecta pero que sirve para los fines de la vida.

En esta parte Hume volverá a la cuestión lingüística de las ideas abstractas que ya habían abordado tanto Berkeley como Locke, exponiendo de entrada cierta afinidad con Locke, en cuanto que la aplicación de un nombre o término general se referirá a la capacidad comparativa de la mente que permite establecer semejanzas entre los objetos.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ *Ibíd.*

Dice Hume:

Quando hemos encontrado semejanza entre varios objetos –como nos ocurre frecuentemente- aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos.⁷⁸

Así, volvemos al asunto de los nombres tomados como signos generales de ideas particulares, sin embargo la postura de Hume, aunque intentando defender la tesis básica de Berkeley, buscará otro camino para defender dicha tesis.

Mientras que, para Berkeley, la aplicación de un nombre general como signo de varias ideas particulares tiene que ver con una relación universal entre particulares, según la cual, a diferentes ideas particulares se les asigna un nombre general, al descubrir un principio universal que las relaciona, Hume buscará una explicación sobre el origen de las ideas generales, encontrando la clave en la *costumbre*.

La construcción de las ideas abstractas desde la postura de Hume, tendrá su origen en la propia experiencia. Por costumbre, dice Hume, le asignamos un mismo nombre a objetos entre los que hemos encontrado semejanza, así, al adquirir dicha costumbre, la audición del nombre que agrupa a los objetos semejantes, hace que la mente reviva uno de esos objetos y *lleva la imaginación a concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares*⁷⁹.

La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear.⁸⁰

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*

De esta forma, la audición de un nombre general dispone a la mente para poder considerar todos los objetos particulares semejantes, reviviendo la costumbre adquirida a través de su examen. Es decir, la palabra ‘color’ aunque en nuestra mente revive directamente un color en particular, dígase el *azul*, también revive la costumbre por la cual, le asignamos el nombre ‘color’ a una serie de entidades semejantes como el *rojo* y el *verde*, dando la posibilidad de que consideremos entidades que no están presentes en la mente.

Es notable la importancia que Hume atribuye a la costumbre en este apartado, haciendo de ella un tema central y apartándose en muchos momentos de vincular a las ideas abstractas con principios universales. De hecho, es la costumbre, el acto empírico repetido, el que se propone como principio universal. Es ella la que puede hacernos caer en la cuenta de un razonamiento erróneo.

Según esto, si mencionáramos la palabra triángulo y nos formáramos la idea de un determinado triángulo equilátero para corresponder a tal palabra, y afirmáramos después *que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, se levantarían inmediatamente en nosotros las demás ideas individuales del escaleno y el isósceles, que habíamos pasado por alto al principio, y nos harían ver la falsedad de esa proposición...⁸¹

Así, ampliando este precepto de la costumbre como un mecanismo *cuasi perfecto*, por el cual nos prevenimos del error, Hume considera que es posible unir una idea a varias palabras diferentes, así como puede ser usada para diferentes razonamientos sin riesgo de error. Con ello la idea de un triángulo equilátero, puede ser usada extensivamente para hablar de figura, de figura rectilínea, etc. De esta manera, la mente es incapaz de incurrir en un error debido a que, al considerar dicho triángulo equilátero, la mente, ayudada por la costumbre, observa que es imposible llegar a una conclusión contraria a las ideas de los diferentes términos que pueden ser usados para designar a un triángulo equilátero.

⁸¹Ibídem

Si bien, Hume expondrá otros ejemplos para probar la perfección de la costumbre creo que debemos detenernos aquí, considerando lo siguiente como la conclusión de Hume conforme a las ideas abstractas: la costumbre es el origen de las ideas abstractas o generales y en ella se resuelve el problema de que las ideas puedan ser utilizadas más allá de su naturaleza.

[...] y es de esta forma como resolvemos la paradoja anterior de *que algunas ideas son particulares en su naturaleza pero generales en su representación*. Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que por una conjunción debida a la costumbre guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación.⁸²

Conclusiones

Me parece importante insistir en la consistencia teórica que Hume guarda dentro de las tesis antes citadas y descritas. El filósofo de Edimburgo, logra compaginar la cuestión sobre las *ideas abstractas* con lo que propuso como base explicativa de toda su teoría del entendimiento, a saber, la *teoría de las ideas*. En todo caso, esto es importante porque Hume tratará siempre a su *teoría de las ideas* como la base de su empirismo y la fuente de explicaciones y argumentaciones en los temas abordados en el *Tratado*, incluido el de la *identidad personal* que es el que nos atañe. Así, comprender que la base que estableció, no es una mera descripción sino la verdadera cimentación filosófica de sus argumentos, nos permitirá comprender con mayor fidelidad las tesis del filósofo escocés.

⁸²Ibídem

Por otra parte, también es digno de reconocer, que lo que propone con respecto a las ideas abstractas, respeta el “anti-dogmatismo” que se había propuesto desde la introducción a su *Tratado*; pues si bien, reconoce los méritos de Berkeley al postular que las ideas abstractas no son sino ideas individuales relacionadas en un término general, tampoco hace de Locke el “absurdo filósofo” que había propuesto Berkeley, incluso reconociéndole, aunque de manera implícita, el que las palabras pueden utilizarse de modo general debido a la capacidad comparativa de la mente, la cual permite, establecer puntos de semejanza entre los diversos individuos.

Así, Hume se nos presenta como un filósofo empirista consistente y objetivo en lo que refiere a describir el funcionamiento del entendimiento humano.

Quisimos ahondar en el terreno de las *ideas abstractas*, porque constituye un análisis detallado que revela la postura humeana respecto a las ideas metafísicas que pretenden ser un *principio demostrativo* (como lo es la de sustancia).

La similitud entre los postulados del filósofo objeto de este trabajo sobre las *ideas abstractas* y su postura respecto a la idea de *sustancia*, nos permitirán entender mejor por qué extenderá una crítica tan férrea a la idea de *identidad personal*. Finalmente la crítica a la idea de *identidad personal* se debe a que dicha idea se sustenta en la de *sustancia*.

Así, en las siguientes páginas, abordaremos el argumento humeano contra la idea de *identidad personal*, que a estas alturas y a la luz de las críticas a la idea de *sustancia* y a las *ideas abstractas* ya poco extraño ha de parecernos.

El autor del *Tratado* criticará la idea de *identidad personal* basándose en lo que ya dijo respecto a la idea de *sustancia*, considerándola como una construcción filosófica ininteligible, la cual carece de una impresión antecedente.

Capítulo IV

El origen de la idea de *identidad personal*, una alternativa al *sustancialismo*.

El libro I del *Tratado*, finaliza con lo que quizá resulta la afrenta más directa contra el racionalismo cartesiano.

En efecto ¿Qué podría suscitar mayor estremecimiento para Descartes, que negar la identidad y continuidad del sujeto tal y como se expone en este último apartado del *Tratado*?⁸³

Ahora, si se sigue con atención la lectura del libro I del *Tratado*, no debiera extrañarnos el ataque humeano hacia la idea de *identidad personal*, pues éste no es más que el último *round* que sostiene el filósofo escocés contra las ideas metafísicas. Basta referirnos al apartado de la sustancia y al de las ideas abstractas del libro I del *Tratado* para dar cuenta de ello.

Me parece que ésta es la forma más justa de abordar el tema de la *identidad personal* en el insigne filósofo de Edimburgo, pues deja en claro la consistencia de su propia teoría.

Aún con esto, la postura de Hume a este respecto no deja de ser cuestionable e incluso insatisfactoria. De hecho, él mismo, al final del apartado, desespera en el intento de aclarar el tema de la *identidad personal*:

...todas esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos.⁸⁴

⁸³Si bien creo que la crítica a la idea de *identidad personal* de Hume va directo contra Descartes, es cierto que dicha postura hubiera podido también estremecer el ánimo de John Locke, quien a pesar de negar, al igual que Hume, que una *sustancia* es lo que mantiene a un individuo como "el mismo", sostiene que un individuo posee identidad gracias a la continuidad de su conciencia (*Ensayo*, II, xxvii, 9). Para Locke era importante sostener una idea de identidad personal y seguro hubiera entrado en conflicto con Hume en este tema en particular.

⁸⁴*Tratado* I, IV, VI

Recordemos, que el objetivo trazado para el libro I del *Tratado* es el de establecer una descripción del entendimiento humano; encontrar el origen de los contenidos mentales, así como entender su funcionamiento.

Así, el análisis de la idea de *identidad personal*, constituirá la búsqueda del origen de tal idea. Hume logrará rastrear dicho origen, pero concluirá que el asunto no tiene posibilidad de ser resuelto alguna vez. Es difícil entender porqué concluye de esta forma el apartado, pero es claro que su posición a este respecto es tajante, pues en ninguna obra posterior volverá a abordar el tema de la *identidad personal* de forma clara. Quizá, lo insatisfactorio radica mucho más en ese tajante abandono del tema, que en cualquier otra cosa.

Por otro lado, pareciera que tener sujetos discontinuos provoca consecuencias fatídicas en el ámbito de la moral y de paso en el jurídico: Cómo puedo juzgar la moral de un sujeto si este es discontinuo. Desde la perspectiva humeana, pareciera que, el sujeto que realiza un acto y el que es juzgado, no es el mismo.

A pesar de todo esto, creo que hay un aspecto sumamente rescatable de la reflexión humeana sobre la *identidad personal*.

Ya sea que su tesis nos parezca insatisfactoria o no, su postura deja planteada una importante pregunta:

¿Podemos sentar las bases del conocimiento en el supuesto de un yo idéntico y continuo?

Tan importante es la pregunta que hoy, los llamados “autores de la posmodernidad”, algunos de ellos retomando incluso la teoría humeana⁸⁵, vuelven a cuestionar la *identidad personal*.

⁸⁵Por ejemplo, Gilles Deleuze en su obra *Empirismo y subjetividad*.

Así, en los párrafos siguientes expondré el apartado que Hume dedica al tema de la identidad personal, buscando dejar en claro todas las anteriores cuestiones, para que sea el lector quien las juzgue.

Podemos dividir el argumento humeano en torno a la *identidad personal* en cuatro partes:

La primera consistirá en mostrar a la idea del yo *sustancial* como un absurdo normalmente aceptado por ciertas filosofías

La segunda consiste en plantear una definición del yo así como aclarar qué es lo que nos inclina a pensar en la *identidad personal*.

La tercera buscará explicar, a través de ejemplos (algunos de ellos muy famosos), porqué le atribuimos identidad a los objetos.

La cuarta explicará la relación entre la atribución de identidad a los objetos y la atribución de *identidad personal* (identidad del yo).

4.1 Primera parte:

La crítica a la idea del yo *sustancial*.

El filósofo escocés comenzará su argumento criticando, con su muy británica ironía, la concepción del yo de los filósofos modernos caracterizándola como un absurdo.

La crítica, gira en torno a la suposición de que el yo es algo de lo cual sentimos su existencia y continuidad en el tiempo, en fin, algo tan evidente que no existe *prueba derivable de un hecho de la cual podamos ser tan íntimamente conscientes*⁸⁶. Según esto, no puede haber mayor certeza que la de la **simplicidad e identidad del yo**, pues si

⁸⁶ *Tratado* I, IV, VI

dudáramos de ello, no podríamos estar ciertos de nada. El absurdo de esto, dice Hume, es que no existe ninguna evidencia empírica de ese yo simple e idéntico, mientras que las pruebas que se aducen para demostrar tal cosa pretenden estar sostenidas por la experiencia; no hay impresiones correspondientes de un yo simple e idéntico.

Recordemos que para el filósofo escocés, cualquier idea debe poder ser explicada a través de los parámetros de su *teoría de las ideas*. Dado esto, si el yo, es algo que puede ser pensado, debe encajar en dichos parámetros.

A la luz de dicha *teoría* el problema es el siguiente: para que pueda existir una idea en la mente, debe primero haber una impresión que la preceda. La impresión puede ser de sensación o de reflexión. Hume plantea como indispensable, que sea posible encontrar la impresión de la que se deriva la idea del yo, si es que se quiere evitar que esta idea se convierta en algo ininteligible. Sin embargo, este planteamiento sólo es retórico, ya que de hecho, el filósofo de Edimburgo sabe que no encontrará tal impresión y por tanto, la idea del yo, desde esta óptica, será un *sinsentido*.

En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto.⁸⁷

Si existiera una impresión o idea del yo, esta debería permanecer continua a través del tiempo, pues de esa forma es en la que se supone existe (por los menos según los filósofos a los que Hume está criticando). Tal impresión, por supuesto, no tiene cabida en la teoría humeana; no existe ninguna impresión que tenga tales características. En sus propias palabras:

...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.⁸⁸

⁸⁷Ibídem

⁸⁸Ibídem

Más aún, si esto fuera posible, pregunta el escocés ¿Qué sería de todas nuestras percepciones?

Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan cosa alguna que soporte su existencia.⁸⁹

Hasta aquí, parece que la idea de un yo idéntico y simple es incompatible con las tesis humeanas.

Ahora, el problema no es sólo que *no exista* una impresión con tales características sino que, según Hume, el yo es aquello *a lo que se supone nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia*⁹⁰.

Así, la problemática es la siguiente:

Sin una idea del yo, todas nuestras impresiones e ideas referirían a la nada, lo cual, resulta absurdo. Esto implica la necesidad de explicar el origen y la configuración de tal idea si no se quiere que la descripción de la naturaleza del entendimiento, que es lo que se busca establecer, quede incompleta.

4.2 Segunda Parte:

El haz de percepciones, definición del yo

Hume comenzará su reflexión sobre el tema intentando explicar el origen de la idea del yo, exponiendo la siguiente problemática: Si el yo es la referencia de todas nuestras percepciones y todas ellas son *diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado*, entonces ¿De qué manera todas estas percepciones pueden pertenecer al yo y de qué manera se conectan con él? Responder esta pregunta será el tema central de todo el argumento.

⁸⁹Ibídem

⁹⁰Ibídem

El filósofo escocés presentará una descripción del yo, según la cual, cada vez que alguien penetra en lo que llama *sí mismo* se encuentra con alguna percepción en particular ya sea de frío, calor, de amor o de odio.

Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción.⁹¹

Según Hume, el problema es que en el momento en que las percepciones dejen de ocurrir, también “deja de ocurrir” el yo, lo cual implica la ruptura de su identidad y de su continuidad. Esta situación se presenta, por ejemplo, cuando nos encontramos en un sueño profundo y, más aún, en el momento de nuestra muerte⁹²:

Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.⁹³

Difícilmente podremos encontrar algún pasaje del *Tratado* en el que se vea con tanta claridad la oposición de Hume hacia las tesis racionalistas del yo. La referencia al fenómeno del sueño no es casual, por el contrario, es un directo ataque a Descartes. El llamado “Argumento del sueño” llevará a Descartes hacia la conceptualización de un yo continuo e idéntico, mientras en el caso de Hume, apelar al fenómeno del sueño sirve para concluir la *discontinuidad del yo*.

Si bien las referencias ontológicas de Hume en el pasaje anterior no dejan de ser ruidosas, parece que el objetivo de Hume es meramente conceptual. Finalmente, el filósofo escocés no entra en detalles que tengan que ver con la existencia, pues lo que busca es marcar los parámetros que la experiencia impone a la idea del yo.

⁹¹Ibídem

⁹² Recordemos que parte del asunto de la identidad personal en el S.XVII, remitía al asunto de la inmortalidad del alma. Aquí muestra Hume su desacuerdo con las teorías que postulan la inmortalidad del alma; la negación de la identidad del sujeto no sólo en el plano empírico, sino también en el metafísico, deja en claro el sentido del argumento humeano.

⁹³Ibíd., I, IV, VI

Así, Hume comienza a enmarcar su concepción del yo. De ahora en adelante, tendríamos que tomar al yo como algo íntimamente relacionado con las percepciones (sensaciones, pasiones e ideas) y con la variabilidad que ellas suponen. De esto derivará la famosa y controvertida definición de Hume sobre la idea de yo:

...todos [...] los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento⁹⁴

Bajo esta definición ha de concluirse que sólo son percepciones sucesivas las que constituyen el yo (mente humana)⁹⁵, es decir, las percepciones son el yo. Quizá el punto más controversial no sólo refiere a la identificación del yo con las percepciones, sino al *perpetuo flujo y movimiento* que se les atribuye a éstas. Dadas estas condiciones el yo está sujeto al cambio y a la variación, por tanto, su identidad está rota.

... no existe un solo poder en el alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. 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 situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes...⁹⁶

Es importante destacar las características que Hume impone a la idea del yo. Suponer una igualdad entre el yo y las percepciones es una definición y caracterización de éste. Ahora el reto consiste en explicar, cómo es que le atribuimos identidad a ese “haz de percepciones” que, según nos explica el escocés, es lo que constituye el yo. Esto es fundamental para entender el argumento humeano y darle su justa medida.

Con su definición del yo, se resuelve el asunto de la relación entre las percepciones y el yo, limpiado el camino para comenzar a buscar el origen de la idea del yo idéntico y simple o *identidad personal*.

⁹⁴ Ibídem

⁹⁵ A partir de este momento Hume usa indistintamente el término *yo* y el término *mente*

⁹⁶ *Tratado*, I, IV, VI

Así, en lo subsecuente, Hume debe hacer frente a la siguiente cuestión:

De existir un yo, éste no puede existir como una entidad continua e idéntica a sí misma, tal y como se ha pretendido. Entonces ¿Cuáles son las razones por las que nos inclinamos a pensar que el yo posee identidad?

Antes de ir al asunto de la identidad del yo, el filósofo escocés presentará la problemática que plantea la atribución de identidad en plantas, animales y objetos, con lo que pretende demostrar que no existe *ninguna cosa invariable y continua que justifique nuestra noción de identidad*⁹⁷.

El problema, en primera instancia, dice Hume, es que confundimos la idea de identidad en general con la de objetos relacionados.

...aunque en sí mismas estas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean completamente distintas, y aun contrarias, es cierto, sin embargo, que en nuestra manera usual de pensar son generalmente confundidas entre sí.⁹⁸

Según el filósofo escocés, existe una semejanza tal entre la operación con la que consideramos un objeto continuo e invariable y la operación con la que consideramos objetos relacionados que éstas son *sentidas como si fueran casi idénticas*⁹⁹. Las relaciones entre objetos, en nuestra imaginación, facilitan la transición de un objeto a otro y nuestra imaginación realiza un paso tan suave entre los objetos en cuestión que parece que hubiéramos observado un objeto continuo.

Aquí, Hume explica que nuestra imaginación nos induce de manera casi inevitable a confundir sucesiones de objetos relacionados con un objeto idéntico, y que, aún dándonos cuenta de que incurrimos en un error, no podemos arrancar a la imaginación tal error.

⁹⁷Ibídem

⁹⁸ Ibídem

⁹⁹Ibídem

Para justificar este absurdo, dice Hume, recurrimos frecuentemente a *principios ininteligibles* que conectan objetos y evitan su interrupción o variación. Por ello, creamos nociones como *alma, yo, sustancia*. Así, según Hume, la atribución de la identidad a objetos variables y discontinuos no sólo tiene que ver con los “pasos suaves” de la imaginación a través de objetos relacionados, sino que también, *viene acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable; o, al menos la acompaña una inclinación a tales ficciones.*¹⁰⁰

Aquí, Hume propondrá demostrar mediante la experiencia y la observación que la identidad es una ficción y que los objetos que suponemos idénticos, no son más que una *sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad*¹⁰¹

Con ello, se define que la tarea principal a este respecto, debe ser, demostrar que son *objetos relacionados* aquellos a los que les atribuimos identidad.

4.3 Tercera Parte:

La identidad de los objetos

Esta parte del argumento consistirá en una demostración de la discontinuidad de los objetos, que funciona como un paso intermedio hacia la demostración de la discontinuidad del yo. Durante esta parte del argumento nos encontraremos con dos cuestiones que son centrales, la primera es la crítica a la idea de identidad que constituye uno de los ataques más férreos de Hume al racionalismo, la segunda es la presentación de criterios alternativos de identidad con respecto al *sustancialismo*.

Hume, presentará una serie de ejemplos con los que busca exponer que la idea de identidad es una ficción.

¹⁰⁰ *Ibíd*em

¹⁰¹ *Ibíd*em

Según el autor del *Tratado*, a través de la observación empírica, podemos constatar que no existen objetos continuos e invariables y que lo único que existe es la sucesión de objetos relacionados, a los cuales, por error, les atribuimos identidad.

Para Hume, como dijimos párrafos atrás, el asunto de la identidad remite, a un error que consiste en confundir la operación por la cual la mente atribuye continuidad e identidad y la operación que descubre relación entre objetos.

Y como la relación entre las partes, que es quien nos lleva a equivocarnos, no es en realidad sino una cualidad que produce una asociación de ideas y una transición fácil de la imaginación de una idea a otra, sólo por la semejanza que este acto de la mente guarda con aquél otro por el que contemplamos un objeto continuo puede surgir este error.¹⁰²

A continuación se expondrán diversos ejemplos en los que se intenta evidenciar cómo es que funciona el citado *error*.

El primero, es una descripción general y se desarrolla de la siguiente forma: Imaginemos una masa de materia *x*, de la cual sus partes son contiguas y están conectadas entre sí, según Hume, le podemos atribuir una *perfecta identidad* a esta masa siempre y cuando permanezca *ininterrumpida* e invariable. Siendo esto así, es obvio que si adhiriéramos o sustrajéramos un pequeño e insignificante trozo de materia a la masa *x*, ésta perdería su identidad, sin embargo, ésta no es la manera en la que pensamos, así que no dudamos en seguir atribuyéndole identidad.

Pero si suponemos que alguna parte muy *pequeña* o *insignificante* se añade o se sustrae a la masa, aunque ello en rigor implique la destrucción absoluta de la identidad del conjunto, como raramente pensamos de forma tan exacta, no sentimos escrúpulo alguno en declarar que una masa de materia sigue siendo la misma, en caso de haber encontrado en ella una alteración tan trivial.¹⁰³

¹⁰²Ibídem
¹⁰³Ibídem

Según el filósofo escocés esto se debe a que, en el flujo *ininterrumpido* del pensamiento, la transición de un objeto a otro se presenta tan tenue que apenas podemos percibirla.

Lo relevante de este asunto es descubrir que no sólo es el flujo del pensamiento el que induce al error en la mente, sino la relación en proporciones, pues nunca dudaríamos en seguir atribuyendo identidad a un planeta si de este desapareciera una montaña, mientras unas pulgadas de cambio en otro objeto serían suficientes para destruir su identidad si éste fuera lo suficientemente pequeño.

Finalmente el *error de la imaginación* tiene ciertas características y se encuentra delimitado por ella misma. Pareciera que en ciertos casos el paso de objetos relacionados hacia la identidad es *conveniente* y en otros no. Así, en los párrafos subsiguientes, Hume planteará las diversas características y limitaciones de este acto mental.

Ahora, según Hume, nuestra propensión a atribuir identidad a algo que no la tiene se extiende y se presenta en otro tipo de fenómenos, en los cuales si el cambio de un objeto se produce de manera gradual, normalmente somos insensibles a éste, aunque el cambio sea considerable, de tal manera que un cambio visible en un objeto no obliga a nuestra mente a destruir la identidad de dicho objeto, siempre y cuando el cambio sea gradual, pues el flujo *ininterrumpido* de nuestro pensamiento hace insensible tal cambio.

Así, tampoco consideramos el cambio de un objeto como *destructor* de su identidad, cuando las partes de éste se encuentran unidas para perpetrar un fin, por ejemplo, no dejamos de considerar un barco como el mismo aunque se le hayan realizado reparaciones considerables que cambien su fisonomía, pues las nuevas partes van encaminadas hacia el mismo fin que las viejas.

*Un barco del que se haya modificado una parte considerable de su estructura por medio de frecuentes reparaciones sigue siendo considerado como idéntico; la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle esa identidad. El fin común a que conspiran 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.*¹⁰⁴

Esto es importante en tanto que constituye el **primer criterio alterno** al *sustancialismo* que presenta Hume. En la descripción anterior, si bien por un lado aparece nuestro modo inexacto de pensar, también aparece un modo de pensar en el cual es innecesario recurrir a la *sustancia* para poder establecer la identidad de un objeto.

En los párrafos siguientes Hume abordará ejemplos en los que cada vez será más notoria la operación de su *teoría de las ideas*, dando criterios de identidad en los que los *principios de asociación* de ideas serán cada vez más visibles. La semejanza, la contigüidad y sobre ningún otro la causalidad estarán enmarcando las operaciones mentales por las cuales, de forma inexacta, atribuimos identidad a objetos relacionados.

Siguiendo su descripción, Hume considera notable el hecho de que nuestra mente puede considerar dos objetos relacionados como *el mismo* si en ellos se suscita una relación causal, este es el **segundo criterio alterno** al *sustancialismo*, aquí se describe el caso de las plantas y los animales, en los que, sus partes no sólo están encaminadas a un fin común, sino que además tienen una dependencia mutua, el efecto es tan fuerte que, según Hume, aunque cualquiera podría afirmar que en un lapso corto de años cualquier animal o planta habría cambiado su fisonomía por completo, de igual manera les seguimos atribuyendo identidad. Así, un roble al que vimos retoñar lo consideramos como siendo el mismo, aún cuando ya es un árbol frondoso y de estatura considerable.

Efecto de una tan fuerte relación [relación causal] es que, a pesar de que todo el mundo admita que en muy pocos años tanto los vegetales como los animales sufren una transformación *total*, seguimos atribuyéndoles sin embargo identidad, a pesar de que su forma, tamaño y sustancia se ha alterado por completo.¹⁰⁵

¹⁰⁴Ibidem. Las cursivas son mías

¹⁰⁵Ibidem

En esta tónica seguirá Hume describiendo situaciones en las que atribuimos identidad a objetos relacionados sin importarnos los cambios que estos puedan sufrir, hasta llegar a su ejemplo cúspide en el que describe cómo una iglesia que estaba hecha de ladrillo, es derribada y destruida por completo y, aún así se le sigue atribuyendo identidad siendo que, en su lugar, se erige otra hecha de piedra arenisca y con una arquitectura totalmente diferente. En este caso, la atribución de identidad tiene dos causas. La primera tiene que ver con la relación que los feligreses y el párroco guardan con el lugar y el objeto, **dicha relación no cambia**, por ello, la identidad persiste. La segunda refiere a que el primer objeto es destruido antes de que el otro aparezca, de tal manera que en nuestra mente nunca se presenta la idea de diferencia o de multiplicidad, esto último se puede explicar si imaginamos una situación en la que la segunda iglesia hubiera sido construida al lado de la primera y después se hubiera destruido esta misma, dado esto, nuestra mente hubiera sido capaz de comparar dos objetos diferentes y se hubiera vuelto imposible la atribución de identidad.

Aquí Hume nos muestra el **tercer criterio alterno** al *sustancialismo*: puede atribuírsele identidad a objetos relacionados cuando el *significado* que éstos tienen para un grupo de individuos determinado es el mismo. Además parece ser un ejemplo similar al del barco, en los dos casos, se presentan un par de objetos diferentes a los que *se les atribuye identidad porque el fin para el que están hechos es el mismo*.

Hume concluye esta parte, considerando que es un hecho innegable que la mente humana realiza pasos suaves y transiciones entre objetos diferentes, las cuales nos llevan a innumerables casos de atribución de identidad, cuando esta, en sentido estricto no existe. Sin embargo, establece que dicha transición tiene límites, los cuales le proporcionarán parámetros para encontrar el origen de la idea de *identidad personal*.

El límite primordial o general es que la transición o paso suave de la mente no puede ser realizado si el cambio es insólito o si éste se presenta de manera extraordinaria, ya que esto, causaría una impresión tan fuerte dentro de la mente que a ella le sería imposible hacer a un lado dicho cambio. Así, mientras el cambio sea algo esperado, la identidad no se rompe, la imaginación pasa de un objeto a otro de manera natural.

Lo que es natural y esencial a una cosa es en cierto modo algo esperado, y lo que se espera hace menos impresión, y parece tener menos importancia, que lo insólito y extraordinario. Un cambio notable de la primera clase parece afectar realmente menos a la imaginación que la más trivial alteración de la segunda; y como rompe en menor grado la continuidad del pensamiento, tiene una menor influencia para destruir la identidad.¹⁰⁶

Es notable en toda esta descripción, por un lado, en lo que parece un ataque directo contra la razón, la cualidad errónea que le da a las operaciones mentales. La experiencia nos da cuenta de la discontinuidad de los objetos, mientras nuestra mente de forma inexacta y ficticia atribuye continuidad e identidad en ellos. Y por otro, también es notable el intento magnánimo que realiza el escocés por explicar las características de las operaciones mentales que provocan atribuciones de identidad, además de las propuestas alternativas al *sustancialismo* que nos proporciona.

En cualquier caso Hume resulta, como en muchos de sus otros pasajes, un filósofo contrastante y a la vez genial. El contraste de un filósofo que se muestra reticente ante la posibilidad de establecer parámetros para resolver una cuestión que de inicio le pareciera absurda e incluso insostenible desde sus presupuestos, y el filósofo que encuentra la forma de explicar el mismo absurdo desde los propios límites de la experiencia (*teoría de las ideas*).

En todo caso Hume se nos presenta como un filósofo consistente a la vez que obtuso e incluso enigmático.

¹⁰⁶Ibídem

4.4 Cuarta Parte:

La identidad personal

Esta parte comienza con la advertencia de que la *identidad personal* no existe y que es una ficción muy similar a la que ya se estableció al describir la identidad en cuanto a objetos, animales y plantas.

Afirma Hume:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares.¹⁰⁷

Sin embargo está convencido de que este argumento no será suficiente, por lo cual, decide ampliar un poco más la argumentación.

Según el autor del *Tratado*, concebir al yo como idéntico y simple, supone hacer de todas nuestras diferentes y distinguibles percepciones una sola, lo cual, constituye un absurdo, pues contradice las características esenciales de dichas percepciones.

Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco hacerlas perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales.¹⁰⁸

Ahora, el asunto es que, aunque las percepciones se nos presentan como entidades separables y distinguibles, insistimos en atribuirle unidad e identidad a todo el “haz de percepciones”.

El problema es que, sí el “haz de percepciones” es la impresión correspondiente a la idea de *identidad personal*, éste debería ser continuo e idéntico, lo cual, implicaría lo siguiente:

¹⁰⁷Ibídem

¹⁰⁸Ibídem

1.- **Que todas las diferentes percepciones existan al mismo tiempo y se convirtieran en una sola percepción.** Esto es, el yo debe tener una impresión correspondiente, pero la única percepción que podemos tener de ello es el “haz de percepciones” que nos constituye, así, si el yo debe ser algo con perfecta identidad también lo debe ser el “haz de percepciones”, lo cual supone, suprimir las características de distinción y diferencia de todas las percepciones para agruparlas en una sola.

2.- **Que todas las percepciones, a pesar de ser diferentes y distinguibles, se encuentren unidas por una entidad metafísica.** Esto es, admitimos que todas las percepciones son diferentes y distinguibles, sin embargo, suponemos que hay una *sustancia* inherente a todas ellas, lo cual, permite establecerlas como *una identidad*.

En este punto Hume explicita lo que parece ser uno de los problemas centrales de su crítica hacia la idea de la *identidad personal* (yo idéntico y simple), que refiere a la atribución de identidad basada en el concepto de *sustancia*. Como ya mencionamos en el primer capítulo de este trabajo, el filósofo de Edimburgo niega el concepto de *sustancia* por considerarlo ininteligible. Así, encontrará igual de ininteligible el sostener que el yo se mantiene idéntico y continuo gracias a algún desconocido y metafísico *poder* que tiene la cualidad de mantener unido el “haz de percepciones” que nos constituye, ya que, contradice todas las pruebas, que según él, nos otorga la experiencia.

Sin embargo, para Hume la atribución de *identidad personal* por medio de la *sustancia* no representa un verdadero problema; lo que le preocupa es explicar cómo es que le atribuimos identidad al “haz de percepciones” sin tener que recurrir a suprimir de las diferentes percepciones su carácter de distinción.

Desde la perspectiva humeana es importante demostrar el absurdo que supone atribuir identidad al yo. Para ello, nos dice el filósofo escocés, sólo hace falta volver los ojos, una vez más hacia la experiencia y el acontecer cotidiano que nos demuestra que *los objetos variables y discontinuos, pero supuestamente la misma cosa, lo son tan sólo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad.*¹⁰⁹

¹⁰⁹Ibíd. El subrayado es mío

Finalmente, lo que hay que resolver es si existe una identidad 'real' en el yo (haz de percepciones) o si esto es una ficción.

En otras palabras, hay que resolver, dice Hume:

...si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún **enlace real** entre sus percepciones, o únicamente **sentimos** un enlace entre las ideas que de éstas percepciones nos formamos.¹¹⁰

Esto se decide fácilmente según el escocés si recordamos que ya se había demostrado que no existía ninguna conexión real entre los objetos y que, aún la relación de causa-efecto, es una asociación de ideas hecha por costumbre. Según Hume, esto constituye la evidencia más clara contra la identidad en las percepciones de la mente humana.

En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas.¹¹¹

Lo único que puede unir a las ideas en la imaginación son las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad, estas relaciones *son los principios de unión en el mundo ideal*¹¹² y, sin ellos, cualquier objeto distinto es separable por la mente.

Así, en alguno de estos *principios de asociación* depende la *identidad personal*, pues sólo a través de ellos podemos transitar fácilmente de una idea a otra, de esto se sigue, dice Hume:

...que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí...¹¹³

¹¹⁰Ibídem. El subrayado es mío

¹¹¹Ibídem

¹¹² Ibídem

¹¹³ Ibídem

Dado esto, la única cuestión que faltaría por resolver sería ¿Cómo provocan o producen los *principios de asociación* la idea de *identidad personal*?

Hume considera que los principios de asociación de semejanza y causalidad provocan la idea de *identidad personal* excluyendo (aunque sin explicarlo) al principio de contigüidad de este análisis.

El autor del *Tratado*, explicará la función de la semejanza y la causalidad en la producción de la idea de la *identidad personal* a través de la facultad de la memoria y la facultad de la imaginación.

La tesis humeana respecto a la memoria explica que las semejanzas entre muchas de las percepciones que constituyen una persona se deben principalmente a que la gente recuerda muchas de sus experiencias del pasado, y que, el hecho de que recordemos nos permite considerarnos como continuos a través del tiempo. Al respecto dice Barry Stroud:

Recordar es tener una percepción que representa las percepciones pasadas cuya memoria ella constituye, una percepción que, por tanto, es semejante a ellas; así, uno de los resultados del hecho de que recordemos nuestras experiencias pasadas es un mayor grado de semejanza entre las percepciones que constituyen nuestra mente.¹¹⁴

Aquí debemos aclarar que más que a percepciones en particular, Hume se refiere a “haces de percepciones”. Cada persona *adquiere* diferentes conjuntos de percepciones a través de su existencia y éstos, son semejantes en tanto que refieren a un mismo objeto, a saber, el yo. Así, la relación de semejanza, a través de la memoria, contribuye a la *ficción* de la idea de *identidad personal*, en tanto que facilita el paso de la imaginación a través de los diferentes “haces de percepciones” haciendo parecer que es un solo “haz de percepción” continuo.

¹¹⁴Stroud, Barry, *Hume*, página 175

La memoria no resuelve el asunto de la identidad en tanto que ella no es perfecta, ningún sujeto recuerda todas sus experiencias, dado esto, el “haz de percepciones” queda incompleto. Así, es claro para Hume, que debe haber otra cosa que produzca la idea de *identidad personal* y llene los huecos que deja la memoria, ahí es donde interviene el principio de causalidad.

Hume afirmará que la idea verdadera que tenemos de una persona:

...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.¹¹⁵

Esto es claro, si nos situamos en lo que ya se había establecido en la *teoría de las ideas*, en la cual, las impresiones (de sensación) originan sus ideas correspondientes, mientras que dichas ideas producen otras impresiones (de reflexión). Así, *un pensamiento sigue a otro y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer*¹¹⁶.

Hume comparará aquí al yo con una república, en la cual, sus diferentes miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, que dan origen a otras personas que propagarán la república en el incesante cambio de sus partes. De esta forma, podemos decir que mientras una república puede cambiar a sus miembros y sus leyes sin dejar de ser la misma, también una persona puede cambiar su carácter y su disposición, así como puede cambiar sus ideas e impresiones, sin que por ello pierda su identidad. Cualquier cambio que esta persona experimente, no impedirá que sus partes sigan unidas por relaciones causales.

La memoria, dice Hume, en cuanto que nos da cuenta de la continuidad y extensión de la sucesión de percepciones, debe ser considerada como la causa de la idea de *identidad personal*. Sin memoria, nos sería imposible tener nociones sobre causalidad,

¹¹⁵Tratado, I, IV, VI

¹¹⁶Ibídem

lo cual, también impediría tener la noción de cadena de causas y efectos, que es lo que constituye a una persona. Sin embargo, una vez que hemos adquirido la noción de causalidad, podemos extender la cadena causal más allá de la memoria, permitiéndonos *comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos que han existido*¹¹⁷, la imperfección de nuestra memoria nos impide saber con exactitud qué hicimos en fechas exactas y precisas, sin embargo, podemos afirmar que existimos en esos momentos precisos a pesar de que los hayamos olvidado por completo, gracias a las relaciones de causalidad.

Aquí Hume, parece haber encontrado criterios de *identidad personal* alternativos al *sustancialismo*, así como el *origen* de la idea del yo idéntico. Sin embargo, en lo que se muestra como una desesperación y hastío del tema un tanto inexplicable concluirá algo que ha sido controversial en todos los análisis que se han hecho de este apartado del *Tratado*:

...todas esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos.¹¹⁸

Insatisfactoriamente, el filósofo de Edimburgo, intentará explicar este controversial final diciendo, que si bien la identidad depende de las relaciones de las ideas y que dichas relaciones producen la idea de identidad, a través del paso fácil que ocasionan, no podemos establecer con claridad el momento en el que se adquiere o se pierde el título de identidad, ya que las relaciones y la facilidad de las transiciones pueden disminuir de manera imperceptible. Así termina Hume diciendo que:

Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine alguna ficción o imaginario principio de unión como ya hemos señalado.¹¹⁹

¹¹⁷Ibídem

¹¹⁸Ibídem

¹¹⁹Ibídem

Conclusiones

Quisiera finalizar este capítulo con algunas breves reflexiones generales en torno a la teoría de Hume acerca de la idea de la *identidad personal*.

Me parece que, sin duda alguna, es necesario resaltar la consistencia argumentativa que guarda el filósofo escocés dentro de su propia teoría. Su argumento sobre el origen de la idea de la *identidad personal* se corresponde con la estructura de su *teoría de las ideas* (que estableció desde la primera parte del libro I).

Esto supone que la *teoría de las ideas* funciona realmente como la fuente de explicación de los fenómenos mentales, incluso para los fenómenos que suponen una ficción, que es justo el caso de la idea del yo idéntico y continuo. Creo que difícilmente se puede encontrar una consistencia argumentativa más pura.

También es importante considerar que, a pesar de su consistencia argumentativa, Hume nos sitúa ante un panorama bastante oscuro al abandonar intempestivamente el asunto del yo y dejarlo en manos de la gramática y las discusiones verbales. Parece que se contenta con el mero *encuadre* de la idea del yo en su *teoría de las ideas* y renuncia a la exigencia de explicar las consecuencias implícitas en la postulación de un yo discontinuo y variable.

El problema aquí es que Hume nos deja sin parámetros para evaluar dichas consecuencias, las cuales pueden ser de diversa índole.

Por ejemplo, la falta de identidad y la existencia discontinua en el sujeto, puede suponer la demencia absoluta de los sujetos, pongámoslo así:

Cada sueño profundo interrumpe mi existencia y no existe nada que una al sujeto que se durmió con el que se despertó, esto pareciera indicar que el sujeto que se despertó es prácticamente un sujeto *nuevo*. Esto supondría que sus percepciones también son nuevas y, por tanto, no tiene la más remota idea de dónde está, qué tiene que hacer o cómo se llama. Difícilmente me puedo imaginar una situación más demencial que ésta.

También, puedo especular que la falta de identidad y la discontinuidad de la existencia, no representa un problema en la vida cotidiana y que sólo es un problema conceptual o filosófico, es decir, aunque no podemos establecer con seguridad la identidad de los sujetos, suponemos que la identidad existe, lo cual, es suficiente para los fines de la vida cotidiana.

Seguramente, Hume sostendría con mayor facilidad la segunda situación. Sin embargo, el problema es que la subrepticia salida del autor del *Tratado del panorama de la identidad personal* permite toda clase de especulaciones, haciendo que el filósofo de Edimburgo pueda ser interpretado desde posturas diametralmente opuestas y no siempre justas.

Ahora, creo que también puede dársele una interpretación más benévola a este asunto. Finalmente, Hume, al no ser contundente, deja abierto el asunto de la identidad personal y, con ello, hereda a la filosofía una serie de importantes interrogantes en torno a la subjetividad, y así, inaugura una línea de pensamiento que tendrá entre sus filas a autores tan ricos como Kant, Nietzsche, Deleuze, Guattari, Foucault e incluso Freud.

Dado esto, quizá debemos agradecer el que Hume no haya podido dar una respuesta final al asunto de la *identidad personal*, pues con ello, parece habernos heredado uno de los tesoros que mayor valía tienen para la filosofía: una frase franqueada por dos signos de interrogación.

Tal y como dice Bertrand Russell:

...la filosofía debe ser estudiada, no por las respuestas concretas a los problemas que plantea, puesto que, por lo general, ninguna respuesta precisa puede ser conocida como verdadera, sino más bien por el valor de los problemas mismos; porque estos problemas amplían nuestra concepción de lo posible, enriquecen nuestra imaginación intelectual y disminuyen la seguridad dogmática que cierra el espíritu a la investigación; pero, ante todo, porque por la grandeza del Universo que la filosofía contempla, el espíritu se hace a su vez grande, y llega a ser capaz de la unión con el Universo que constituye su supremo bien.¹²⁰

¹²⁰Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, página 134

Conclusiones generales

La filosofía de David Hume propone apertura, encuentra preguntas y nos muestra cómo, aún limitándonos a lo plenamente sensorial, mucho hay que decir respecto a la naturaleza humana.

Lo que pretendimos en este trabajo fue seguir al autor en una argumentación que lo llevará a la negación de la identidad del sujeto. Desde mi perspectiva, lo valioso de la argumentación del filósofo escocés, lo encontramos al considerar que éste lleva al empirismo a *experimentar* sus límites explicativos. Hume establece (supone) una base explicativa de los fenómenos mentales, a saber, la *teoría de las ideas*. Una vez establecida esa base, la utiliza metódicamente para describir diversos fenómenos mentales sin importar las conclusiones que aparezcan; dentro de esas conclusiones se encuentran por supuesto la negación de la sustancia y la negación de la identidad del sujeto. La *teoría de las ideas* funciona en la argumentación humeana como el laboratorio donde se experimentara con las ideas. Como en todo laboratorio, los resultados de los experimentos pueden ser indeseables e incluso explosivos, los experimentos con la idea de *sustancia* y la de *identidad personal* parecen estar dentro de esta categoría. Desde mi lectura, el propio establecimiento de la *teoría de las ideas*, anticipa, la negación de la idea *sustancia* y la de *identidad personal* como construcciones filosóficas válidas.

Estamos ante un filósofo consistente, sin duda, dentro de la filosofía humeana es de reconocer que el filósofo trabaja con la base explicativa que estableció sin forzarla, Hume es un filósofo comprometido con la verdad aunque de antemano él sepa que ésta es inalcanzable.

Las referencias a laboratorios, experimentos y demás no son casuales, me dirijo en línea recta hacia uno de los objetivos que tradicionalmente se le han atribuido a la filosofía de este ilustrado de Edimburgo, a saber, convertirse en el Newton de la filosofía moral. Es difícil realizar un juicio contundente acerca de dicho objetivo. Mi perspectiva es la siguiente:

Si bien Hume respeta el método experimental y se ciñe a los resultados que devengan de este en los asuntos de la *Naturaleza Humana*, los principios que establece distan mucho de ser incontrovertibles, tal y como fueron ciertas leyes de Newton por algún tiempo. Sin embargo, aunque Hume no sea exactamente el "Newton de las ciencias morales", si podemos decir que la influencia de la ciencia newtoniana en él, dejó un buen legado para el campo de la filosofía moral; muestra lo dogmático que puede ser el estudio filosófico y lo estéril en lo que puede convertirse. El método newtoniano en manos de Hume, deja para la filosofía problemas abiertos y nuevas cuestiones; una filosofía que se entiende como más humana, más consciente de su propia falibilidad. Asimismo, Newton provoca que Hume postule una filosofía prudente y comprometida (aunque a veces parezca arrebatada), con ella, dejamos de imponer nuestras hipótesis como verdades incontrovertibles. La filosofía humeana si bien no puede ser absolutamente anti dogmática (tal y como pretendía), si nos muestra un camino hacia ello.

Es un acierto de Hume tomar el método experimental de Newton para aplicarlo a las ciencias morales. Me parece un acierto que con ese método se dejen de lado "los principios más sublimes" para trabajar con lo que "ya está ahí", lo sensorial, lo primario, me parece un acierto volver a ese lugar y experimentar qué es lo que se puede explicar desde esa base, es un acierto preguntar si se necesitan principios que excedan la

experiencia para explicarnos los fenómenos naturales y los fenómenos humanos, es un acierto hacer esto, porque así la filosofía vuelve a abrir posibilidades, deja de “auto-complacerse” y sale otra vez en búsqueda de la verdad .

La forma de escribir y de hablar del propio Hume dista mucho de ser humilde, sin embargo, su filosofía lo es, su filosofía deja de “divinizar” los principios humanos, deja de “divinizar” la razón humana y muestra al *hombre* y a sus principios como algo falible, algo perfectible en el mejor de los casos. Hume sienta a la razón humana ante el “tribunal de la experiencia” y muestra sus limitaciones y con ello también muestra lo absurdo de los principios (humanos) que pretenden ser absolutos, incontrovertibles e infinitos. Lo dijimos así cuando el escocés nos muestra el contraejemplo al *primer principio de la ciencia de la naturaleza humana*; él asume y supone principios generales, sin embargo no es tan soberbio como para pensar que esos principios son absolutos.

Así, la teoría humeana sobre la identidad personal no es interesante si se ve aisladamente, de esa forma sólo parece una necedad. Esta teoría es interesante en cuanto se la ve como parte de un todo, de un proyecto teórico, en cuanto se la ve como una consecuencia de los fundamentos establecidos por Hume. Finalmente, el autor del *Tratado* nos está diciendo “respetemos el resultado de los experimentos” y los experimentos nos revelan que el sujeto es discontinuo.

Así, Hume parece decir: respetemos la movilidad del sujeto, admitamos que no somos absolutos y que **no podemos ser nosotros el principio explicativo de todas las cosas**, el sujeto es móvil tal y como son móviles todos los demás objetos del mundo, la razón no nos hace ser estáticos, mucho menos nos hace ser infalibles.

Para finalizar este trabajo, quisiera hacer frente a la siguiente cuestión: Qué nos deja Hume al negar la idea de *identidad personal*.

Creo que para responder hay que encuadrar la cuestión; Hume niega la posibilidad de que la idea de *identidad personal* refiera a una *sustancia*, es decir, a una entidad que rebasa los límites de la experiencia; los límites del entendimiento humano. El asunto es que tampoco hay nada en la experiencia que nos permita pensar que existe algo tal como la *identidad personal*. Ahora el problema es que la idea, de hecho la tenemos en la mente, esto implica según Hume, que la idea es una ficción, un error mental. La conclusión de esto, es que si nos atenemos únicamente al mundo sensorial, jamás podremos encontrarnos sujetos como algo permanente, esto implica movimiento y cambio, los seres humanos mutamos a través del tiempo y eso según la teoría humeana es completamente evidente.

Ahora, es importante señalar que Hume se refiere a la *identidad personal* como idea: Así, si la idea de *identidad personal* aparece como una ficción, surge inmediatamente una pregunta crítica al “racionalismo cartesiano” ¿Podemos establecer el fundamento del conocimiento en un sujeto del cual ni siquiera podemos tener una idea fija?

Aquí volvemos a lo que señalábamos al inicio de estas conclusiones; tenemos en frente una filosofía abierta.

Por un lado, puedo responder afirmativamente a la cuestión de si el sujeto puede ser el fundamento de todo conocimiento, esto implicaría, por lo menos, que el conocimiento es tan móvil como el sujeto y que nunca podemos tomar nada como absoluto. Esto no parece ser demasiado grave a menos que intentemos establecer una ciencia infalible y absoluta que no tenga ninguna modificación hasta el fin de los tiempos y, por otro lado, probablemente tampoco haya nada innovador, al decir que el conocimiento se mueve en la medida que el ser humano también se mueve y cambia.

Por otro lado, puedo responder negativamente a la cuestión; considerar que no es posible establecer el fundamento del conocimiento en algo tan inestable como el sujeto, considerar también que necesito una base fija que me asegure ciertos puntos infalibles en el camino del conocimiento. Esto implica, mínimamente que deberíamos buscar otro fundamento para el conocimiento que no sea el sujeto.

Así, el apartado que Hume confiere a la idea de *identidad personal*, siendo una crítica clara a la “racionalismo cartesiano”, nos deja abierto el horizonte del conocimiento, nos cuestiona sobre los fundamentos de éste, sus limitaciones y posibilidades, también abre preguntas ontológicas en las que se plantea un sujeto que es, a su vez, objeto de conocimiento, abre preguntas epistémicas en las que el eje consiste en cuestionar si el sujeto es parámetro del conocimiento, por supuesto también existen preguntas éticas en la discusión sobre el concepto de *identidad personal*, aunque quizá Hume no las afronta directamente.

Así reafirmo lo que postulo al comenzar la conclusión de este trabajo, la filosofía humeana propone apertura y es valiosa más por las preguntas que plantea que por sus respuestas.

Bibliografía:

Básica:

Berkeley, George, Principios sobre el conocimiento humano, traducción al castellano por Pablo Masa, ed. Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1962.

Hume, David, Tratado de la Naturaleza Humana, traducción al castellano de Félix Duque, ed. Folio, Barcelona, España, 2001.

Hume, David, Treatise of Human Nature, ed., L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1964.

Hume, David, Investigación sobre el conocimiento humano, traducción al castellano de Jaime de Salas Ortueta, ed. Tecnos, Madrid, España, 2007.

Locke, John, Ensayo sobre el entendimiento humano, traducción al castellano de Edmundo O' Gorman, ed. F.C.E., D.F., México, 1999.

Stroud, Barry, Hume, traducción al castellano de Antonio Ziri3n, ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filos3ficas, 2005.

Complementaria:

Ayers, Michael, Locke. Epistemology and Ontology, ed. Routledge, Great Britain, 1993.

Beuchot, Mauricio, El problema de los universales, UNAM, 1981.

Deleuze, Gilles, Empirismo y Subjetividad, traducción al castellano de Hugo Acevedo, ed. Gedisa, Barcelona, España, 2002.

Descartes, René, Discurso del método. Meditaciones metafísicas, traducción al castellano de Manuel García Morente, ed. Espasa Calpe, México, 1978.

Fogelin, Robert, J., Hume's skepticism in the Treatise of Human Nature, ed. Routledge & Kegan Paul, 1985.

Pitcher, George, Berkeley, traducción al castellano de José Antonio Robles, ed. F.C.E., México, 1983.

Pitson, A.E., Hume's Philosophy of the self, ed. Routledge, London and New York, 2002.

Russell, Bertrand, Los problemas de la filosofía, ed. Labor, Barcelona, 1983.

Williams, Bernard Arthur Owen, Descartes: el proyecto de la investigación pura, ed. Cátedra, Madrid, 1996.