



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La idea de una 'mente singular' en Hume: el 'qué o quién' ejecuta las actividades propias de una vida mental

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
HAZEL CASTRO CHAVARRÍA

DR. LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

MÉXICO, D. F. DICIEMBRE DEL 2015



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 mis padres

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
NOMENCLATURA	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. LA TEORÍA HUMEANA DE LA ‘MENTE’	
1.1 Los objetivos de Hume en el <i>Tratado de la naturaleza humana</i>	11
1.2 Percepciones: impresiones e ideas	18
1.3 Principios de asociación de ideas en la imaginación	25
1.4 Identidad del objeto y del sujeto	27
1.5 Crítica de Hume a la concepción tradicional del ‘yo’ como <i>sustancia simple e idéntica</i>	31
1.6 El ‘yo’ como un <i>haz de percepciones</i>	41
CAPÍTULO II. LA DIFICULTAD QUE PRESENTA LA TEORÍA DEL <i>HAZ DE PERCEPCIONES</i>	
2.1 Barry Stroud y las dos interpretaciones sobre la insatisfacción de Hume en torno a su teoría del <i>haz</i>	46
2.2 Roderick Chisholm y el ‘qué o quién’ del yo humeano	56
2.3 El paso a la teoría kantiana del ‘yo’	60
CAPÍTULO III. LA BÚSQUEDA DE UNA ‘MENTE SINGULAR’: EL ‘QUÉ O QUIÉN’ EJECUTA LAS ACTIVIDADES PROPIAS DE UNA VIDA MENTAL	
3.1 Kant y la <i>‘unidad’ de la apercepción trascendental</i>	63
3.2 Roderick Chisholm y la observabilidad del ‘yo’	82
3.3 La idea de una ‘mente singular’ en Hume: el ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental	90
CONCLUSIONES	101
BIBLIOGRAFÍA	110

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Dra. Leticia Flores Farfán, coordinadora del Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, quien me brindó su apoyo en un momento crucial de este proceso y a quien debo en gran medida haber podido concluir este trabajo. Al Dr. Gerardo de la Fuente, coordinador del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, quien a pesar de sus múltiples compromisos se dio el tiempo para leer esta tesis y hacerme comentarios muy pertinentes. Al Dr. Carlos Oliva Mendoza le agradezco haberme apoyado en las etapas más importantes de mi carrera, sobre todo durante su periodo como coordinador del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Como lector de mi tesis de licenciatura y ahora de maestría me ha hecho sugerencias muy importantes. Al Dr. Pedro Enrique García Ruíz, quien fuera mi maestro en varias materias, ha sido un enorme pilar durante toda mi carrera. Como lector de mi tesis de licenciatura y ahora de maestría me ha hecho comprender elementos muy significativos del tema que he tratado. Agradezco especialmente a mi tutor, el Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín su enorme apoyo incondicional. Como lector de mi tesis de licenciatura y, sobre todo, como director esta tesis ha sido un profesor íntegro y excepcional, guiándome sabiamente. Por supuesto, agradecer a la Dra. Laura Benítez y al Seminario de Metafísica, Epistemología e Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por haberme dado la oportunidad de presentar la ponencia “La idea de una ‘mente singular’ en Hume: el ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental” durante el Coloquio de Filosofía Moderna “Homenaje a José Antonio Robles”, el 7 de mayo de 2015 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. También agradezco la invitación del Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín para participar con un artículo, del mismo nombre, en la edición del libro que formará parte del mismo homenaje a Dr. José Antonio Robles, fundador de este seminario.

A mis padres, el Sr. Antonio Castro Ávalos y la Sra. María Bernarda Chavarría Cuevas, les estoy profundamente agradecida por todos y cada uno de los momentos en que han estado conmigo, especialmente por el enorme apoyo que me brindaron para que yo pudiera continuar y terminar con este proyecto académico.

H.C.CH.

NOMENCLATURA

Para las referencias de las obras clásicas consultadas: [Hume, TNH, 1, 1, 1, p. 43] – Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro 1, primera parte, sección primera, página 43. [Hume, TNH, estudio preliminar, p. XXI] – Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, estudio preliminar de Félix Duque. [Hume, TNH, introducción, p. 35] – Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, introducción. [Hume, TNH, apéndice, p. 831] – Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, apéndice. [Hume, ICH, 1, p. 38] – Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección tercera, página 38. [Descartes, PF, I, 50, p. 51] – Descartes, *Principios de la filosofía*, primera parte, principio 50, p. 51. [Descartes, MM, II, p. 60] – Descartes, *Meditaciones metafísicas*, segunda meditación, p. 60. [A 504/B 532] – Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 445.

INTRODUCCIÓN

En el *Tratado de la naturaleza humana* David Hume sostiene que el ‘yo’ es un haz o colección de percepciones. Dicho ‘haz’ —según esta teoría— llevaría a cabo actividades mentales tales como creer, sentir, reflexionar, equivocarse, fingir, inferir e incluso atribuir identidad. Sin embargo, llama la atención que un mero *haz de percepciones* —que sólo consiste en una multiplicidad de percepciones— pueda ejecutar un acto mental. Pues, ¿de qué manera puede un ‘conjunto de percepciones’ *asociar* una diversidad de percepciones? Más aún, ¿cómo puede un haz de este tipo enlazar la diversidad de percepciones que se presentan a su paso y atribuir una identidad tanto a los objetos como a la mente humana? En suma, si el ‘yo’ sólo consiste en un ‘haz’ o ‘colección’ de percepciones, entonces ¿‘qué o quién’ es el que realiza las actividades propias de una vida mental?

Es importante observar que los términos bajo los cuales está planteada la pregunta presuponen que cualquier tipo de actividad mental debe implicar la existencia de ‘algo o alguien’ que lleve a cabo dicha actividad. Sin embargo, es pertinente examinar qué tan válido es este supuesto. Entre los siglos XVII y XVIII preguntarse por ‘aquello’ que podía llevar a cabo un acto mental sugería la existencia de una ‘mente singular’. Dicha mente —entendida como una ‘conciencia permanente’— fue concebida, por Descartes, como una ‘sustancia’ inmutable e imperecedera que permanecía siendo la misma a lo largo del tiempo y, por Kant, como una autoconciencia o ‘apercepción’ trascendental que representara aquella unidad siempre idéntica a sí misma. En ambos casos, la discusión acerca de ‘qué o quién’ ejecutaba los actos mentales aludía a la existencia de una entidad subyacente e independiente de las percepciones.

De acuerdo con esta lectura, la cuestión acerca de cómo puede un *haz de percepciones* llevar a cabo un acto mental enfatiza la necesidad de que haya un ‘yo’ que lleve a cabo este tipo de actividad. En el “Apéndice” al *Tratado* Hume parece percatarse de esta dificultad al sostener que “[...] habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa [...]” [Hume, THN, apéndice, p. 831]. El conflicto de Hume —según él mismo expresa— es “[...] *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas.*” [Ibid, 831]. Frente a este panorama nuestro autor piensa que la solución sería que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.” [Ibid, 831].

De esta problemática surgen dos interpretaciones respecto a la insatisfacción de Hume. La primera —de carácter *epistemológico*— enfatiza la dificultad de Hume por no poder explicar con claridad los principios de asociación que nos llevan a atribuir ‘identidad’ a la mente. La segunda —de carácter *ontológico*— subraya la necesidad de que haya una ‘mente singular’ que enlace la diversidad de percepciones en *una única cosa*. Pero, ¿cuál de estas interpretaciones se encuentra en el núcleo del conflicto de Hume?

En el primer caso, Hume considera que los principios de asociación no logran explicar “[...] cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia de que somos

mentes individuales [...].”¹ En el segundo, parece sugerir que el ‘tipo de conexión’ que necesitan las distintas percepciones para poder ser enlazadas se hallaría en una sustancia simple en la cual inhirieran, ya que de este modo éstas se encontrarían realmente unidas en una cosa. Mientras que la interpretación *epistemológica* sólo muestra que los principios que Hume propuso para explicar la conexión entre las percepciones son insuficientes, la *ontológica* se enfoca en señalar que el problema de dichos principios radica en que no se ha tomado en cuenta que sólo una ‘mente singular’ puede llevar a cabo esta labor. En efecto, de acuerdo con esta interpretación, lo que hace falta es un ‘yo’ que unifique la multiplicidad de percepciones en una única ‘mente’ o ‘conciencia’. Si esto es así, entonces ¿no resultaría inadmisibles no aceptar —junto con la tradición— que el concepto kantiano del ‘yo’ representa esa ‘mente’ o ‘conciencia’ que solucionaría el problema al que Hume se enfrentaba?

Tradicionalmente se ha entendido que el problema del ‘yo’ en Hume es la falta de una ‘mente singular’, es decir, de un ‘qué o quién’ que ejecute las actividades propias de una vida mental. En respuesta a esta problemática se ha sostenido que el ‘yo’ kantiano es esa mente o conciencia capaz de unificar en un solo sujeto la multiplicidad de percepciones y, por ende, de ser quien lleva a cabo nuestros actos mentales. Sin embargo, es importante examinar si esta concepción realmente constituye la solución al problema que aquejaba a Hume. El objetivo de esta tesis es investigar si la concepción kantiana del ‘yo’ realmente representa una respuesta a la dificultad que inquietaba a nuestro autor.

En el primer capítulo abordaremos “La teoría humeana de la mente”. Comenzaremos planteando los objetivos de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*.

¹ Barry Stroud, *Hume*, 196.

Veremos cómo nuestro autor intenta explicar la naturaleza humana apelando a los mecanismos que rigen nuestros pensamientos, acciones, sentimientos y pasiones, dejando fuera cualquier entidad metafísica, para así destacar la importancia que tiene la ‘observación’ dentro del estudio de la naturaleza humana, ya que quiere hacer de este estudio una ciencia: *la ciencia del hombre*. Posteriormente explicaremos en qué consiste la teoría humeana de las ideas: las características de nuestras percepciones (impresiones e ideas) y la forma en que éstas se relacionan entre sí. Destacaremos que para Hume —a diferencia de la perspectiva racionalista— los elementos básicos que conforman nuestra vida mental provienen de la experiencia y no de algún tipo de principio metafísico. Para ello será necesario analizar la tesis central de que ‘toda idea en nuestra mente debe provenir de alguna impresión correspondiente’. Más adelante expondremos la relación entre nuestras percepciones gracias a los principios de asociación de ideas en la imaginación. Esto nos permitirá entender cómo —a partir de dichos principios— otorgamos identidad a los objetos y a la mente humana. Por último, revisaremos la crítica de Hume a la concepción tradicional del ‘yo’ como *sustancia simple e idéntica*. Y, finalmente, concluiremos con su propuesta del ‘yo’ como un *haz de percepciones*.

En el segundo capítulo examinaremos “La dificultad que presenta la teoría del *haz de percepciones*”. Expondremos los problemas subyacentes a la propuesta del ‘yo’ en Hume. Analizaremos las dos interpretaciones (*epistemológica* y *ontológica*) que —de acuerdo con Barry Stroud— surgieron a partir de la insatisfacción de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*. Veremos cómo la tradición —al inclinarse por esta última— subrayará la necesidad de una ‘mente singular’ que lleve a cabo los actos mentales de un sujeto. Más tarde presentaremos el diagnóstico de Roderick Chisholm en torno a la tesis del

‘yo’ humeano y los problemas que —de acuerdo con él— tiene esta propuesta. En esta parte reforzaremos la interpretación que sostiene que al ‘yo’ humeano le hace falta una mente o conciencia que realice las actividades propias de una vida mental, ya que —como Chisholm insistirá— cuando Hume dice que sólo observa percepciones está *presuponiendo* que ‘alguien’ encuentra esas percepciones. Por último —siguiendo a la tradición— hablaremos de la propuesta kantiana del ‘yo’ como una respuesta al problema del *haz de percepciones* en Hume.

En el tercer y último capítulo nos dedicaremos a “La búsqueda de una ‘mente singular’: el ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental”. En primer lugar, presentaremos la propuesta de Kant respecto a la *‘unidad’ de la apercepción trascendental*. Ahí observaremos cómo las características de este concepto parecen dar en el núcleo del problema del ‘yo’ en Hume. En segundo, abordaremos la perspectiva de Chisholm respecto al problema de la observabilidad del ‘yo’ en Hume y Kant. Y, por último, discutiremos las concepciones de Roderick Chisholm y Jerold Clack en torno a ‘la idea de una ‘mente singular’ en Hume: el ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental’. En esta parte resolveremos si es posible o no concebir como una respuesta al problema del ‘yo’ en Hume la propuesta kantiana de la ‘unidad de la conciencia’.

CAPÍTULO I. LA TEORÍA HUMEANA DE LA ‘MENTE’.

1.1 Los objetivos de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*.

En el *Tratado de la naturaleza humana*² Hume se propone establecer los principios generales que constituyen la experiencia humana. Su objetivo es explicar la naturaleza humana apelando a los mecanismos que rigen nuestros pensamientos, acciones, sentimientos y pasiones. Le interesa mostrar que la única vía legítima para poder comprender los rasgos de la vida humana se encuentran en la experiencia y no en algún tipo de principio metafísico. Su intención es destacar la importancia que tiene la observación dentro del estudio de la naturaleza humana porque quiere hacer de este estudio una ciencia: *la ciencia del hombre*.³ Hume pretende llevar al plano ‘moral’ el rasgo experimental de la filosofía natural. De ahí que la ciencia del hombre sea —como el subtítulo del *Tratado* lo enuncia— “*un intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales*”⁴.

² “Una vez resuelto a dedicarse a escribir su *Treatise*, Hume emigró a Francia, probablemente porque allí podría arreglarse mejor con sus pequeños ingresos particulares. Después de una corta estancia en París, donde un compatriota escocés, el Caballero Ramsay, le proporcionó algunas relaciones útiles, pasó un año en Reims y dos años en la villa de La Flèche, en Anjou, emplazamiento del colegio jesuita donde se educó Descartes. Hizo amigos entre los padres jesuitas y aprovechó su amplia biblioteca. Para el otoño de 1737 ya había escrito la mayor parte de su libro, y Hume regresó a Londres a buscar quien lo publicara.” Ayer, *Hume*, 17.

³ En la “Introducción” al *Tratado* Hume expone su intención de fundar una nueva ciencia del hombre; la ciencia de la naturaleza humana. De acuerdo con él, la relevancia de dicha ciencia radica en que precede a cualquier otra investigación y, por ello, representa el fundamento de todo nuestro conocimiento. Cfr. Biro, “Hume’s new science of the mind,” 33.

⁴ El desarrollo de la ciencia del hombre —según Hume— debe basarse en el método experimental de razonamiento. Dicho método —inspirado en el método experimental utilizado por Newton en filosofía natural— pretende alcanzar resultados similares en esta ciencia a través del descubrimiento de las fuentes y principios que incitan a la mente a realizar sus operaciones. Cfr. Biro, “Hume’s new science of the mind,” 33-4. Pero dicho objetivo no sólo se encuentra en el *Tratado* sino también en la *Investigación sobre el conocimiento humano* y en la *Investigación sobre los principios de la moral*, en tanto pretende “[...] alcanzar las mismas metas filosóficas generales de una manera más llana y aceptable.” Stroud, *Hume*, 12.

Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes. [Hume, ICH, 1, p. 38].

En este pasaje, Hume sugiere que existe una gran analogía entre las leyes y fuerzas que gobiernan el movimiento de los planetas —y de la naturaleza en general— con los principios que operan en la mente humana. Con ello nuestro autor pretende justificar la importancia que tiene aplicar a las ‘materias morales’ el método empleado en filosofía natural.⁵ Método que, por primera vez, utilizó Francis Bacon en la ciencia natural y que Hume propone emplear en la ciencia de la naturaleza humana⁶. Pero, ¿qué entiende Hume por ‘materias morales’? Cuando Hume habla de moral no sólo se refiere a temas sobre bien, mal, justicia e injusticia —al modo como en la actualidad se entienden estas cuestiones en ética— sino a la ‘*ciencia de la naturaleza humana en general*’ [Cfr. Hume, ICH, 1, p. 27]. A la ciencia que —de acuerdo con Stroud— versa sobre ‘todo lo distintivamente humano’.

La filosofía “moral”, en el sentido de Hume, contrasta con la filosofía “natural”, que estudia los objetos y fenómenos del mundo de la naturaleza. A grandes rasgos, la filosofía natural es lo mismo que hoy conocemos con los nombres de

⁵ Es bien sabido que la época de Hume tuvo un gran alcance científico. En ella se pueden observar cambios importantes en la perspectiva del mundo físico a partir de la ciencia empírica. De Bacon en adelante, los filósofos se obsesionaron por el método científico y la utilización de sus principios. Cfr. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, 44.

⁶ Cfr. Norton y Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Hume*, 3.

física, química y biología. Desde luego, los hombres son también objetos de la naturaleza, y por tanto forman parte del objeto de estudio de la filosofía natural. Un hombre que cae de un puente se acelera en la misma proporción que una piedra que cae a su lado y golpea el agua al mismo tiempo que ella. La filosofía moral difiere de la filosofía natural solamente en el *modo* de estudiar a los seres humanos —considera sólo aquellos aspectos en que éstos difieren de otros “objetos de la naturaleza”. Los hombres piensan, actúan, sienten, perciben y hablan, de manera que las “materias morales” se refieren al pensamiento, las acciones, los sentimientos, las pasiones y el lenguaje humanos.⁷

Mientras que desde el punto de vista de la filosofía ‘natural’ el hombre es un *objeto* determinado por leyes naturales, para la filosofía ‘moral’ es un *sujeto* que piensa, actúa, siente, percibe y habla. Esto es lo que —de acuerdo con Barry Stroud— separa, para Hume, la manera del ver al hombre en filosofía ‘natural’ y en filosofía ‘moral’. Sin embargo, es preciso subrayar que si bien es cierto que Stroud no señala la diferencia entre ser un *objeto* del mundo natural y ser un *sujeto* con estados mentales, el pasaje citado —en mi opinión— muestra la acotación que ya Ludwig Wittgenstein había trazado en *Cuaderno azul* acerca de los dos sentidos distintos del pronombre personal ‘yo’: el uso como *objeto* y el uso como *sujeto*.⁸ Si lo pensamos a la manera wittgensteniana la filosofía ‘natural’ vería al hombre como un *objeto* físico (espacial) regido por leyes naturales, mientras que la filosofía ‘moral’ como un *sujeto* al cual podemos adscribirle estados mentales. Con esto me interesa delimitar que el estudio que Hume hace de la naturaleza humana —como una *ciencia del hombre*— se enfoca en aquellos principios que rigen los mecanismos de nuestros estados mentales tales como pensamientos, sentimientos y pasiones.

⁷ Stroud, *Hume*, 12-3.

⁸ Cfr. Ludwig Wittgenstein, “Cuaderno azul,” 97.

En la *Investigación sobre el conocimiento humano* Hume declara que la ‘filosofía moral’ (la ‘ciencia de la naturaleza humana’) ha concebido al hombre de dos maneras distintas. La primera lo considera como un ser nacido para la *acción* y —dado que el hombre conduce sus acciones, motivado por el gusto y sentimiento que en él producen determinados objetos como, por ejemplo, la virtud— se aspira a cultivar su conducta. En cambio, la segunda lo ve como un ser *racional* y se dedica a investigar los principios generales “[...] que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen probar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto.” [Hume, ICH, 1, p. 28]. De acuerdo con Hume, la primera es más fácil y asequible que la segunda, dado que esta última es tan abstracta que resulta mucho más difícil de entender. Es por esta razón “[...] que la fama más duradera, así como la más merecida, ha recaído sobre la filosofía fácil, y que los razonadores abstractos parecen por ahora haber disfrutado sólo de una reputación momentánea [...]. La fama de Cicerón florece en la actualidad, pero la de Aristóteles está totalmente en decadencia.” [*Ibid*, 29]. No obstante, Hume piensa que a pesar del rechazo mostrado hacia el razonamiento profundo o *metafísica*, la rigurosidad que caracteriza a este tipo de filosofía resulta muy útil a la filosofía fácil en tanto le provee mayor ‘exactitud en sus sentimientos, preceptos o razonamientos’ [*Cfr. Ibid*, 31-2].

El anatomista expone los objetos más desagradables y horribles, pero su ciencia es útil al pintor incluso cuando dibuja una Venus o una Helena. A pesar de que éste utilice los colores más ricos de su arte y confiera a sus figuras un aire agraciado y encantador, aun así ha de atender a la estructura interna del cuerpo humano, la posición de los músculos, la textura de los huesos y la utilidad y forma de todos los miembros y órganos. La precisión es siempre ventajosa para la

belleza, y el razonamiento riguroso para el sentimiento refinado. Vanamente exaltaríamos el uno despreciando el otro. [*Ibid*, 32].

La oscuridad que ha caracterizado al pensamiento metafísico —piensa Hume— le ha acarreado innumerables críticas, en tanto se la ha visto como ‘una fuente inevitable de error e incertidumbre’ [*Cfr. Ibid*, 33]. La objeción radica en que con este tipo de razonamiento se “[...] quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento [...]” [*Ibid*, 34]. De ahí que Hume se propusiera “[...] investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos.” [*Ibid*, 35]. Para lograrlo, se planteó explicar la naturaleza humana en términos científicos, pues de este modo podía ofrecer un fundamento nuevo para las ciencias. Él consideró que la ciencia del hombre *era* precisamente este fundamento porque:

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos [Hume, TNH, introducción, p. xix].

Lo que motivó a Hume a llevar a cabo este proyecto fue mostrar que el problema de la filosofía de su tiempo era la metafísica. Él se propuso romper esta tradición que hasta el momento había encabezado el pensamiento filosófico a través de un nuevo método: el método experimental. El éxito alcanzado por el modelo newtoniano empleado en la ciencia natural lo impulsó a aplicar un método similar al estudio del ser humano. La aplicación del

método experimental de razonamiento a materias morales significaba dejar atrás el pensamiento meramente especulativo para comenzar nuestras investigaciones sobre una base nueva: la observación y la experimentación.

La sucinta razón que da para extender el método experimental de la filosofía natural a los temas morales consiste en que la esencia de la mente es tan incognoscible como la esencia de la materia, razón por la cual el método deductivo *a priori* ha de ser eliminado de las ciencias humanas tal como había ocurrido ya en las ciencias físicas un siglo antes. La credibilidad de las ciencias empíricas deriva de un método que no es más que un refinamiento de los medios con los que la gente aprende de la experiencia en la vida diaria. Por otro lado, los <<sistemas quiméricos>> de la metafísica son lógicamente afines a las construcciones ideales de la matemática pura, por lo que violan los principios que la gente sigue de un modo natural en la exploración del mundo real. Así pues, la reivindicación de la filosofía experimental y la eliminación de la metafísica son dos corolarios que dependen igualmente de la fijación de la naturaleza y límites del entendimiento humano.⁹

Alfred Jules Ayer señala que —a diferencia de la tradición que consideraba a Hume como el último momento del empirismo británico o como un apéndice de Locke y Berkeley — el profesor Norman Kemp Smith en *La filosofía de David Hume: Estudio Crítico de sus Orígenes y Doctrinas Centrales* (1941), destaca la preocupación primordial de nuestro autor por equiparar la filosofía natural a la filosofía moral. Observa que mientras Locke aparece en la introducción al *Tratado* como:

[...] <<algunos de los filósofos recientes en Inglaterra que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre un nuevo basamento>>, los otros que Hume

⁹ Noxon, *La evolución en la filosofía de Hume*, 22.

menciona, <<Lord Shaftesbury, el doctor Mandeville, el señor Hutcheson, el doctor Butler>> (T XVII) son todos ellos filósofos morales. Esto concuerda con la opinión de Kemp Smith de que la principal preocupación de Hume era asimilar la filosofía natural a la filosofía moral. En filosofía moral Hume sigue a Francis Hutcheson en representar los juicios morales como fundados en las operaciones de un <<sentimiento moral>>, soberano. En filosofía natural, que comprende el estudio del mundo físico, la soberanía pasa a lo que Kemp Smith llama nuestras <<creencias naturales>>. Estas son expresiones del <<sentimiento>>, el cual está en gran parte gobernado por el hábito o la costumbre y no se subordina a la razón en ningún sentido estricto del término.¹⁰

Entre los siglos XVII y XVIII todavía no se trazaba la distinción entre filosofía y ciencias naturales o sociales. En aquella época la filosofía era considerada como una forma de indagación científica. La principal división se encontraba entre filosofía natural y filosofía moral. De entre ellas se decía que la primera había alcanzado un progreso considerable en relación con la segunda. Razón por la cual en aquellos tiempos no fueran en nada comparables los filósofos morales con los filósofos naturales (Copérnico, Kepler, Galileo, Boyle y Newton). Estos últimos gozaban de una enorme comprensión de las operaciones físicas de la naturaleza. Sin embargo, Locke y Hume consideraron que la filosofía moral era superior a la filosofía natural.¹¹

Su razón, como la expone Hume en su introducción al *Tratado*, era que <<todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana y que, por más que alguna de ellas pudiera parecer alejarse de la misma, volverá por un camino o por otro>> (T XV). Hay ciencias como la lógica, la moral, la crítica y la política que tienen una conexión más estrecha con la naturaleza humana que las

¹⁰ Ayer, *Hume*, 39-40.

¹¹ *Cfr. Ibid*, 46-7.

demás, pero incluso las ciencias matemáticas y físicas dependen de las capacidades cognitivas del hombre. <<Es imposible>>, dice Hume, <<encarecer qué cambios y mejoras podríamos hacer en estas ciencias si estuviéramos completamente familiarizados con el alcance y la fuerza del entendimiento humano y pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y de las operaciones que realizamos en nuestros razonamientos>> (T XV).¹²

Para Hume la filosofía moral estudia del ser humano como un sujeto determinado por sus propias leyes internas.¹³ En este sentido, Hume se propuso encontrar los principios generales que nos permitieran esclarecer los diversos fenómenos de la vida humana, concretamente, aquellos que nos explicaran los mecanismos que hacían posible nuestros pensamientos, acciones, sentimientos y pasiones.

1.2 Percepciones: impresiones e ideas.¹⁴

Hume¹⁵ considera —en contraste con la perspectiva racionalista¹⁶— que los elementos básicos que conforman nuestra vida mental son las percepciones¹⁷ (impresiones

¹² *Ibid*, 47.

¹³ En mi opinión, esto revela la influencia que ejerció Newton sobre Hume. Recordemos que nuestro autor equiparó la teoría de la atracción entre los cuerpos —propuesta para explicar los fenómenos del mundo natural— con los principios que describen la relación entre nuestras ideas. Así mismo se ejemplifica la importancia que tenía —para él— explicar nuestra mente con principios distintos a aquellos que postulaban alguna entidad sustancial.

¹⁴ “La palabra genérica ‘percepción’ es un eco de la tesis de Berkeley de que todo lo que estrictamente percibimos son lo que él llama ‘ideas’ y el uso que hace Locke de ‘percibir’ con el que cubre toda actividad mental (véase § 4 anterior). Como Hume lo dice rotundamente, ‘Amar, odiar, pensar, sentir, ver; todo esto no es sino percibir’. Sus ‘percepciones’ son las ‘ideas’ de Locke y de Berkeley y su distinción entre ‘ideas’ e ‘impresiones’ señala la diferencia en el grado de ‘fuerza’ o de ‘vivacidad’; diferencia que, aun cuando con un lenguaje diferente, la reconocieron igualmente Locke y Berkeley. Entonces, en Hume tenemos una vez más la asimilación de lo intelectual a lo sensorial.” Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, 291-92. Sin embargo, Hume da un giro fenomenológico a la concepción tradicional de las percepciones. Si bien es cierto que acepta que los objetos inmediatos de nuestra mente son las percepciones, para él, dichas entidades no son representativas de objetos, es decir, que ni las impresiones ni las ideas se asemejan a objetos. Para Hume las percepciones son simplemente los elementos u objetos de la mente y no *representaciones* de existencias externas. *Cfr.* Norton y Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Hume*, 7.

¹⁵ Tradicionalmente se ha considerado a Hume como la culminación del movimiento empirista iniciado por John Locke con el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690) y seguido por George Berkeley con los

e ideas). Su tesis central es que *'toda idea en nuestra mente debe provenir de alguna impresión correspondiente'* —sea de sensación o de reflexión. Las percepciones —de acuerdo con Hume— se distinguen por el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan al pensamiento o conciencia. Las *impresiones*¹⁸ son más fuertes y vivaces que las *ideas*¹⁹ por el modo en que acontecen al alma. Estas últimas son sólo imágenes débiles de las primeras²⁰ “[...] y causalmente dependientes de ellas.”²¹

Principios del Conocimiento Humano (1710). Dicho movimiento destaca que nuestro conocimiento sólo puede provenir de la *experiencia*. Que ésta consta —de acuerdo con Locke— de ‘sensación y reflexión’. Que las operaciones de la mente —objetos de la ‘reflexión’— se dirigen sólo al material proveniente de los sentidos —‘sensación’— y que, a su vez, se comprende en elementos atómicos como colores, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles y corporales. *Cfr. Ayer, Hume*, 33-4.

¹⁶ “[Hume] Está de acuerdo con Locke en que no hay ideas innatas en la mente, si por innatas hay que entender que ya estaban en nosotros desde nuestro nacimiento, pero estima superfluo cualquier esfuerzo por entretenerse en justificar esa afirmación. Al instalarse en la división *impresiones – ideas* <<y entendiendo por *innatos* aquellos contenidos de la mente que son originales, es decir, que no son copia de ninguna impresión precedente, puede afirmarse, según Hume, que todas nuestras impresiones son innatas y que las ideas no lo son>>.” Mellizo, *En torno a David Hume: tres estudios de aproximación*, 11-2. En efecto, Hume, a diferencia de Locke, puede afirmar que las impresiones son innatas. “Señala que <<si por innato se entiende contemporáneo a nuestro nacimiento, la discusión parece frívola; tampoco vale la pena indagar en qué momento comienza el pensamiento>> (E 22). En la *Investigación*, donde aparece este pasaje, toma <<innato>> como <<lo que es original o no está copiado de ninguna percepción previa>> y en el *Compendio* como lo que surge <<inmediatamente de la naturaleza>>, y en ambos casos concluye que las impresiones son innatas.” *Ayer, Hume*, 50.

¹⁷ Locke y Hume coinciden en que la mente es un ‘papel en blanco’ y que todos sus ‘materiales’ provienen de la experiencia. Pero, a diferencia de Locke, Hume distingue entre lo que sentimos o experimentamos de lo que pensamos o razonamos. Esto sugiere que, si bien es cierto que la mente carece de cualquier idea, ya trae consigo los ‘materiales’ que necesita para poder efectuar el pensamiento. Para Hume esto es percibir, sentir o experimentar. Sabe que al momento de llevar a cabo un acto mental, debe haber alguna percepción ante la mente. Y puesto que a Locke se le dificultó distinguir entre percepción y pensamiento, Hume emplea otros términos para referirse a las distintas percepciones. De ahí que la noción de ‘idea’ no sea la misma en Locke que en Hume. *Cfr. Stroud, Hume*, 35.

¹⁸ Sensaciones, emociones y pasiones.

¹⁹ Lo que pensamos y razonamos.

²⁰ Si bien es cierto que en Hume se puede distinguir entre *sentir* (impresiones) y *pensar* (ideas), también es verdad que “Sólo entonces podrá proponer que no puede haber pensamientos o ideas a menos que primero haya sensaciones o sentimientos. Puesto que, de acuerdo con la teoría de las ideas, cuando percibimos o pensamos acerca de algo hay una percepción ante la mente, Hume cree que la diferencia entre percibir y pensar es tan solo una diferencia entre los tipos de percepciones que están ante la mente en cada caso. Y por eso sugiere que su distinción entre dos tipos de percepciones en términos de grados de fuerza y vivacidad con que hieren la mente, es exactamente la misma que la distinción entre percibir o sentir algo, por un lado, y pensar acerca de ello, por el otro.” *Stroud, Hume*, 48.

²¹ “[...] and causally dependent on them.” Norton y Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Hume*, 6. La traducción es mía.

La primera caracterización que Hume ofrece de las *percepciones* es su división en ‘simples’ y ‘complejas’. Mientras que las percepciones ‘simples’ no admiten ni distinción ni separación, las percepciones ‘complejas’ se dividen en partes [Cfr. Hume, TNH, 1, 1, 1, p. 43]. Una impresión ‘simple’ correspondería a alguna de las cualidades sensibles de, por ejemplo, una manzana (color rojo, sabor dulce u olor), mientras que su impresión ‘compleja’ a la suma de todas sus cualidades (color rojo, sabor dulce y su olor). Así lo expresa Hume cuando dice que aunque “[...] un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.” [Ibid, 44]. Por su parte, la idea ‘simple’ sería el recuerdo de cualquiera de sus cualidades y su idea ‘compleja’ el conjunto de estas mismas que recordamos o imaginamos.

La segunda pertenece a su clasificación en impresiones de ‘sensación’ y de ‘reflexión’ y, en ideas de ‘memoria’ e ‘imaginación’.

Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACIÓN y de REFLEXIÓN. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o 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 se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. [Ibid, 51].

Las impresiones de sensación y de reflexión —de las que Hume habla en este pasaje— son ‘simples’. Las primeras son las *impresiones sensoriales* (calor o frío, placer o dolor), mientras que las segundas son las *emociones y pasiones* (deseo, aversión, esperanza y temor). Un ejemplo de una ‘impresión simple de sensación’ sería el *placer* que me produce en la playa tocar la arena con mis pies y su ‘impresión simple de reflexión’ el *deseo* de placer derivado de esta sensación. Las ideas de memoria e imaginación representan aquella copia tomada de la impresión de reflexión. En este caso, recuerdo o imagino el *deseo* de placer que me produjo sentir la arena bajo mis pies.

Si bien la memoria y la imaginación son facultades que *reproducen* en el alma cualquier impresión anterior, las ideas derivadas de éstas se distinguen —como ocurre con las impresiones e ideas— por el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan al alma. Las ‘ideas de memoria’ son mucho más vivaces y consistentes que las ‘ideas de imaginación’ porque representan a sus objetos con mayor exactitud. En este caso, la memoria conserva gran parte de la vivacidad de la impresión reproducida al mantener la forma original de las impresiones, esto es, el mismo orden y posición en que se presentaron por primera vez. Por esta razón las ideas de memoria son consideradas como el punto intermedio entre la impresión y la idea. En cambio, las ‘ideas de imaginación’ pierden la vivacidad que tuvieron en su primera aparición por lo que son concebidas en su totalidad como ideas. Aquí la percepción es débil y difícilmente se mantiene invariable y uniforme durante un tiempo considerable. La imaginación transforma las ideas porque tiene la libertad de alterar la impresión original. [*Cfr. Ibid, 51*]. Esto nos lleva a sostener que no

sólo se trata de una facultad reproductiva sino *productiva*, en tanto trae a la mente algo que no hemos experimentado.²²

En oposición a las imágenes de la memoria, las de la imaginación carecen del rigor y estabilidad que caracterizan a aquéllas. La imaginación se toma la licencia de alterar el orden de sus ideas, las mezcla de modo arbitrario, las une y separa a capricho. Hume ilustra esa <<libertad imaginativa>> diciendo que ella es el motor que anima los impulsos de la creación literaria. La imaginación es la facultad de la que se sirven los que componen fábulas y mitos, los novelistas y los poetas. Haciendo uso de la imaginación, les es posible a éstos alterar la naturaleza y su orden, desfigurando el verdadero carácter de las cosas. Yo puedo imaginar un caballo alado, un centauro, un dragón. Puedo imaginarlos sin importar para nada el tiempo en que esos animales fabulosos han existido, porque no han existido jamás. Sin embargo, a pesar de esa mayor libertad poseída por la imaginación, a pesar de que está capacitada para desfigurar y recomponer a capricho el orden de sus ideas, tiene siempre que servirse de elementos cuyo origen es de naturaleza sensible. En otras palabras, tiene que servirse, tan remotamente como se quiera, de impresiones.²³

Hume enfatiza la libertad con la que opera la imaginación, sin embargo, no deja fuera el carácter imprescindible de las impresiones. Sabe muy bien que sin ese material la mente no podría producir ninguna idea. Esto se entiende mejor si recordamos que el rasgo distintivo de la relación entre impresiones e ideas es la *prioridad temporal* de las primeras

²² La teoría de las ideas no sólo habla del origen de nuestras ideas sino también de la manera en que opera nuestra mente cuando ingresa en ella alguna idea, por ejemplo, cuando recordamos una impresión. Supongamos que en algún momento visité la capilla del New College. Ahora evoco la idea que se asemeja con exactitud a la impresión que tuve. Si pretendemos sostener que aquí hay un caso de memoria y no de imaginación debe haber una semejanza tanto de los elementos como del 'orden y posición' de los mismos. No obstante, esta distinción no es del todo clara. Al parecer hace falta, para Hume, algún criterio que nos permita reconocer una idea de memoria de una de imaginación. *Cfr. Stroud, Hume, 57-8.*

²³ Mellizo, *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*, 22-3.

con respecto a las segundas. En ello se cifra la tesis central de que *'toda idea en nuestra mente debe provenir de alguna impresión correspondiente'*.

[...] las impresiones simples *preceden*²⁴ siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas. [Hume, TNH, 1, 1, 1, p. 47].

Las impresiones son siempre causa de las ideas²⁵. Los materiales a partir de los cuales podemos iniciar cualquier actividad mental se originan en la experiencia. Con esto Hume pretende dejar fuera cualquier especulación en torno a la suposición de ideas innatas en nuestra mente, pues —de acuerdo con él— no hay otra manera de iniciar el pensamiento que partiendo de los insumos de la percepción sensible. La teoría humeana de la mente puede resumirse en los siguientes puntos.

- (1) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya una percepción ante la mente. (2) Toda percepción es o una impresión o una idea. (3) Toda

²⁴ El subrayado es mío.

²⁵ Si bien es cierto que las impresiones originan sus correspondientes ideas, también es verdad que tenemos ideas que no corresponden con ninguna impresión. En este caso, Hume no llama ideas a estos contenidos de conciencia. *"Primero:* Cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por complicadas y sublimes que éstas sean, siempre encontramos que son reductibles a ideas simples, y que éstas son copias de una sensación precedente. Esta regla, según Hume, se refiere incluso a aquellos casos que, a primera vista, pudieran servir para poner de manifiesto la falsedad de la norma. El ejemplo que Hume propone va encaminado a encararse con la mayor de las objeciones: *la idea de Dios*. ¿Cómo puede explicarse el origen de una idea semejante? La respuesta de Hume, siendo previsible, se presenta con vistos de rigor inapelable: <<La idea de Dios, entendida como la de un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge de la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente, y de aumentar sin límite esas cualidades de bondad y sabiduría>>. *Segundo:* <<Si ocurre que, por la ausencia de los órganos adecuados, un hombre no es susceptible de ninguna clase de sensación, siempre comprobaremos que tampoco podrá formar las correspondientes ideas. Un ciego no puede formarse una noción de los colores; a un sordo le ocurre lo mismo con los sonidos>>. Como paso final para infundir al argumento su mayor fuerza, Hume propone una última prueba de fuego: <<Aquellos que afirmen que esta postura no es universalmente verdadera... tienen una única forma, y muy fácil, de refutarla: produciendo una idea que, en su opinión, no se derive de esta fuente. A nosotros nos estará reservada la misión de producir la impresión correspondiente, si queremos mantener nuestra doctrina>>." Mellizo, *En torno a David Hume: tres estudios de aproximación*, 17-8.

percepción es o simple o compleja. (4) Toda percepción compleja está íntegramente constituida por percepciones simples. (5) Para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente. (6) Toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente. (7) No hay impresiones de reflexión sin alguna impresión de sensación. Por tanto, (8) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya impresiones de sensación.²⁶

La manera de saber cómo funciona la mente humana —para Hume— es descubriendo sus *orígenes* a partir de explicaciones genéticas o evolutivas. Él pretende dar cuenta de nuestra conducta y actividad mental de manera similar a como hacemos cuando intentamos comprender alguna enfermedad: conocemos el estado de un organismo observando cómo llegó a esa condición desde su estado original. Si la teoría de la ideas se basa en que toda actividad mental ocurre cuando hay percepciones ante la mente, entonces estudiarla apropiadamente consiste en entender el mecanismo que hizo posible que esas percepciones entraran originalmente en ella. Sabemos que las percepciones ingresan en la mente a partir de impresiones de sensación. Esto significa que la experiencia sensible marca el *origen* de las ideas que hallamos en nuestras mentes.²⁷ De este modo, Hume puede sostener que *no hay ideas innatas sino que todas nuestras ideas se originan primordialmente en la experiencia y que no tienen un origen distinto de ella*²⁸.

²⁶ Stroud, *Hume*, 40.

²⁷ Cfr. *Ibid*, 41.

²⁸ “En realidad, la conclusión de Hume, más fuerte, es que cada idea simple que está en la mente ‘aparece por primera vez en una impresión correspondiente’ (p. 33), y sin la impresión no habría en la mente ninguna idea correspondiente en absoluto.” Stroud, *Hume*, 42.

1.3 Principios de asociación de ideas en la imaginación.²⁹

A diferencia de la memoria —que preserva la forma original de la impresión que reproduce— la imaginación se encuentra en total libertad “[...] *para trastocar y alterar el orden de sus ideas.*” [Hume, TNH, 1, 1, 3, p. 53]. Esto sugiere que la unión y separación de nuestras ideas simples depende del lugar en que la imaginación quiera colocarlas. Visto de este modo, parecería que la imaginación es una facultad arbitraria que une y desune sus ideas a placer. “Pero de su libertad o de su movimiento constante no se sigue que los eventos mentales ocurran azarosamente, en completo caos. Hay un orden y una coherencia en los sucesos de la mente, tal como los hay en los eventos más aparentemente caóticos del mundo físico.”³⁰ A pesar de que podamos hablar de la libertad de la que goza la imaginación, existen determinados principios universales que guían sus operaciones y nos muestran cierta regularidad, ya que:

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; 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*³¹ por la que una idea lleva naturalmente a otra. [Hume, TNH, 1, 1, 4, p. 54].

Lo anterior sugiere a que el criterio de unión de las percepciones está dado por ellas mismas. En otras palabras, las percepciones se atraen entre sí gracias a la semejanza, contigüidad y causalidad: principios a través de los cuales *‘la mente es llevada de una idea*

²⁹ Estos principios “[...] nos llevan a adquirir, manipular, mezclar y hasta confundir la multitud de percepciones que llega a nosotros. De hecho, la mayor parte del interés de la propia teoría positiva de Hume se concentra en estas operaciones de la mente y en sus efectos, aunque en general hable oficialmente como si sólo fueran importantes los ‘átomos’ que van y vienen en la mente.” Stroud, *Hume*, 41.

³⁰ Stroud, *Hume*, 58.

³¹ El subrayado es mío.

a otra'. [Cfr. *Ibid*, 54]. La imaginación —facultad a la que pertenecen estos principios— se desliza fácilmente de una idea a otra debido a la *semejanza* que hay entre ellas; lo hace de forma habitual según se encuentren los objetos *contiguamente* en el espacio y en el tiempo; y, con fuerza, gracias al vínculo que genera la relación de *causa y efecto*.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria. Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar— [*Ibid*, 57].

Nótese cómo en este pasaje Hume identifica la perspectiva de Newton acerca de la atracción de los cuerpos (teoría de la gravitación universal) con su propia explicación de la atracción entre nuestras ideas. No obstante, vale la pena subrayar que las *cualidades originarias* a las que aquí se alude no se refieren a los principios de asociación antes mencionados (semejanza, contigüidad y causalidad), sino a “[...] otros ‘principios’, que Hume llama, igual que a los principios de asociación, disposiciones u operaciones básicas, ‘naturales’ o ‘primitivas’ de la mente. Son principios básicos por lo menos en el sentido de que las razones por las cuales actúan nos son desconocidas.”³² Sin embargo, no pretende dar cuenta de la procedencia de estas cualidades debido a que —para él— toda búsqueda de *causas* nos conduciría inevitablemente a ‘cavilaciones oscuras e inciertas’. [Cfr. Hume, TNH, 1, 1, 4, p. 57]. En este sentido, se muestra firme con su objetivo de dejar fuera

³² Stroud, *Hume*, 60.

cualquier especulación filosófica que vaya más allá de la experiencia en su estudio de la naturaleza humana. En efecto, Hume podría decir —junto con Newton— ‘*hypotheses non fingo*’.

La analogía con la teoría de la gravitación es aquí obvia. Al discutir la asociación de ideas, Hume da a entender que su teoría habría de ser mucho más sistemática y mucho más semejante a la teoría de la gravitación de lo que en realidad resulta ser. Afirma que hay sólo tres principios de asociación de ideas, y firmemente sugiere que es posible dar razón de todas las variadas y complicadas operaciones de la mente atendiendo únicamente a estos tres principios.³³

Frente a este panorama cuál es la relevancia que tiene para la teoría humeana de la mente la función que desempeñan estos principios dentro de la facultad de la imaginación. En la siguiente sección intentaré dar respuesta a esta cuestión.

1.4 Identidad del objeto y del sujeto.

El principio atomista humeano afirma que todas nuestras percepciones son existencias distintas, distinguibles y separables entre sí. No obstante, dichas percepciones pueden ser enlazadas gracias a los principios de asociación de ideas en la imaginación. Hume considera que a partir de estos principios obtenemos nuestra noción de *diversidad*, esto es, la “[...] idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación [...]” [Hume, TNH, 1, 4, 6, p. 357]. Pero también nuestra noción de *identidad*, es decir, la idea de un “[...] objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo [...]”

³³ Stroud, *Hume*, 59.

[*Ibid*, 357]. Nuestro autor señala que a pesar de que estas ideas sean distintas, llegamos a confundir una con otra. [*Cfr. Ibid*, 358].

La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquella otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, [...]. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo. Es esta semejanza la causa de la confusión y el error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. [*Ibid*, 358].

Confundimos un objeto continuo con una sucesión de objetos relacionados por semejanza, contigüidad y causalidad. El tránsito suave que provoca la imaginación al pasar de una percepción a otra —dada la semejanza entre ellas— nos hace confundir la sucesión de objetos (*diversidad*) con la permanencia de uno solo (*identidad*). Pese a ello, Hume sostiene que:

[...] bastará con mostrar, partiendo de la experiencia y observación diarias, que los objetos variables y discontinuos, pero supuestamente la misma cosa, [...] consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues, como tal sucesión corresponde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuir a aquella una identidad [...]. Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados. [*Ibid*, 359-60].

La identidad atribuida al objeto es —de acuerdo con Hume— una *ficción de la imaginación*. “Únicamente ‘imaginamos’ o ‘suponemos’ que el objeto permanece

invariable e ininterrumpido. No hay en nuestra experiencia nada que en realidad corresponda a esa idea, de modo que la idea de identidad no es más que una ‘ficción de la imaginación’.”³⁴ Dicha ficción radica en el curso ininterrumpido del pensamiento, pues es con base en “[...] esta percepción continuada por lo que la mente asigna al objeto una continua existencia e identidad.” [Hume, TNH, 1, 4, 6, p. 361]. En este punto vale la pena subrayar que un objeto sólo se considera idéntico a sí mismo si posee las nociones de ‘unidad y multiplicidad’. Esto es importante porque hay una diferencia entre ‘identidad’ y ‘unidad’.

La identidad de un objeto consigo mismo no es lo mismo que la mera unidad, dice Hume, puesto que la identidad involucra el tiempo. La idea de identidad es una combinación de las ideas de unidad y de multiplicidad; es la idea de *un* objeto existente en *varios* tiempos diferentes. Si pensamos en un objeto existente en un solo instante tenemos sólo la idea de unidad. Si pensamos en un objeto diferente existente en cada instante diferente no tenemos más que la idea de una multiplicidad de objetos, un objeto diferente para cada momento diferente. Pero si, ‘concibiendo primero un momento junto con el objeto entonces existente, imaginamos después un cambio en el tiempo sin ninguna *variación* o *interrupción* en el objeto’ (p. 201), obtenemos la idea de una cosa que sigue existiendo a través de varios momentos diferentes del tiempo.³⁵

Cuando hablamos de la identidad del sujeto son únicamente las relaciones de semejanza y causalidad las que enlazan la diversidad de percepciones al formar un curso ininterrumpido en nuestro pensamiento o conciencia. Estas relaciones naturales guardan una íntima relación con la memoria, pues gracias a ella traemos a la mente gran parte de

³⁴ Stroud, *Hume*, 154.

³⁵ Stroud, *Hume*, 154.

nuestras percepciones pasadas (representaciones de esas percepciones no presentes en este momento). La memoria ayuda a formar semejanzas entre las percepciones al revivir algunos miembros faltantes, ya que el recuerdo de nuestras percepciones pasadas le otorga un grado mayor de fuerza a las mismas. Como esto facilita el paso de la imaginación sobre la serie de percepciones obtenemos la idea de permanencia en el tiempo, es decir, la creencia de que somos un ‘yo continuo e idéntico’.

Pero si bien es cierto que el recuerdo puede proporcionarnos muchas de nuestras percepciones pasadas, es claro que no tenemos memoria de *todas* ellas. En este caso, la causalidad unifica en una cadena la sucesión de percepciones que ya no recordamos al llenar esos huecos. De esta manera, nos extendemos más allá de la memoria para pensar que nosotros mismos existimos en esos intervalos ahora olvidados. Esto es lo que le permite a Hume afirmar que la ‘semejanza’ —apoyada por la *memoria*— y la ‘causalidad’, constituyen el criterio de identidad personal. Sin embargo, deja claro que no podemos hablar de una identidad ‘perfecta’ o ‘estricta’ en el yo³⁶. Así lo expresa Don Garrett al explicar que:

Dado que las mentes humanas no son invariables o ininterrumpidas, las personas a quienes atribuimos identidad no son entidades con una identidad “perfecta” o “estricta”. Aquello a lo que intentamos atribuir una identidad perfecta en realidad es sólo un conjunto de percepciones, un “haz” gracias a sus interrelaciones de semejanza y causalidad. La verdadera relación entre estas percepciones es, pues, sólo una identidad “ficticia” o “imperfecta”. Además, Hume sostiene que, sólo porque una serie de objetos diferentes relacionados por semejanza y causalidad se asemejan a un objeto invariable e ininterrumpido es que confundimos el primero

³⁶ Lo mismo ocurre con los objetos.

con el último y le atribuimos una “identidad” absoluta. Las relaciones mismas de semejanza y causalidad también cuentan en nuestra tendencia a atribuir simplicidad (en oposición a la complejidad) a las distintas percepciones en un conjunto en un único momento.³⁷

Semejanza y causalidad enlazan una multiplicidad de percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. Como estos principios facilitan el paso de la imaginación sobre la serie de percepciones obtenemos la idea de permanencia en el tiempo y, por ende, la creencia de que somos un ‘yo’ continuo. Sin embargo, a pesar de que se trate de una ficción, revela la importancia que tiene para Hume mostrar la confusión o el error en el que cae la mente al atribuir una ‘identidad’ a una serie de objetos relacionados.

1.5 Crítica de Hume a la concepción tradicional del ‘yo’ como *sustancia simple e idéntica*.

En la sección anterior expliqué cómo llegamos a atribuir identidad tanto al objeto como al sujeto. Así mismo señalé que esta identidad es sólo *imperfecta* o *ficticia* —producto del paso suave que lleva a cabo la imaginación al pasar de un objeto a otro (identidad del objeto) o de una percepción a otra (identidad del sujeto). Debido a la manera en que opera la imaginación no nos damos cuenta de que esta identidad es el resultado de una ficción y creemos que nos encontramos frente a un caso de identidad ‘perfecta’ o ‘estricta’ —que refiere a la continuidad e invariabilidad en el tiempo de un objeto o

³⁷ “Since human minds are not invariable or uninterrupted, the persons to whom we attribute identity are not entities with a “perfect” or “strict” identity. That to which we seek to attribute a perfect identity is in fact only a bundle of perceptions, “bundled” by their interrelations of resemblance and causation. The actual relation among these perceptions is thus only a “fictitious” or “imperfect” identity. Furthermore, Hume maintains, it is only because a series of varying objects related by resemblance and causation itself resembles an invariable and uninterrupted object that we confuse the former with the latter and ascribe an “identity” at all. The same relations of resemblance and causation also account for our tendency to attribute simplicity (as opposed to complexity) to the distinct perceptions in a bundle at a single time.” Don Garrett, *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*, 163. La traducción es mía.

sujeto— y no ante un tipo de identidad ‘imperfecta’ o ‘ficticia’ —que sólo consiste en una diversidad de percepciones discontinuas y variables reunidas por los principios de asociación de la imaginación. En este caso, mezclamos dos situaciones perceptivas distintas pero semejantes y equivocadamente creemos que una relación de percepciones diferentes pero similares constituye una sucesión ininterrumpida de percepciones, dando como resultado la idea continuada de un mismo objeto.³⁸ Pero, ¿será posible percatarnos de esta ficción?

[...] cuando alteramos nuestro modo de examinar la sucesión y, en vez de describirla gradualmente a través de los puntos sucesivos del tiempo, examinamos a la vez dos periodos distintos de su duración y comparamos las diferentes condiciones de las cualidades sucesivas, puede apreciarse que las variaciones, insensibles cuando surgían gradualmente, son ahora de consideración y parecen destruir la identidad. Surge de esta forma una especie de oposición en nuestro modo de pensar, según las diferentes perspectivas desde las que examinemos el objeto y según lo cercanos o lejanos que se encuentren entre sí los instantes temporales que comparemos. [Hume, TNH, 1, 4. 3, p. 316].

La diversidad de cualidades reunidas entre sí por una estrecha relación resulta casi imperceptible para la mente humana, de modo que no nos percatamos de la sucesión con que se presentan estas cualidades, pues “[...] el curso suave e ininterrumpido del pensamiento engaña a la mente con facilidad, y nos lleva a atribuir identidad a la sucesión cambiante de cualidades conectadas.” [*Ibid*, 316]. Sin embargo, cuando examinamos detenidamente los instantes temporales en que se presentan las distintas percepciones nos damos cuenta de que la identidad que asignamos es ‘ficticia’ y no ‘estricta’. Esto nos lleva

³⁸ Cfr. Stroud, *Hume*, 153.

a negar cualquier situación que nos haga entrar en conflicto y a buscar “[...] un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos, e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo* o *sustancia* para enmascarar esa variación.” [*Ibid*, 358-9]. Hume considera que desde la filosofía antigua se han gestado nociones tales como: *sustancia, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas* que, a pesar de carecer de correlato empírico, hunden sus raíces en los principios de la naturaleza humana. [*Cfr. Ibid*, 315]. Ante esto, nuestro autor piensa que es importante “[...] que examinemos las *causas* que casi universalmente nos llevan a caer en contradicciones tan evidentes, así como los *medios* por los que nos esforzamos en disimularlas.” [*Ibid*, 315-6].

Es evidente que el problema de la atribución de identidad se debe a la manera en que opera la imaginación sobre la serie de percepciones. También es claro que el conflicto al que se enfrenta nuestra mente —cuando se percatamos de la destrucción de la identidad— la lleve a buscar un *algo* que le permita negar la ‘diversidad’ al mismo tiempo que atribuye ‘identidad’. Pero no es obvio por qué terminamos postulando una entidad de carácter *sustancial* que cohesione la diversidad de cualidades sucesivas, es decir, ¿qué nos conduce a establecer un principio *ininteligible* más allá del conflicto al que se enfrenta nuestra mente al percatarse de la destrucción de la identidad?

Como Hume explica, la percepción del sol o de la luna se interrumpe a veces, pero a menudo vuelve a nosotros exactamente como era antes, y por lo tanto nos vemos inducidos a considerar que esas diferentes percepciones son ‘individualmente la misma’ (p. 199). Pero tenemos también conciencia de la interrupción, y nos damos cuenta de que se opone a la ‘perfecta identidad’ de las

diferentes percepciones. Esto nos arroja a un conflicto del cual la mente busca naturalmente liberarse; la mente se ve impulsada en dos direcciones diferentes. Por una parte, las percepciones parecen ser la misma; pero por otra, son obviamente diferentes, puesto que hay una interrupción. Resolvemos el conflicto ‘suponiendo que estas percepciones interrumpidas están conectadas por una existencia real, a la que somos insensibles’ (p. 199).³⁹

Ante el conflicto al que se enfrenta nuestra mente terminamos postulando una *materia prima original* que represente aquella ‘existencia real’ que —por ser ininteligible— es imperceptible a nuestros sentidos. Ésta es la razón por la que Hume nos invita a examinar la legitimidad de nuestra idea de *sustancia*. Apelando a su teoría de las ideas sostiene que si ‘*toda idea se deriva de una impresión correspondiente*’, entonces la idea de sustancia tendría necesariamente que provenir de alguna impresión. Si, por ejemplo, esta idea se originara en alguna *impresión de sensación*, entonces la sustancia sería algún color, olor, sabor, sonido o cualquier otra sensación proveniente de nuestros sentidos. Pero si procediera de alguna *impresión de reflexión* sería alguna emoción o pasión derivada de alguna de estas sensaciones.

Dado que la idea de sustancia no surge de ninguna de estas impresiones, la conclusión de Hume es que no tenemos la idea de una sustancia sino la de una colección de ideas simples reunidas por la imaginación. Esto prueba —según nuestro autor— que la sustancia no es algo con lo cual nos enfrentemos en la experiencia, pues carecemos de percepciones empíricas bajo las cuales corroborar su existencia. De ahí que asegure que la noción de sustancia es un principio *ininteligible* —algo desconocido e invisible.⁴⁰ Pero,

³⁹ Stroud, *Hume*, 151.

⁴⁰ Para Hume es ilegítimo denominar ‘ideas’ a lo que no corresponde con ninguna impresión. “El principio de correspondencia entre impresiones e ideas es, por consiguiente, utilizado para establecer que hay ciertas

¿qué sucede con la idea del ‘yo sustancial’? Al inicio de la sección titulada “De la identidad personal” Hume declara que ciertos filósofos del pasado afirmaron la idea del ‘yo’ en términos de una *sustancia simple e idéntica*.

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia [...]. [Hume, TNH, 1, 4, 6, pp. 353-4].

¿A qué filósofos se refiere Hume en este pasaje? En “De la inmaterialidad del alma” nuestro autor señala que los ‘razonadores de las sustancias materiales e inmateriales’ han sostenido que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente. Si esto es así, la noción de ‘sustancia mental’ a la que hace referencia parte de la definición tradicional de *sustancia* propuesta por Descartes —y aceptada por los racionalistas— como ‘*algo que puede existir por sí mismo*’. Por “[...] *substancia* sólo cabe entender una cosa que existe de tal manera, que no necesita de ninguna otra para existir.” [Descartes, PF, I, 51, p. 54].

Recordemos que el dualismo cartesiano —*res extensa/res cogitans*— sigue esta definición. Tal es el caso que cada una de estas sustancias puede existir por separado, lo cual presupone que una es distinguible de la otra y, por tanto, que puede ser concebida clara y distintamente. Descartes llama a esto ‘distinción real’ y afirma que tal distinción “[...] sólo se da propiamente entre dos o más sustancias; y percibimos que son realmente distintas entre sí por el sólo hecho de que podemos entender clara y distintamente la una sin la otra.” [Ibid, 59]. Sin embargo, ya sea que hablemos de la materia o de la mente, esta definición tiene dificultades en el sentido de que “[...] vale para cualquier cosa que concebirse pueda, y que nunca servirá para distinguir la sustancia del accidente o el alma de sus

palabras que no expresan ideas, a saber, todas aquellas que no hagan referencia, en último extremo, a la impresión sensible.” Mellizo, *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*, 20.

percepciones.” [Hume, TNH, 1, 4, 5, p. 332]. Para demostrarlo, Hume presenta dos principios y expone el problema al que nos conduce la definición de sustancia tal cual ha sido expuesta.

Principio 1. *Todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado.* [Ibid, 332].

Principio 2. *Todo lo diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación.* [Ibid, 332].

De ambos principios infiero que todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de cualquier otra cosa que las sostenga en su existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es sustancia. [Ibid, 332].

Si seguimos la definición de sustancia y sostenemos que todas nuestras percepciones son diferentes, distinguibles y separables entre sí, entonces estamos afirmando que cada percepción es una sustancia. Pero, ¿es verdad que una percepción es una sustancia? Aquellas ‘sustancias materiales e inmateriales’ —sobre las que discutían los razonadores a los que Hume alude— son “[...] supuestos sujetos de inhesión de nuestras percepciones.” [Ibid, 330]. El término ‘inhesión’ sirve —según la concepción de sustancia— para fundamentar la existencia de nuestras percepciones. Sin embargo, del hecho de que las percepciones sean distintas —piensa Hume—se sigue que no necesitan de nada que las sostenga en su existencia. Por consiguiente, no necesitamos apelar ni a una

sustancia ni a ningún otro tipo de entidad para sostener la existencia de nuestras percepciones.

Argumento que refuta la idea de *inhesión*:

Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea de alguna inhesión. [*Ibid*, 333].

Argumento que refuta la idea de *sustancia*:

No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. [*Ibid*, 332-3].

La crítica de Hume se dirige a la noción de una supuesta *sustancia inmaterial, simple e idéntica a sí misma* que —de acuerdo con Descartes— caracteriza al ‘yo’. Algunos pasajes que componen la sección titulada “De la inmaterialidad del alma” refieren a la concepción cartesiana del ‘yo’ como una *sustancia pensante*. En su “Segunda meditación” Descartes define al ‘yo’ como una cosa que piensa, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente. [*Cfr.* Descartes, MM, II, pp. 25-6]. Un ‘yo’ concebido de esta manera tiene conciencia de sus propios estados mentales. Esto se debe —de acuerdo con Descartes— a que éste es específicamente una sustancia pensante, es decir, una sustancia existente a la cual le es inherente el acto mismo del pensamiento. Dicho de otro modo, el ‘yo’ se caracteriza por el pensamiento que es en todo momento consciente de sí mismo. Sin embargo, Hume se opone a la idea de un ‘yo’ sustancial cuando afirma que:

Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviéramos alguna idea de la sustancia de nuestra mente deberíamos tener también una impresión de ésta, cosa que resulta muy difícil sino imposible, de concebir. Pues, ¿cómo le sería posible a una impresión representar una sustancia, sino siendo semejante a ella? ¿Y cómo puede ser una impresión semejante a una sustancia si, según esta filosofía, ella misma no es sustancia ni tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una sustancia? [Hume, TNH, 1, 4, 5, p. 331].

Si —para Hume— no existe evidencia empírica que sustente la noción de una sustancia es natural que no pueda admitir la idea de un ‘yo sustancial’, pues “[...] no puede concebir nada que cuente como percepción pura de uno mismo.”⁴¹ Pero no sólo eso, sino que también sostiene que este ‘yo’ no podría permanecer *idéntico a sí mismo* a través del tiempo.

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. [Hume, TNH, libro 1, 4, 6, p. 355].

Al negar la idea de un ‘yo’ *idéntico a sí mismo*, Hume se está oponiendo también a su ‘simplicidad’. Recordemos que lo *simple* es aquello que no admite ni distinción ni

⁴¹ Ayer, *Hume*, 89.

separación (lo ‘indivisible’) y que lo *compuesto* es lo distinto y separable (lo ‘divisible’). Simplicidad y complejidad —desde la perspectiva de Hume— son nociones distintas e incluso opuestas que, no obstante, llegamos a confundir. Nuestro autor considera que a pesar de que lo *compuesto* consista en la reunión de una diversidad de cualidades sensibles, usualmente caemos en el error de creer que dicha composición constituye *una sola cosa*.

Los más juiciosos filósofos reconocen que nuestras ideas de los cuerpos no son sino colecciones de ideas, elaboradas por la mente, de varias cualidades sensibles distintas, que componen los cuerpos y que vemos tienen una constante unión entre sí. Pero por diferentes que de suyo puedan parecer estas cualidades, lo cierto es que por lo común consideramos el compuesto que forman como UNA cosa, que permanece IGUAL a través de muy considerables alteraciones. Pero esa admitida composición es evidentemente contraria a esta supuesta *simplicidad*, del mismo modo que la alteración se opone a la *identidad*. [*Ibid*, 315].

A pesar de que simplicidad y complejidad sean nociones que se contraponen mutuamente la razón por la cual la mente no puede percibir la diferencia entre una y otra es —de acuerdo con Hume— la misma que nos condujo en algún momento a postular la idea de *sustancia*. Así como fingimos un principio ininteligible que le da continuidad e invariabilidad a nuestras percepciones en el tiempo, del mismo modo afirmamos la ‘simplicidad’ en las sustancias. El mecanismo es el mismo que opera cuando pensamos que un objeto ‘discontinuo y variable’ es un objeto ‘continuo e invariable’.

Supongamos que esté presente un objeto perfectamente simple e indivisible, junto con otro objeto cuyas partes *coexistentes* se encuentran conectadas por una estrecha relación; es evidente que las acciones de la mente no se diferencian mucho entre sí cuando consideran estos objetos. La imaginación concibe en seguida y con facilidad el objeto simple mediante un esfuerzo singular del

pensamiento, sin cambio ni variación. Pero la conexión de las partes en el objeto compuesto tiene casi el mismo efecto, y unifica de un modo tan íntimo al objeto que la fantasía no siente la transición al pasar de una parte a otra. De aquí que el color, sabor, figura, solidez y otras cualidades combinadas, por ejemplo, en un melocotón o un melón, sean concebidas como formando *una sola cosa*; y ello en virtud de su estrecha relación, que las lleva a afectar al pensamiento de la misma manera que si el objeto fuera perfectamente simple. [*Ibid*, 317].

Las operaciones de la imaginación no nos permiten distinguir entre un objeto ‘compuesto’ —o la reunión de una diversidad de cualidades sensibles— y un objeto ‘simple’ —cuya particularidad consiste en ser *una sola cosa*. Sin embargo, Hume piensa que si reflexionamos sobre el objeto que consideramos *simple*, entonces advertiremos que se trata de un *compuesto* formado por una diversidad de cualidades reunidas por una estrecha relación. Así pues, la crítica de Hume a las nociones de *simplicidad* e *identidad* radica en sostener —pese a la confusión que provoca la imaginación— que el objeto ni es ‘simple’ (*una sola cosa*) ni ‘idéntico’ (*una y la misma cosa*), sino que consiste únicamente en una multiplicidad de cualidades reunidas por la imaginación.

Cuando hablamos del sujeto la situación es similar. Si llevamos a cabo un ejercicio introspectivo, entonces nos daremos cuenta de que el ‘yo’ no es una entidad inmaterial, indivisible y, por tanto, *simple e idéntica a sí misma* sino una diversidad de percepciones diferentes, distinguibles y separables entre sí. Hume quiere destacar el hecho de que no tenemos idea ni de la ‘sustancialidad’ ni de la ‘identidad’ de nuestro ‘yo’. Por lo menos no una identidad derivada de la noción de una sustancia única, indivisible y simple que represente aquella impresión constante e invariable a lo largo de toda nuestra vida.

1.6 El 'yo' como un *haz de percepciones*.

Descartes concibe al 'yo' como una sustancia pensante de la cual tenemos perfecta certeza de su 'identidad' y 'simplicidad'. [Cfr. Hume, TNH, 1, 4, 6, p. 353]. En contraste, Hume afirma que no existe ninguna impresión que permanezca siendo la misma a lo largo de toda nuestra vida y que podamos identificar como nuestro 'yo'.

Cada uno de nosotros tiene una idea de sí mismo como una cosa que sigue siendo la misma cosa a lo largo de toda su vida, de manera que la impresión que pudiera hacer surgir por sí sola tal idea tendría que permanecer ella misma constante e invariable a lo largo de toda una vida. Y esta impresión no existe. Las impresiones se suceden unas tras otras en secuencias rápidamente cambiantes; ninguna permanece constante más de un momento. Aunque una de esas impresiones fuera una impresión del yo en un tiempo determinado, y algunas otras fueran impresiones del yo en tiempos diferentes, la idea del yo como algo que dura toda una vida sin interrupción no sería una mera copia o correlato de ninguna impresión singular.⁴²

En contraste con la concepción tradicional del 'yo' como una conciencia permanente e inmutable, Hume propone la noción de un haz o colección de percepciones. Esto es así porque —de acuerdo con él— “Lo único que puede observarse es una secuencia de percepciones. No se da ninguna otra cosa. Para mí, pensar, ver, amar, odiar, etcétera, solamente consisten en el hecho de que ciertas percepciones están ocurriendo. No encuentro nunca nada invariable y continuo.”⁴³ En efecto, “[...] dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo.” [Hume, TNH, 1, 4, 6, p. 355]. “Éstos son los únicos datos que se ofrecen al

⁴² Stroud, *Hume*, 174-5.

⁴³ *Ibid*, 175.

‘sentido interno’ o a la reflexión.”⁴⁴ Nuestra mente es —piensa nuestro autor— una diversidad de percepciones discontinuas y variables que no guardan entre sí ni ‘simplicidad’ en un momento determinado ni ‘identidad’ a lo largo de momentos diferentes.

Lo mismo vale también respecto de los objetos externos. ‘Nuestras ideas de los cuerpos no son más que colecciones formadas por la mente con las ideas de las diversas cualidades sensibles distintas de que se componen los objetos y que hallamos que tienen una unión constante unas con otras’ (p. 219). La identidad de un objeto a través del tiempo es algo que jamás encontramos en la experiencia. Encontramos solamente colecciones de percepciones, pero ‘consideramos el compuesto, que ellas forman, como UNA cosa y como continuamente la MISMA bajo alteraciones muy considerables’ (p. 219). Así pues, la identidad de los yoes y de los objetos externos es meramente algo que les atribuimos como resultado de diversas operaciones de la imaginación: no es algo que directamente observemos.⁴⁵

La acción de la imaginación sobre la serie de percepciones nos lleva a atribuir identidad al objeto y al sujeto. Identidad que —según nuestro autor— es ‘imperfecta o ficticia’ pero que, no obstante, creemos que es ‘perfecta o estricta’. Sin embargo, cuando a través de un ejercicio riguroso nos percatamos de la destrucción de la identidad nuestra mente entra en conflicto y a fin evitarlo postula una entidad subyacente o sustancia que fundamente la existencia de nuestras percepciones en el tiempo. Ejemplo de ello es la idea del ‘yo’ en Descartes que depende del carácter inmaterial, indivisible y, por ende, simple de una sustancia única que, al ser una conciencia permanente e inmutable, funge como un ‘yo’ idéntico durante toda una vida.

⁴⁴ Stroud, *Hume*, 175.

⁴⁵ *Ibid*, 175.

En otras palabras, ya sea que hablemos de una *sustancia* (entidad ininteligible, misteriosa e inexplicable) o que pretendamos demostrar su *simplicidad* (carácter inmaterial, indivisible y simple), estamos atribuyendo al sujeto una identidad que no se sostiene bajo ningún dato que nos provea la experiencia. La identidad que atribuimos es sólo una ficción de la imaginación, pues sólo contamos con una diversidad de percepciones discontinuas y variables que —enlazadas por los principios de la imaginación— parecen constituir *uno* y el *mismo* sujeto. No somos —de acuerdo Hume— más que un haz o colección de percepciones distintas, distinguibles y separables que no necesitan de ninguna entidad (*sustancia*) que unifique (*cohesione*) sus percepciones.⁴⁶

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del *lugar* en que se presentan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas. [Hume, TNH 1, 4, 6, p. 357].

La metáfora del teatro intenta explicar cómo las percepciones se deslizan y cambian constantemente. Esto prueba que no hay “[...] ninguna entidad invariable y continua que constituya al yo o la mente.”⁴⁷ Tan solo somos haces de percepciones discontinuos y variables conectados por las relaciones de semejanza y causalidad. Pero, ¿cómo opera la causalidad? La memoria tiene un papel muy importante en la concepción de la identidad de

⁴⁶ “Además, la noción de sustancia no es necesaria para explicar cómo hemos llegado a atribuirle identidad a las cosas.” Stroud, *Hume*, 177.

⁴⁷ Stroud, *Hume*, 178.

nuestro 'yo'. "No es simplemente que la memoria nos proporcione un acceso a nuestro pasado y nos dé, así, la capacidad de sentir nuestra duración a través del tiempo. Esto es cierto; pero nos consideramos a nosotros mismos como una cosa que dura, también, en parte, *porque* recordamos".⁴⁸ Ella es capaz de proporcionarnos gran parte de nuestras percepciones pasadas y pese a que no podamos recordar todas ellas, esto no significa que no hayamos existido en esos intervalos ahora olvidados. Gracias a la memoria adquirimos la noción de causalidad. Esta última es la que nos permite pensar que esos huecos pertenecieron a un solo yo⁴⁹.

Cuando pensamos que nosotros mismos existimos durante los intervalos que ya no podemos recordar, extendemos sobre los huecos esta cadena de causas y efectos. De esta manera la causalidad colabora con la semejanza para darnos la idea de que nosotros mismos continuamos a través del tiempo. La mente se desliza fácilmente a lo largo de una serie de percepciones que forman una sola cadena causal, y nos lleva de este modo a suponer que los miembros intermedios que ya no recordamos existieron a pesar de todo durante los intervalos olvidados. Damos así en pensar que nosotros mismos somos una cosa singular y continua extendida a través del tiempo.⁵⁰

La memoria no sólo da *semejanza* a las percepciones sino que también les otorga continuidad. Al *descubrir* la identidad personal y contribuir a su *producción* ésta es considerada como su '*fuelle*'. Pero, ¿cuál es la forma en la que se relacionan causalmente nuestras percepciones?

Por lo que respecta a la *causalidad*, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de

⁴⁸ *Ibid*, 181.

⁴⁹ *Cfr. Ibid*, 181.

⁵⁰ *Ibid*, 181-2.

causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer. A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. [Hume, TNH, 1, 4, 6, p. 367].

La metáfora de la república expresa la interacción entre nuestras percepciones a partir de leyes que guían sus operaciones. La idea que Hume tiene de nuestra mente y su identidad es la de una persona que —al igual que un estado o república— se compone de una diversidad de percepciones distintas (ciudadanos) relacionadas bajo la misma relación (ley) de causalidad. Gracias a este principio, las impresiones e ideas pueden producirse, destruirse, influirse y modificarse unas a otras sin alterar su identidad, quedando de este modo subordinadas a una misma autoridad (gobierno).

Si bien es cierto que Hume no acepta la idea de identidad numérica en el ‘yo’ y que su propuesta es la de un sujeto entendido como una *multiplicidad de percepciones*, la metáfora de la república muestra un planteamiento mucho más elaborado y sofisticado que un simple ‘haz’ de percepciones. La manera en la que nuestro autor da cuenta de la relación de causalidad existente entre nuestras percepciones y la forma en que éstas quedan subordinadas a una autoridad o gobierno, nos hace pensar en un ‘yo’ que —manteniendo unidas sus percepciones bajo ciertas leyes— puede considerarse *unitario*. Un ‘yo’ en el que gracias a la relación de causalidad quedan *re-unidas* las diferentes percepciones en ‘una sola unidad’: en una *unidad de conciencia*.

CAPÍTULO II. LA DIFICULTAD QUE PRESENTA LA TEORÍA DEL *HAZ DE PERCEPCIONES*.

2.1 Barry Stroud y las dos interpretaciones sobre la insatisfacción de Hume en torno a su teoría del *haz*.

En el capítulo anterior expliqué que —para Hume— todas nuestras percepciones al ser existencias diferentes, distinguibles y separables entre sí no necesitaban de nada que las sostuviera en su existencia, es decir, de un principio de inhesión que vinculara una percepción con otra y les otorgara continuidad a través del tiempo —cosa que se pensaba era la labor de la ‘sustancia’. Así mismo hablé de cómo —de acuerdo con nuestro autor— no había ni ‘simplicidad’ ni ‘identidad’ en los objetos y en el sujeto. De esto último Hume concluyó que el ‘yo’ no era más que un haz o colección de percepciones. No obstante, en el “Apéndice” al *Tratado* Hume hace patente su sentimiento de insatisfacción en torno a su propia teoría del ‘yo’, pues considera que hay ciertos problemas en sus explicaciones anteriores que —en su opinión— ahora resultan inconsistentes y que no sabe cómo conciliar.⁵¹

[...] habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir

⁵¹ “[Hume], considera que la cuestión de la identidad personal plantea un problema que no es capaz de resolver. Persiste en los pasos negativos de su argumento de que igual que <<no tenemos idea de una sustancia externa distinta de las ideas de las cualidades particulares>>, tampoco tenemos una noción de la mente <<distinta de las percepciones particulares>>, conclusión apoyada por el hecho aparente de que <<Cuando aplico la reflexión a *mi yo* nunca puedo percibir este *yo* sin una o más percepciones, ni puedo percibir otra cosa sino las percepciones>>; que, en consecuencia, es la composición de percepciones <<lo que forma el yo>>; que, <<todas las percepciones son distintas>>; que <<todo lo que es distinto es discernible, y que todo lo discernible lo pueden separar el pensamiento o la imaginación>>, con el resultado de que las percepciones <<se pueden concebir como existentes por separado, y pueden existir por separado sin ninguna contradicción o absurdo>> (T 634-635). Pero después de haber relegado las percepciones no encuentra la manera de volverlas a reunir. Dice que hay dos principios que no puede <<hacer consistentes>> aunque crea en la verdad de ambos.” Ayer, *Hume*, 89-90.

al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y de que sólo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. [Hume, TNH, apéndice, p. 831].

El problema radica —según Hume— en que de los principios de asociación —encargados de enlazar la diversidad de percepciones— surgen dos proposiciones inconsistentes entre sí.

En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas.* [Ibid, 831].

Pero, ¿realmente estas dos proposiciones son contradictorias? En el primer caso, si todas nuestras percepciones son existencias distintas, es decir, si cada percepción es distinta se sigue que ‘una ocurre sin la otra’. En el segundo, si la mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas, entonces, ‘la existencia de una no implica siempre la existencia de la otra’. En realidad el que cada percepción sea distinta prueba que no hay ninguna conexión real entre ellas, pues, de haberla, sería imposible que una existiera sin la otra. Coincido con Stroud en que estas proposiciones no son contradictorias. Sin embargo, la incertidumbre en la que se encontraba Hume lo llevó a suponer que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.” [Ibid, 831].

Nos encontramos frente a dos posibles interpretaciones respecto a la insatisfacción de Hume en torno a su teoría del *haz*. La primera —de carácter *epistemológico*— enfatiza

la dificultad de Hume por no poder explicar con claridad los principios de semejanza y causalidad con los que atribuimos ‘identidad’ a la mente humana, es decir, se dirige al esclarecimiento de cómo estos principios pueden ofrecer una explicación satisfactoria acerca de aquello que “[...] vincula las percepciones sucesivas *en nuestro pensamiento* o qué nos hace pensarlas como vinculadas.”⁵² La segunda —de carácter *ontológico*— subraya la necesidad de que haya una ‘mente singular’ capaz de enlazar la diversidad de percepciones sucesivas en *una única cosa*.

Si bien es cierto que no hay contradicción entre los principios antes mencionados, la situación en la que se encuentra Hume lo lleva a percatarse de que la manera en la que está formulada su teoría del *haz* dificulta la comprensión de la *conexión real* entre las percepciones. En este sentido, el objetivo de ambas interpretaciones es esclarecer en dónde radica el problema de la conexión: o bien se encuentra en una ‘dificultad de los principios de asociación’ (*epistemológica*) o bien en la ‘falta de una mente singular’ (*ontológica*).

Cuando Hume dice que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, [...]” [Hume, TNH, apéndice, p. 831] parece sugerir que el ‘tipo’ de conexión que necesitan las distintas percepciones para poder ser enlazadas satisfactoriamente se hallaría en una sustancia simple en la cual inhirieran, ya que de este modo “[...] éstas se encontrarían realmente unidas en una cosa.”⁵³ Aquí nuestro autor parece aludir a la noción de ‘sustancia’ como una solución al problema que enfrenta. Pero si este fuera el caso y la preocupación de Hume radicara en un supuesto fracaso acerca de lo que *realmente vincula las percepciones en una sola cosa* y esto nos llevara a aceptar que

⁵² Stroud, *Hume*, 196.

⁵³ Stroud, *Hume*, 196.

el verdadero problema se encuentra en la ‘falta de una mente singular’, nos veríamos forzados a admitir que Hume estaría contradiciendo un aspecto esencial de su propia teoría del ‘yo’, a saber, su crítica a la idea de un ‘yo sustancial’. Sin embargo, es claro que Hume no podía haber aceptado tal cosa, pues esto lo habría conducido inevitablemente no sólo a rechazar su propia tesis del *haz* sino a aceptar la existencia de un ‘yo sustancial’, y es evidente que Hume no podía sostener la idea de un ‘yo’ entendido como una sustancia, pues su propia teoría de las ideas no se lo hubiera permitido.

El verdadero conflicto de Hume —según Stroud— se encuentra en la interpretación *epistemológica*, ya que coincide más con la preocupación del propio autor respecto a la conexión entre nuestras percepciones, pues lo que yace aquí es la falta de una explicación sobre “[...] cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia de que somos mentes individuales [...] o, —qué es lo que vincula las percepciones sucesivas *en nuestro pensamiento* o qué nos hace pensarlas como vinculadas.”⁵⁴ Si este fuera el caso, el problema de Hume habría sido no poder explicar cómo los principios de asociación —a partir de los cuales nos atribuimos identidad— dan como resultado la creencia de que somos ‘mentes individuales’. En efecto, Hume parte del supuesto de que de los principios de semejanza y causalidad surge el problema de la *conexión real* entre las percepciones. No obstante, pienso que aún si concediéramos que el verdadero conflicto de Hume se encontraba en los principios de asociación, surge la incógnita acerca de cómo puede un haz de percepciones ‘atribuir’ identidad. Si consideramos que atribuir identidad constituye un *acto mental*, crece la duda acerca de cómo puede un haz de percepciones llevar a cabo una

⁵⁴ *Ibid*, 196.

tarea semejante. Coincido con Stroud en que si para Hume el ‘yo’ sólo consiste en un haz de percepciones, entonces ¿‘qué o quién’ es el que realiza las actividades propias de una vida mental?

El inconveniente que presenta la teoría del *haz de percepciones* es que si el ‘yo’ sólo consiste en una multiplicidad de percepciones diferentes, entonces ¿cómo puede un haz de este tipo enlazar la diversidad de percepciones que se presentan a su paso y llevarnos a atribuir una identidad —aunque ficticia— no sólo a los objetos sino a la mente humana? ¿Cómo podemos hablar de un haz que unifica? Pues, ¿de qué manera puede un ‘haz de percepciones’ *creer, sentir, reflexionar, equivocarse, fingir o inferir* algo? En suma, “[...] llevar a cabo todos los ‘actos mentales’ en que tan sólidamente se apoya la explicación de Hume. ¿Cómo es posible que un mero haz de percepciones lleve a cabo un acto mental? Un haz existe cuando sus miembros existen, y esto es todo lo que aquí encontramos. El haz mismo no hace nada.”⁵⁵

Las relaciones de semejanza y causalidad —al estar íntimamente relacionadas con la memoria— son fundamentales para adquirir la noción de nosotros mismos como existiendo a través del tiempo. Sin embargo, la explicación de Hume acerca de cómo llegamos a adquirir la idea de que somos ‘mentes individuales’ —piensa Stroud— es insuficiente. De acuerdo con Hume, si la mente se desliza fácilmente a través de una secuencia de percepciones —gracias a la semejanza que hay entre las mismas— llegará a pensar que esta secuencia es ‘una mente’. La pregunta de Stroud a este respecto es si realmente la semejanza es la que lleva a cabo esta labor.

⁵⁵ *Ibid*, 192.

Supongamos que la Torre Eiffel (vista desde el Sena) es un haz de percepciones actuales que en conjunto forman *una y la misma cosa*. Stroud señala que la semejanza entre los miembros del haz no es por sí sola suficiente para considerarla como ‘una sola mente’. Su observación es que si la semejanza es la que otorga continuidad a las percepciones es porque todas ellas ocurren en la ‘memoria de una persona’ “[...] antes de que llegáramos a pensar que constituían una mente.”⁵⁶ La acotación de Stroud es que la cuestión se verifica en la memoria de *una persona* pero no en la memoria de *una sola mente*. Por tanto, la semejanza no puede dar cuenta del origen de la idea de una sola mente y, por ende, de cómo llegamos a pensar que somos mentes individuales.

Si bien es cierto que la semejanza no puede ofrecernos una respuesta en torno al origen de la idea de una ‘mente singular’, bien podríamos investigar si la causalidad puede hacerlo. “Si cada uno de los miembros de un haz es un efecto de los miembros anteriores y una causa de los siguientes, ¿no se ‘deslizaría fácilmente’ la mente a lo largo de la cadena causal y llegaría a pensar que todos ellos forman una mente?”⁵⁷ Supongamos —nos dice Stroud— que la causalidad ligara las percepciones otorgándoles cierta regularidad, pese a que pertenezcan a géneros distintos. Una cadena causal que ligara las percepciones unas con otras, implicaría que éstas se presentan en forma regular, es decir, que si pensamos que las percepciones pudieran clasificarse en los géneros A, B, C, etc., la regularidad que les otorgaría la causalidad supondría que cada vez que ocurriera la percepción de la clase A, aparecería consecuentemente la de la clase B.

⁵⁶ *Ibid*, 183.

⁵⁷ *Ibid*, 183.

No obstante, aunque se diera este tipo de uniformidad entre las percepciones, seguiríamos teniendo el problema de que éstas ocurrieran en ‘una sola persona’, ya que la percepción de la clase A podría ocurrir en la persona X y la percepción de la clase B en la persona Y. Lo que nos llevaría a pensar que las conjunciones constantes entre las percepciones serían independientes de la persona en la que éstas acontecieran. De todas formas —para Stroud— no hay regularidad entre las percepciones, pues:

No es verdad que tengamos una experiencia de una determinada clase sólo cuando hemos tenido precisamente una experiencia de alguna otra clase determinada, o que las experiencias de la primera clase vayan seguidas siempre por experiencias de otra clase. Nuestra experiencia no muestra tales uniformidades.⁵⁸

Siguiendo a Hume —nos dice Stroud— vamos de una impresión a una idea y luego a otras impresiones e ideas. El problema es que de esta manera falta regularidad entre las percepciones. La situación es que la percepción de una especie no puede ser causa de otra distinta. En T1 —por ejemplo— tengo la impresión X (un árbol) y en T2 la impresión Y (un edificio). Es claro que ‘X’ no es causa de ‘Y’ en tanto pertenecen a clases diferentes. “La primera no pertenece a una clase de percepciones cada una de las cuales ha sido seguida por un miembro de la clase de percepciones a la que pertenece la segunda impresión. Nuestras impresiones de sensación no exhiben ninguna regularidad de ese tipo.”⁵⁹ Se concluye, pues, que ni la ‘semejanza’ ni la ‘causalidad’ logran explicar cómo llegamos a adquirir la idea de que somos ‘mentes individuales’, es decir, de cómo llegamos a atribuir identidad a nuestra mente.

⁵⁸ *Ibid*, 185.

⁵⁹ *Ibid*, 186.

La interpretación *epistemológica* se ha enfocado en el problema de la falta de una explicación satisfactoria —por parte de Hume— de cómo a partir del enlace de percepciones que llevan a cabo las relaciones de semejanza y causalidad llegamos a la idea de una ‘mente singular’. Los resultados de esta exposición parecen indicar que la dificultad que presenta dicha interpretación se halla en que no podemos dar cuenta de cómo las percepciones son enlazadas por estos principios y, por ende, de cómo llegamos a atribuir identidad a la mente humana, en tanto no se tome en cuenta que lo que falta es ‘algo’ que lleve a cabo el enlace, es decir, una ‘mente singular’.

Esto nos regresa a la interpretación *ontológica* —la ‘falta de una mente singular’. Desde esta perspectiva, la verdadera preocupación de Hume en torno a su teoría del ‘yo’ se hallaría en la búsqueda de una ‘mente singular’ capaz de enlazar la diversidad de percepciones en ‘una única cosa’. Sin embargo, como ya he mencionado, si este fuera el caso, nuestro autor habría sido incongruente respecto a su negativa de aceptar un ‘yo’ en términos de una entidad subyacente que cohesionara las percepciones.

Pero, entonces ¿qué es lo que realmente aquejaba a Hume; la ‘dificultad en los principios de asociación’ o la ‘falta de una mente singular’? Es difícil saberlo. Lo único que nos dice es que no puede ni corregir ni hacer compatibles sus anteriores opiniones. El problema —afirma Stroud— es que no podemos saber si nuestro autor estaba plenamente consciente de los defectos de su explicación. No obstante, hay razones que nos llevan a pensar que la interpretación *epistemológica* es incapaz de llegar al núcleo del problema de la teoría del *haz de percepciones* mientras la explicación del mecanismo que llevan a cabo los principios de semejanza y causalidad —para otorgar ‘identidad a la mente’— no tome en cuenta la relevancia que tiene la idea de una ‘mente singular’ en este proceso. Esto

explicaría porqué con esta interpretación no hemos podido llegar al origen de la idea de una ‘mente singular’. Más aún, esto nos inclinaría por la interpretación *ontológica*.

En mi opinión, la primera razón que nos conduce hacia la interpretación *ontológica* tiene su origen en un pasaje del “Apéndice” donde el mismo Hume expresa que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.” [Hume, TNH, apéndice, p. 831]. La segunda, surge como resultado de la dificultad que presenta la interpretación *epistemológica* para explicar el mecanismo que opera en los principios de semejanza y causalidad —con los que atribuimos identidad a la mente. La cuestión es —de acuerdo con Stroud— que detrás de la idea de ‘causalidad’ parece operar la de una ‘mente singular’. En otras palabras, que para poder llevar a cabo el proceso causal es necesario contar con una ‘mente singular’ que nos permita atribuir identidad. Pero, si esto es así, entonces ¿qué sucede cuando esta identidad es solamente una *ficción*? Lo anterior complica la cuestión pues:

Se nos dice que la mente o la imaginación se ve llevada a creer equivocadamente que hay una mente subsistente e individual; esta creencia es realmente una ilusión, puesto que no somos nada más que haces de percepciones. Pero si la mente es sólo una ficción, podríamos perfectamente preguntar qué es lo que se ve llevado equivocadamente a creer que hay un yo individual y subsistente. No nos ayuda mucho decir que es “la mente” o “la imaginación”, ya que estrictamente hablando no existe tal cosa; lo que hay es únicamente un haz de percepciones [...] Podría uno preguntarse qué es lo que se ve llevado a esperar un B cuando están un A y una conjunción constante entre As y Bs en el pasado. O bien, qué es

lo que finge una existencia continua para resolver un conflicto en que se vería envuelto si no lo hiciera.⁶⁰

La observación de Stroud es pertinente, ya que si la mente es sólo un *haz de percepciones*, ese ‘qué o quién’ que llega a la noción de una ‘mente individual’ es en donde ocurren todas nuestras inferencias y transiciones causales. Un ‘qué o quién’ que —a fin de cuentas— es el que otorga identidad a los objetos y a la mente. Sin embargo, “[...] a muchos les ha parecido asombroso que un haz de percepciones pueda equivocarse, fingir o inferir algo. ¿Qué sentido puede tener eso?”⁶¹ Pero sobre todo “¿Qué sucede con la mente o la imaginación cuando también ella se convierte en una ficción?”⁶²

La objeción podría tomar la forma de afirmar que la teoría de Hume es defectuosa porque se ve comprometida a sostener que un haz de percepciones puede atribuir identidad a las cosas, puede reflexionar sobre ciertas ideas, puede inferir una de otra — en suma, puede llevar a cabo todos los “actos mentales” en que tan sólidamente se apoya la explicación de Hume. ¿Cómo es posible que un mero haz de percepciones lleve a cabo un acto mental? Un haz existe cuando sus miembros existen, y esto es todo lo que aquí encontramos. El haz mismo no hace nada.⁶³

Sin embargo, para Hume —continúa Stroud— el *haz de percepciones* es en donde ocurren actos mentales tales como creer, sentir, reflexionar, atribuir identidad, etc. Esto no parece representar mayor problema para él, ya que —según su teoría— dicha actividad mental realizada por el *haz de percepciones* significa que aquello que acontece en él, se da en un miembro del haz que soy yo. Esto parece reafirmar aún más la idea de que detrás del proceso causal debe operar una ‘mente singular’, pues dónde más podrían darse esos

⁶⁰ Stroud, *Hume*, 190.

⁶¹ *Ibid*, 190.

⁶² *Ibid*, 192.

⁶³ *Ibid*, 192.

enlaces sino en una ‘mente’ o ‘yo’. En suma, pese a que no tenemos una explicación satisfactoria acerca de cómo llegamos a la noción de una ‘mente singular’, sabemos de la relevancia de dicha noción en el enlace de percepciones.

Sólo hay que dar un paso más para volver a la idea kantiana de que tiene que haber algo en las percepciones o representaciones —nos percatemos de ello o no— que les confiera la pertenencia a un yo o un sujeto particular, así sea sólo la exigencia aparentemente débil de que uno pueda pensar que esas representaciones le pertenecen a uno mismo. Pero ya para entonces la teoría clásica de las ideas habría sido abandonada.⁶⁴

Lo que hace falta es una ‘mente singular’: un ‘qué o quién’ que explique la ejecución de actos mentales. Por esta razón me interesa explorar la tesis kantiana de la ‘apercepción trascendental’ como una respuesta al problema de la síntesis de percepciones (representaciones) y así poder dar cuenta de la atribución de identidad a nuestra mente. Pero antes me gustaría presentar el diagnóstico de Roderick Chisholm a la tesis del *haz de percepciones* en donde ofrece un análisis de la explicación que Hume da del sujeto y los problemas a los que nos ha conducido dicha explicación.

2.2 Roderick Chisholm y el ‘qué o quién’ del yo humeano.

En la sección anterior expuse la dificultad de Hume al percatarse de que a su propuesta del *haz de percepciones* le hacía falta una explicación que garantizara la conexión real entre las percepciones y, que a su vez, explicara cómo llegamos a atribuir identidad a nuestra mente. De acuerdo con Stroud, el problema se debía a una ‘dificultad de los principios de asociación’, mientras que yo me he inclinado más por el problema de la

⁶⁴ *Ibid*, 207.

‘falta de una mente singular’. En mi opinión, hay razones para pensar que el problema de dichos principios se debe a que no se ha tomado en cuenta que lo que debe llevar a cabo el enlace es una ‘mente singular’.

En este sentido, vale la pena preguntarnos si en la explicación de Hume acerca del ‘yo’ hay algo que nos sugiera la posibilidad de hallar esa ‘mente singular’. Roderick Chisholm en “On the Observability of the Self” nos ofrece una perspectiva muy interesante bajo la cual podemos vislumbrar ese ‘yo’ que —de ser así— podría resolver el conflicto en el que se encontraba Hume. En este punto, quiero aclararle al lector que no pretendo centrarme en una explicación acerca de cómo llegamos a atribuir identidad, sino más bien a presentar aquellas características bajo las cuales sea posible pensar un ‘qué o quién’ que lleve a cabo las actividades mentales que —por supuesto— incluyen la atribución de identidad. Uno de los pasajes más citados de Hume con respecto al ‘yo’ reza de la siguiente manera:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. [Hume, TNH, 1, 4, 6, p. 355].

En este pasaje Hume expresa claramente que son las percepciones lo único que constituye la ‘mente’ o ‘yo’. Desde esta perspectiva el *haz de percepciones* representa solamente una colección de percepciones diferentes. Pero, ¿acaso esto significa que Hume está negando la existencia de un ‘yo’? De acuerdo con Chisholm:

Debemos tener cuidado de no malinterpretar la dificultad. La dificultad *no* es que, al formular su evidencia para la ‘teoría del haz’ del yo, Hume presuponga que *hay* un yo. Esta presuposición, que haya un yo, no es contraria a lo que Hume desea decir. La ‘teoría del haz’, después de todo, no es un intento por negar que haya un yo. Es un intento por decir lo *que* el yo es y lo que no es. Hay un yo, o hay yoes, de acuerdo con Hume, y lo que los yoes son es ‘haces de percepciones’.⁶⁵

Si es cierto —de acuerdo con Chisholm— que Hume no está negando un ‘yo’ sino explicando en qué consiste, entonces ¿cuál es el problema con su teoría del ‘haz de percepciones’? Cuando Hume explora su experiencia inmediata y penetra —como él mismo dice— ‘*más íntimamente en lo que llamo mí mismo*’, afirma que no encuentra nada más que percepciones particulares. Sin embargo, es precisamente en este punto donde está la dificultad.

La dificultad es que Hume apela a determinada evidencia para mostrar que únicamente hay percepciones, y, cuando nos dice lo que es esta evidencia, presupone no sólo (1) que hay, como él mismo dice en su ejemplo, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, sino también (2) que hay *alguien* que encuentra calor o frío, luz o sombra, amor u odio, y además (3) que el que encuentra calor o frío es *el mismo que* el que encuentra amor u odio y *el mismo que* el que encuentra luz o sombra y, finalmente, (4) que éste, de hecho, no tropieza con nada sino con percepciones.⁶⁶

⁶⁵ “We must take care not to misinterpret the difficult. The difficult is *not* that, in formulating his evidence for the ‘bundle theory’ of the self, Hume presupposes that there *is* a self. For this presupposition, that there is a self, is not contrary to what Hume wishes to say. The ‘bundle theory’, after all, is not intended to deny that there is a self. It is intended merely to say *what* the self is and what it is not. There is a self, or there are selves, according to Hume, and what selves are are ‘bundles of perceptions’”. Roderick Chisholm, “On the Observability of the Self,” 97. La traducción es mía.

⁶⁶ “The difficulty is that Hume appeals to certain evidence to show that there are only perceptions, and that, when he tells us what this evidence is, he implies not only (1) that there is, as he puts it in his example, heat or cold, light or shade, love or hatred, but also (2) that there is *someone* who finds heat or cold, light or

Seguendo a Chisholm, el problema de Hume es que cuando afirma que *sólo* encuentra percepciones, está presuponiendo que hay *alguien* que encuentra esas percepciones; pero también que este ‘alguien’ que encuentra esas percepciones es el *mismo* en cada percepción; y que, pese a ello, sostenga enfáticamente que *únicamente* encuentra percepciones. A este respecto, la objeción de Chisholm es que:

Si Hume encuentra lo que él dice que encuentra, es decir, si él encuentra no sólo percepciones, sino también que *él* las encuentra y por tanto que hay *alguien* que las encuentra, ¿cómo pueden sus premisas ser usadas para establecer la conclusión de que él nunca observa nada sino percepciones?⁶⁷

Detrás del hallazgo humeano de las percepciones, hay *alguien* que encuentra esas percepciones. Esto significa —piensa Chisholm— que la idea de Hume acerca de nuestra ‘mente’, ‘persona’ o ‘yo’, no es solamente la de un *haz de percepciones*, sino la “[...] idea de eso que ama u odia y eso que siente frío o calor [...]”⁶⁸ Su conclusión es que a pesar de que Hume sostenga que sólo encuentra percepciones es posible no sólo sostener que *él* encuentra esas percepciones sino que *él* falla en encontrar otras cosas. Y estos son —de acuerdo con nuestro autor— hallazgos con respecto al sí mismo.

Si es cierto lo que Chisholm afirma, Hume no parece haberse percatado que detrás de esa serie de percepciones siempre cambiantes había ‘algo o alguien’: un ‘qué o quién’ detrás de esas percepciones que —al unificarlas— daba lugar a la ejecución de actos

shade, love or hatred, and moreover (3) that the one who finds heat or cold is *the same as* the one who finds love or hatred and *the same as* the one who finds light or shade, and finally (4) that this one does not in fact stumble upon anything but perceptions.” *Ibid*, 97. La traducción es mía.

⁶⁷ “If Hume finds what he says he finds, that is to say, if he finds not only perceptions, but also that *he* finds them and hence that there is *someone* who finds them, how can his premisses be used to establish the conclusión that he never observes anything but perceptions?” *Ibid*, 97-8. La traducción es mía.

⁶⁸ “[...] idea of that which loves or hates, and of that which feels cold or warm [...]” *Ibid*, 96. La traducción es mía.

mentales, que lo llevó a no poder traspasar el umbral de la mera multiplicidad de percepciones. No obstante, Kant logró ir más allá de esa corriente de conciencia y ofreció una respuesta al problema de la conexión real entre las percepciones. Por esta razón considero necesario exponer la respuesta kantiana al problema del ‘yo’ en Hume. En lo que sigue intentaré ofrecer las razones por las cuales me veo inclinada a considerar la propuesta del ‘yo’ en Kant como una respuesta al problema que presenta el ‘yo’.

2.3 El paso a la teoría kantiana del ‘yo’

He hablado de la importancia que tiene para la explicación de la conexión entre nuestras percepciones la idea de una ‘mente singular’. Para ello, expuse el malestar que invadió a Hume al percatarse de la falta de una *conexión real* entre percepciones distintas. De entre las dos posibles interpretaciones acerca de la insatisfacción de Hume —en torno a su teoría del ‘yo’— me incliné por aquella que se enfocaba en la ‘falta de una mente singular’ (interpretación *ontológica*), por considerarla la más cercana al núcleo de este problema. Más adelante, presenté la afirmación de Chisholm acerca de ese *alguien* que encontraba las percepciones: ese ‘qué o quién’ que —en mi opinión— se necesitaba para justificar la ejecución de actos mentales en la teoría del *haz de percepciones*, en particular, la atribución de identidad a nuestra mente.

En este sentido, me interesa exponer la tesis kantiana del ‘yo’, pues considero de vital importancia dar una respuesta al problema de la conexión entre nuestras percepciones apelando a un ‘yo’ capaz de unificarlas en una sola mente o conciencia. A partir del diagnóstico de Chisholm consideré que el único candidato disponible para esta ‘mente singular’ era el ‘sujeto’ kantiano. Un ‘yo’ que pudiera responder a las necesidades de ese

‘qué o quién’ que ejecutara las actividades propias de una vida mental: ‘alguien’ que observara sus propias percepciones y, que además, fuera el ‘mismo’ en cada ocasión. Sin embargo, antes de exponer la tesis kantiana de la ‘unidad’ de la *apercepción trascendental* y con ello pasar a nuestro tercer y último capítulo, quisiera detenerme en la siguiente pregunta: ¿por qué Hume no se percató de que detrás de su explicación acerca del ‘yo’ se encontraba ese ‘qué o quién’ que solucionaba la conexión real entre las percepciones y diera respuesta a la atribución de identidad a nuestra mente?

En primer lugar, le recordaría al lector que —como he dicho anteriormente— Hume parecía haber estado muy cercano a admitir que la verdadera dificultad con su tesis del haz de percepciones se encontraba en la falta de una mente singular. El problema era que aceptar tal supuesto lo habría conducido inevitablemente a la idea de un yo sustancial, pues desde su propia perspectiva, no había manera de considerar a una ‘mente singular’ con características que no fueran sustanciales. En este sentido, podemos decir que no es que Hume no se hubiera dado cuenta de que ese ‘alguien’ que encontraba su propias percepciones era él mismo, sino en que no podía aceptar la noción de un ‘yo’, específicamente, la idea de un ‘yo sustancial’ porque su propia teoría de las ideas no se lo permitía. Desde esta perspectiva, el énfasis no estaría en que Hume no se hubiera ‘percatado’ de que cada vez que se llevaba a cabo la conexión entre las percepciones había ‘algo’ o ‘alguien’ que ejecutaba esa labor, sino en *mostrar* que Hume parecía estar entre la espada y la pared. O bien admitía la teoría de la ideas o bien aceptaba la tesis de una ‘mente singular’ y, por ende, sustancial que resolviera los problemas a los que se enfrentaba su propia teoría del *haz de percepciones*.

En segundo, resaltaría que —a partir del análisis de Chisholm de que Hume no se percató de que al decir que sólo ‘observa’ percepciones está *presuponiendo* un ‘qué o quién’ que *encuentra* esas percepciones— el término ‘*observar*’, en mi opinión, nos conduce a la idea de que si nos fijamos sólo en los objetos de nuestra percepción (percepciones), en aquello a lo que se dirige nuestra percepción, no encontraremos una cosa (una percepción) que sea siempre la misma. En este sentido, la respuesta a nuestra pregunta acerca de por qué Hume no se percató de que él mismo era el que encontraba sus propias percepciones, se dirige a *subrayar* que el problema de Hume fue haber pretendido derivar todo de las percepciones. Si esto es así, entonces el hecho de que Hume no encontrara a ese ‘yo’ o ‘mente singular’ radicaría en que creyó que nuestras percepciones ‘se encuentran’ de la misma manera que el ‘yo’ que las percibe. En otras palabras, no se dio cuenta de que el sujeto que percibe no lo percibimos de la misma manera que sus objetos. Si este fuera el caso, la respuesta a nuestra pregunta sería que Hume quiso encontrar al ‘yo’ de la misma manera en que encontró las otras percepciones.

El análisis de Chisholm señala que cuando Hume explora su experiencia inmediata y encuentra las percepciones está *presuponiendo* que hay alguien que las encuentra. Nótese que no es lo mismo decir que no ‘encuentro’ al yo que percibe a decir que ‘presupongo’ que hay un yo que percibe. En este sentido, el error de Hume es claro. Si él no encuentra al ‘yo’ que —como diría Kant— acompaña a todas nuestras representaciones, es porque cree que así como encuentra las percepciones va a encontrar la percepción de ese ‘yo’ que las percibe. Pero, ¿esto es motivo suficiente para sostener que el ‘yo’ propuesto por Kant representa aquella ‘mente singular’ o ‘qué o quién’ que ejecute las actividades propias de una vida mental? En lo que sigue intentaré responder a esta cuestión.

CAPÍTULO III. LA BÚSQUEDA DE UNA ‘MENTE SINGULAR’: EL ‘QUÉ O QUIÉN EJECUTA LAS ACTIVIDADES PROPIAS DE UNA VIDA MENTAL.

3.1 Kant y la ‘*unidad*’ de la *apercepción trascendental*.

Kant⁶⁹ no sólo coincide con Hume en que no hay un ‘yo perdurable’ que pueda encontrarse como objeto del sentido interno, sino también en que éste no podía ser concebido como *simple, idéntico y sustancial* en sentido cartesiano. Sin embargo, a diferencia de Hume —para quien la noción de una ‘mente singular’ implicaba necesariamente la idea de un ‘yo sustancial’— Kant logra advertir que un ‘yo unitario’ podía plantearse en términos trascendentales. En efecto, Kant le reconoce a Hume que “[...] la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto.” (B 133). No obstante, busca un modo de autoconciencia que no se quede en la mera multiplicidad de representaciones. La noción de *apercepción trascendental* constituye precisamente esa ‘conciencia de la identidad numérica del sujeto de diversas representaciones’. La conciencia a la cual pertenecerían todas nuestras representaciones conscientes, debido a que “[...] ser consciente de que uno es el sujeto idéntico de una multiplicidad de representaciones es ser capaz de adjuntarle un “yo pienso” a cada una de ellas, consciente de que es uno y el mismo “yo pienso” que es adjuntado a cada representación.”⁷⁰ Pero, ¿qué es exactamente este ‘yo pienso’ para Kant? Ciertamente, nuestro autor sabe —al igual que Hume— que no

⁶⁹ “Kant es uno de los más grandes filósofos que ha producido el género humano. Ocupa el mismo lugar distinguido en la historia de la filosofía moderna que Platón y Aristóteles en la filosofía griega. Y del mismo modo que un estudio de la filosofía griega ha de tener necesariamente su centro en un estudio de las obras de Platón y Aristóteles, así también todo análisis de la historia de la filosofía moderna ha de tener su centro en un análisis de Kant. Una investigación sobre Leibniz o Hume sólo puede ser llevada a cabo en su recta perspectiva si se la complementa con un estudio de Kant. Y nadie que esté familiarizado con la filosofía poskantiana puede negar la significación que tiene el entender a Kant para poder entender una parte muy considerable de esa filosofía.” Justus Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 11.

⁷⁰ Quassim Cassam, “La unidad trascendental de la *apercepción*,” 186.

hay un yo perdurable que pueda encontrarse como objeto del sentido interno. Sin embargo, en la “Deducción trascendental” de la primera edición, equipara al *sentido interno* con la *apercepción empírica* y sostiene que:

En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse *sentido interno* o *apercepción empírica*. Lo que necesariamente tiene que ser representado como numéricamente idéntico no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos. Anteriormente a toda experiencia, ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia y que dé validez a tal suposición trascendental. [A 107].

La conciencia interna de nuestro yo —en tanto se sostiene en los datos de nuestra experiencia— carece de la identidad que sólo una ‘condición trascendental’ puede suministrar. Dicha condición es aquella conciencia originaria que —como fundamento trascendental de la síntesis de nuestras intuiciones— nos permite pensar objetos de experiencia. Es importante recordar que el contexto en el cual Kant introduce la noción de *conciencia trascendental* es en la discusión sobre cómo pueden los conceptos *a priori* referir a objetos de experiencia sin tomar nada de ella para representarlos. “Si somos capaces de demostrar que sólo por su medio podemos pensar un objeto, ello constituye ya una suficiente deducción de los mismos y una justificación de su validez objetiva.” [A 97]. Pero Kant no sólo se propone mostrar la validez objetiva de las condiciones subjetivas del pensar (conceptos *a priori*), sino afirmar que a la base de estos conceptos debe haber una *conciencia o autoconciencia trascendental* que haga posible conocer objetos de

experiencia, ya que “sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos.” [A 104].

No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré *apercepción trascendental*.” [A 107].

Hume y Kant coinciden en que la experiencia sensible se nos presenta como una serie de representaciones empíricas o sensaciones. Representaciones que aparecen ante nuestra conciencia como una diversidad de impresiones separadas y desconectadas unas de otras. Desde esta perspectiva, lo variable de las impresiones sensibles se debe a que no hay “[...] ninguna impresión sensible ulterior de algo que las ligue para formar una unidad.”⁷¹. Pero esto constituye un problema para Kant⁷², ya que “si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento.” [A 97]. El conocimiento para nuestro autor —si bien no puede provenir de las *impresiones* mismas— es posible gracias a una *autoconciencia originaria* (apercepción trascendental).

En el §16 de la “Deducción trascendental” de la segunda edición, dicha ‘autoconciencia’ es concebida —por Kant— como el ‘yo pienso’ que debe poder acompañar todas mis representaciones. En este contexto, lo que nuestro autor describe

⁷¹ Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 58-59.

⁷² “Cuando observamos algo, lo hacemos por medio de órganos sensibles. Todos nuestros órganos sensibles nos proporcionan, cuando son influidos externamente, impresiones sensibles. En este punto Kant y Hume estaban de acuerdo. Pero su acuerdo termina aquí. Según Hume la observación consiste en recibir impresiones sensibles y nada más. Para Kant la observación es algo que es distinto de la mera recepción de impresiones sensibles y que no se reduce a esa recepción.” Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 13.

como el sujeto de mis representaciones no es otra cosa que la ‘unidad de experiencias’ constitutiva de nuestra vida mental. Sin embargo, la relevancia de dicha unidad resulta incomprensible si antes no atendemos a lo que en la primera edición Kant llama síntesis⁷³. Síntesis es reunir en una unidad una multiplicidad de representaciones. Unidad que sería inconcebible si no tenemos presente que toda síntesis tiene su condición de posibilidad en la *unidad sintética de la apercepción* (principio supremo de toda síntesis).⁷⁴

Para llevar a cabo el acto de síntesis necesitamos tres facultades: sensibilidad, imaginación y entendimiento. Cada una de ellas ejecuta un momento particular de la síntesis: síntesis de la aprehensión en la intuición, síntesis de la reproducción en la imaginación y síntesis del reconocimiento en el concepto.⁷⁵ La sensibilidad nos permite ‘adquirir’ una multiplicidad de representaciones (síntesis de la aprehensión en la intuición), que más tarde la imaginación ‘enlaza’ al recorrerlas y reunir las (síntesis de la reproducción en la imaginación) y, que posteriormente, el entendimiento ‘sintetiza’ en una *unidad* (síntesis del reconocimiento en el concepto). Estas facultades constituyen las tres fuentes subjetivas del psiquismo que —de acuerdo con Kant— nos permiten *sintetizar* en una ‘unidad’ una multiplicidad de representaciones dadas en el ‘tiempo’. Ya desde la “Estética trascendental” Kant concebía al tiempo como la forma del sentido interno y, con ello, del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno. [Cfr. A 33/B 50].

⁷³ Las diversas impresiones sensibles están, de acuerdo con Hume, desconectadas, pues no existe algo subyacente que las ligue en una unidad. Para que esta unidad sea posible necesitamos llevar a cabo un acto de síntesis. Cfr. Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 58-9.

⁷⁴ “La *unidad trascendental* de apercepción es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en la intuición”. B 139.

⁷⁵ “En la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* Kant da una explicación de matiz psicológico (lo que llama la deducción subjetiva) de la naturaleza de la síntesis. En el curso de esa explicación distingue entre *aprehensión, reproducción y reconocimiento*.” Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 59.

Toda intuición tiene lugar en el tiempo, pues el tiempo es una condición *a priori* de toda intuición. Decimos que durante un período dado de tiempo podemos mirar a la *misma* cosa. Cualquier cosa vista en diferentes momentos sucesivos, es vista como una y la misma. Sin embargo, en cada uno de estos momentos tenemos una impresión sensible. Supóngase que miramos una cosa desde el t1 hasta el t5. En t1 tenemos la impresión sensible S1. En t2 tenemos la impresión sensible S2. En t3 tenemos la impresión sensible S3; en t4 tenemos S4, y, finalmente, en t5 tenemos la impresión S5. Estas impresiones sensibles (las impresiones sensibles S1-S5) son cinco impresiones sensibles diferentes —diferentes en el sentido, por ejemplo, en el que cinco golpes sucesivos en la cabeza son diferentes. Pero nunca diríamos haber tenido cinco impresiones sensibles sucesivas en el período de tiempo que va de t1 a t5. Lo que decimos es que hemos mirado (intuido) una y la misma cosa durante el período de tiempo transcurrido. En otras palabras, hemos creado una unidad de aquello que no era unidad.⁷⁶

Llevamos a cabo un *acto de aprehensión* al ‘*aprehender* en la intuición del tiempo’ una multiplicidad de representaciones dadas en la experiencia. Gracias a que la sensibilidad es una facultad *receptiva* ‘adquirimos’ los datos sensibles que provienen de ella y nos los representamos en una *sucesión temporal*. También realizamos un *acto de reproducción* al ‘*reproducir* en la intuición del tiempo’ la diversidad de representaciones dadas en la experiencia. La imaginación es una facultad *reproductiva* que nos ayuda a ‘enlazar’ las representaciones, recorriéndolas y reuniéndolas formando una *continuidad temporal*. Y, por último, ejecutamos un *acto de reconocimiento* al ‘*reconocer* en la intuición del tiempo’ la

⁷⁶ Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 59.

pluralidad de representaciones sensibles. El entendimiento en tanto facultad *activa*, ‘sintetiza’ las representaciones, unificándolas en una *unidad temporal*.⁷⁷

Por un acto de *aprehensión*, aquello que es múltiple se sintetiza en unidad. Tal aprehensión es solamente posible si las diferentes impresiones sensibles se combinan o conjuntan. Si no fuera así, las condiciones para hablar de uno y el mismo objeto no se darían. En lugar de ello, solamente podríamos hablar de una sucesión de diferentes impresiones sensibles. Pero retener una impresión sensible que ya se ha desvanecido, sólo es posible si la imaginación la *reproduce*. Pero no sólo debe la imaginación reproducir la anterior impresión sensible, sino que, estas impresiones sensibles deben ser, además, susceptibles de ser conocidas, o mejor, ser susceptibles de ser reconocidas como tales impresiones sensibles. Como sostiene Kant, tiene que haber *reconocimiento*.⁷⁸

Síntesis de la aprehensión en la intuición. En el primer apartado de la “Deducción trascendental” según la primera edición, Kant sostiene que toda impresión sensible o representación dada tiene lugar en una intuición interior pura (intuición del tiempo). En la “Estética trascendental” ya había definido al tiempo como:

“[...] una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos [...] que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo [...]” [A 34/B 51].

⁷⁷ Con las expresiones ‘sucesión temporal’, ‘continuidad temporal’ y ‘unidad temporal’ pretendo distinguir la posición de las representaciones en la intuición del tiempo correspondiente a cada uno de los momentos de esta síntesis. La idea es enfatizar la diferencia entre *adquirir*, *enlazar* y *sintetizar* las representaciones. Sin embargo, ésta es una distinción únicamente metodológica. Los tres momentos de la síntesis en Kant son en realidad facetas de un único proceso sintético.

⁷⁸ Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 59-60.

Todas nuestras representaciones pertenecen al sentido interno, pues ahí es donde son relacionadas y ordenadas a través de un acto de aprehensión que otorga una ‘sucesión temporal’ a la variedad contenida en la intuición.

Toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. En efecto, *en cuanto contenida en un instante del tiempo*, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) hace falta reconocer esa diversidad y reunirla después. Este acto lo llamo *síntesis de la aprehensión* por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, *en una representación* y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis. [A 99].

En la *síntesis de la aprehensión en la intuición* se destaca, por un lado, la multiplicidad del tiempo concebido empíricamente y, por el otro, la unidad propia de la intuición pura del tiempo. Así mismo, se distingue el proceso de síntesis empírica y trascendental de aprehensión. Comencemos por situarnos en el tiempo empírico: el tiempo múltiple. Imaginemos una línea de tiempo dividida en una pluralidad de partes. Un período de tiempo que va de T₁ a T₄ y una multiplicidad de impresiones sensibles que van de S₁ a S₄. Cuatro impresiones sensibles correspondientes a cuatro partes de tiempo⁷⁹. Ahora intentemos explicar el proceso sintético a partir del acto de aprehensión en su doble faceta: *síntesis empírica* y *síntesis trascendental*. El objetivo es pasar de una diversidad de representaciones —respectivas cada una a tiempos distintos— a una sola representación. El acto de aprehensión —en su modalidad de *síntesis empírica*— consiste en aprehender en la

⁷⁹ Cfr. Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 59.

intuición del tiempo la multiplicidad de representaciones sensibles provenientes de la experiencia. Dicho acto ordena la pluralidad dada en la intuición permitiéndonos relacionarla y ordenarla en una ‘sucesión temporal’. De este modo, la *síntesis de la aprehensión en la intuición (empírica)* constituye el ‘primer momento’ de la síntesis que, posteriormente, dará lugar a una *unidad* que —en principio— no estaba presente. Dicha síntesis debe distinguirse de la *síntesis de la aprehensión en la intuición* en su modalidad *trascendental*.

Por “síntesis pura” hay que entender una síntesis de representaciones intuitivas, no empíricas. Yo creo que aquí Kant está pensando en la representación del tiempo como una sucesión de representaciones iguales entre sí, como una serie de momentos “vacíos”. La representación del tiempo [...] no es, pues, algo que nos sea dado y en lo cual vayamos colocando representaciones que nos son dadas sucesivamente, sino que es una representación que construimos. En contraste con ella podemos asimilar una pluralidad de representaciones sucesivas diferentes una de la otra [...]. Si no tuviéramos la representación de una sucesión de momentos siempre iguales entre sí, cada sensación pasaría por la conciencia, si pudiéramos hablar de conciencia en tal caso, sin que supiéramos al menos que ocupa un lugar en una sucesión. Para saber esto y poder construir así una serie de representaciones diversas, necesitamos simultáneamente la representación pura del tiempo, en tanto una sucesión de momentos siempre iguales. La síntesis empírica de la aprehensión requiere, pues, de una síntesis pura de la aprehensión y, por ello, está última puede considerarse como “trascendental”.⁸⁰

En el acto de aprehensión ‘trascendental’ —a diferencia del ‘empírico’— no vamos a aprehender una multiplicidad de representaciones sensibles o empíricas sino más bien

⁸⁰ Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant: Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, 124-5.

‘intuitivas’, es decir, representaciones del espacio y del tiempo (*a priori*). Y dado que ellas son condición de posibilidad para la recepción de representaciones, entontes, la síntesis ‘trascendental’ de la aprehensión es condición de posibilidad de la síntesis ‘empírica’ de la aprehensión. Sin embargo:

[...] Kant simplemente coloca la síntesis de la aprehensión empírica y la síntesis de la aprehensión pura una a lado de la otra. No indica que esta última sea una síntesis trascendental por hacer posible la empírica, como lo hará en los dos siguientes apartados. Sólo señala que, así como necesitamos una síntesis de la aprehensión que enlace las impresiones que nos son dadas, para poder concebirlas como una pluralidad, igualmente requerimos de una síntesis de la aprehensión que se lleve a cabo *a priori* (que sea pura) para tener las representaciones del espacio y el tiempo.⁸¹

Es innegable que Kant no nos dice explícitamente que la *síntesis ‘trascendental’ de la aprehensión* sea condición de posibilidad de la *síntesis ‘empírica’ de la aprehensión*. No obstante, dicha tesis está implícita, ya que —desde esta perspectiva— no podemos concebir un nivel empírico sin que un nivel trascendental lo haga posible. Más adelante, “[...] Kant hace una observación que indica cómo estas dos síntesis pueden relacionarse y subordinarse la primera a la segunda. ‘Cada intuición contiene en sí una pluralidad, la cual, sin embargo, no sería representada como tal, si la mente [*Gemüt*] no distinguiera por contraposición el tiempo en la serie de impresiones, pues cada representación, en cuanto contenida en un momento, no puede ser otra cosa que unidad absoluta.’ (A99).”⁸² Por tanto, sólo es posible verificar una *síntesis empírica de la aprehensión* sobre la base de una *síntesis trascendental de la aprehensión*, pues esta última es condición para la recepción de toda representación.

⁸¹ *Ibid*, 123-4.

⁸² *Ibid*, 124.

Síntesis de la reproducción en la imaginación. Ahora debemos enlazar estas representaciones. La *síntesis de la reproducción en la imaginación* constituye el segundo peldaño de este proceso sintético. Kant comienza esta reflexión diciendo que:

Si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras otra; si en el día más largo el campo estuviera cubierto de frutos unas veces y otras de hielo y de nieve, entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo. Al igual que, si se asignara una palabra unas veces a una cosa y otras a otra, o se denominara una misma cosa unas veces así y otras de otro modo, sin que hubiese en esta esfera cierta regla a la cual estuviesen sometidos los fenómenos en sí mismos, entonces no habría síntesis empírica de la reproducción. [A 101].

Las representaciones requieren ahora una *reproducción*. La imaginación nos permite reproducir dichas representaciones al asociarlas y ligarlas en una ‘continuidad temporal’. De acuerdo esto es posible suponer que “[...] los fenómenos correspondientes están sometidos a ‘reglas’.”⁸³ Al considerar estos dos aspectos del proceso sintético observamos que, por un lado, Kant refiere a la necesidad de llevar a cabo una *síntesis de la reproducción en la imaginación* con el objetivo de que las representaciones sean ahora enlazadas y, por el otro, al hablar de ‘regla’ está aludiendo al ‘tercer peldaño’ de dicho proceso, a saber, la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. Esto es importante porque aquí Kant cree necesario introducir los conceptos puros del entendimiento como formas primordiales de enlace de representaciones.

⁸³ Stepanenko. *Categorías y autoconciencia en Kant: Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, 127.

Pero, ¿por qué en este punto Kant se traslada hasta el último momento de la síntesis? Kant está pensando que el entendimiento —a través de sus conceptos *a priori*— reforzará la tarea que la imaginación lleva a cabo. Esto sugiere que los tres momentos de la síntesis se encuentran interrelacionados. De modo que, no es legítimo hablar de la *aprehensión* como separada de la *reproducción* y el *reconocimiento* desligado de las dos anteriores. Esto significa que los tres momentos —aparentemente distintos— son en realidad un único proceso de síntesis. La sensibilidad nos provee las distintas representaciones relacionándolas en una ‘sucesión temporal’. La imaginación reproduce el momento anterior —que ya se ha desvanecido— en una ‘continuidad temporal’ que —de no existir como tal— se perdería y sería imposible su continuidad. Y, finalmente, el entendimiento —a través de sus categorías o funciones de síntesis— otorga una síntesis a todo lo anterior en una ‘unidad temporal’ gracias a que puede reconocer esta diversidad de representaciones como una sola.

En la *síntesis de la reproducción en la imaginación* también distinguimos una síntesis *empírica* y una síntesis *trascendental*. Kant coloca el plano *a priori* como fundamento de toda reproductibilidad empírica de los fenómenos, esto es, que detrás de la asociación empírica de representaciones en la imaginación debe haber una forma de enlace trascendental. La síntesis *empírica* sólo es posible sobre la base de una síntesis *trascendental*. “Esta observación parece señalar que la asociación subjetiva de representaciones presupone un orden objetivo de cosas, subsistente por sí mismo [...]”⁸⁴ Pues si nuestras representaciones estuvieran desconectadas unas de otras y no hubiera algo

⁸⁴ *Ibid*, 127.

que les diera ‘continuidad’ sería inconcebible hablar de algo como ‘naturaleza’, ya que carecerían de regularidad.

La *síntesis de la reproducción en la imaginación* efectúa un proceso sintético a través de un ‘acto de *reproducción*’ —en su forma *empírica y trascendental*. El objetivo es darle ‘continuidad temporal’ a la diversidad de representaciones que la sensibilidad ha ordenado en una ‘sucesión temporal’. Dicho acto —en tanto ‘síntesis empírica’— consiste en ‘reproducir en la imaginación’ las distintas representaciones al recorrerlas y reunir las. Esta síntesis se lleva a cabo al ‘reproducir el momento anterior’ que ya se ha desvanecido, otorgando *continuidad* a cada representación que —de lo contrario— se perdería al aparecer la representación siguiente. El resultado es una ‘multiplicidad de representaciones enlazadas’. Esto es precisamente lo que Kant tiene en mente cuando afirma que:

Es evidente que, si intento trazar una línea en mi pensamiento o pensar el tiempo que transcurre desde un medio día al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente por asumir esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras. [A 102].

El *acto de reproducción* —en tanto ‘síntesis trascendental’— únicamente enfatiza que la *síntesis empírica* sólo es posible si concebimos una *síntesis trascendental* que otorgue necesidad al enlace empírico de representaciones. Lo anterior cobra sentido si

comprendemos que para Kant es importante justificar “[...] el fundamento de la asociación empírica en ‘principios *a priori*’”⁸⁵, en principios ‘previos’ a la experiencia⁸⁶. Principios que —como fundamento de toda la diversidad intuida en nuestro sentido interno— puedan combinar lo vario de las representaciones en un enlace trascendental dando origen a la noción misma de objeto. Pero para que esto suceda debemos pasar de una ‘multiplicidad de representaciones’ enlazadas a una unidad, esto es, necesitamos llegar hasta al tercer y último peldaño de este proceso sintético.

Síntesis del reconocimiento en el concepto. Toda la serie de representaciones ligadas unas con otras carecería de sentido si faltase el ‘reconocimiento’, ya que sin el entendimiento estas representaciones jamás formarían una unidad. En esta síntesis intervienen dos elementos: a) *categorías* y, b) *apercepción*. Para llevar a cabo el acto de reconocimiento necesitamos —por un lado— determinadas ‘reglas’ que unifiquen la diversidad que nos provee la intuición y —por el otro— una ‘autoconciencia’ que nos provea de la “[...] conciencia de la unidad a la cual pertenece la pluralidad reproducida.”⁸⁷ A esta autoconciencia Kant la llama *unidad sintética de la apercepción* y constituye el principio supremo de toda unidad de la experiencia. Si lo que queremos es hacer de una multiplicidad de representaciones a una unidad debemos “[...] conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante [...]” [A 103] Esto

⁸⁵ Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant: Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, 128.

⁸⁶ Kant no podía sostener ningún tipo de justificación legítima basada en la experiencia, ya que “[...] la noción del orden necesario de los objetos, a los que se refieren las representaciones sensibles, no puede obtenerse recurriendo a la regularidad bajo la cual nos son dadas esas representaciones, recurriendo, pues, a la experiencia, pues esa regularidad sólo es concebible si se tiene ya aquella noción del orden necesario de los objetos.” Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant: Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, 129.

⁸⁷ Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant: Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, 132.

evita que cada representación dada en el tiempo sea distinta de las demás y que desaparezca en el momento de aparecer una nueva. En otras palabras, sin la ‘conciencia’ de la diversidad de las representaciones intuitivas jamás formaríamos una unidad.

Supongamos que, al contar, olvido que las unidades que ahora flotan ante mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí. En este caso, no reconoceré, a través de la adición sucesiva, unidad por unidad, la producción del conjunto global, ni por tanto, el número, ya que este concepto consiste únicamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis. [A 103].

Ser conscientes de la unidad a la cual pertenece la pluralidad intuitiva y —posteriormente— reproducida, es el principio que rige la *síntesis del reconocimiento en el concepto*. En dicha síntesis intervienen tres aspectos importantes: a) *síntesis*, b) *reconocimiento* y, c) *concepto*. El de *síntesis* nos remite a un ‘proceso’, el de *reconocimiento* a un ‘acto’ y el de *concepto* a una ‘regla’. La *síntesis del reconocimiento en el concepto* constituye el momento cumbre de este proceso y sin el cual sería imposible conocer de objetos.

Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basa en el entendimiento. [A 79/B 105].

La *síntesis del reconocimiento en el concepto* en tanto síntesis requiere —por un lado— *conceptos puros* (categorías) que funcionen como ‘reglas de enlace’ de toda la diversidad intuitiva y —por el otro— de la *apercepción* que sea el ‘principio de unión’ de

toda esa diversidad. Kant llama a estas categorías ‘funciones de síntesis’, pues *función* es “[...] la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común.” [A 68/B 93].⁸⁸ El concepto de *apercepción* tiene que ver con un acto de ‘reconocimiento’. Pero, ¿reconocimiento de qué?

Sabemos que la síntesis es un proceso a través del cual enlazamos una diversidad de representaciones bajo una sola y que ésta requiere de ciertas reglas (conceptos puros) que hagan posible la misma. Sin embargo, toda síntesis jamás podría llevar a cabo la unidad de su acto si faltase la *conciencia* de la diversidad intuida y reproducida. Lo que necesitamos es poder *reconocer* como ‘una misma’ la pluralidad de representaciones, es decir, el *objeto* de esa representación. Esto sólo es posible si concebimos a la base una ‘autoconciencia’ o ‘apercepción’ que sea el principio supremo de la unidad de toda representación: *unidad sintética de la apercepción*. En suma, la *síntesis del reconocimiento en el concepto* involucra la *síntesis* (aquello que realizo); las *categorías* (las herramientas con las cuales lo realizo) y, por último, la *apercepción* (el sujeto que lleva a cabo el acto a su realización).

No es, por lo tanto, una cuestión de experiencia el que la intuición de un objeto sea la intuición de una multiplicidad de impresiones sensibles combinadas; es una afirmación a priori. La síntesis no es empírica, sino a priori. Es una síntesis que expresa la unidad de la conciencia. ‘Aprehensión’, ‘reproducción’ y ‘reconocimiento’, los tres aspectos de la síntesis, son condiciones necesarias para conocer un objeto. Son conceptos que presuponen una conciencia. La conciencia

⁸⁸ “Synthesis is an absolutely central notion of the Deduction. It is mentioned more than 60 times in the A edition, and reappears in the less overtly psychological B Deduction, both under its own name and as “combinatio”. Patricia Kitcher, *Kant’s transcendental psychology*, 74.

ha de ser una unidad; ha de ser una y la misma conciencia; pues el reconocimiento es precisamente lo que constituye la unidad de la conciencia.⁸⁹

En la *síntesis del reconocimiento en el concepto* también distinguimos un nivel ‘empírico’ y un nivel ‘trascendental’. El acto de reconocimiento en su modalidad *empírica* —en lo que se refiere al uso de conceptos— constituye la unidad de representaciones dada por su aspecto *trascendental*, es decir, por el uso de categorías. Esto significa que los conceptos puros —en tanto funciones de síntesis— son condición de posibilidad para la ‘unidad de la pluralidad’ de representaciones. Dicha ‘unidad’ expresa el paso de una multiplicidad de representaciones a la unidad de *una ‘sola’ representación*, es decir, a *una ‘misma’ representación* (‘la misma que antes’).

Supóngase que no hubiera cosa tal como el reconocimiento. Toda impresión sensible duraría sólo un instante. Inmediatamente después desaparecería, para ser seguida a continuación por otra impresión sensible igual de breve. Cuando cada impresión sensible hubiera desaparecido, la conciencia no podría recordar nada acerca de ella; e incluso si se la pudiera reproducir, no se la percibiría como impresión sensible reproducida, es decir, como habiendo ocurrido antes, sino más bien como una impresión sensible que nunca hubiera existido previamente. En tal situación, las condiciones suficientes y necesarias para emplear el concepto ‘la misma conciencia’ no se darían, porque el concepto la ‘misma’ sólo puede ser, en este contexto, ‘la misma que antes’.⁹⁰

Cuando Kant nos dice que *debemos ser conscientes de la unidad de la síntesis* está aludiendo a la ‘apercepción’. Dicha apercepción refiere a esa conciencia única que nos permite unificar en una sola representación la diversidad de representaciones provenientes

⁸⁹ Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 60-1.

⁹⁰ *Ibid*, 61.

de la experiencia. Gracias a ella podemos reconocer todas y cada una de estas representaciones como pertenecientes a un único ‘yo’ o ‘conciencia’: la *autoconciencia trascendental*.⁹¹ Una autoconciencia siempre *idéntica* así misma. Es importante tener presente:

[...], que aquello de cuya identidad tenemos conciencia no es el conjunto de representaciones que constituye la autoconciencia empírica, ya que este conjunto varía permanentemente, requiriendo, al igual que cualquier producto de nuestra actividad sintética, una unidad por la cual podamos reconocer que ese conjunto es el mismo en distintos momentos. Esa conciencia de nuestra identidad, presupuesta por la conciencia de cualquier pluralidad intuitiva, tiene que ser conciencia de nuestra actividad sintética o conciencia de la unidad a la cual integramos todas las representaciones. [...]. Esto significa que mi actividad debe operar siempre de acuerdo con las mismas reglas, es decir, tiene que estar estructurada conforme a una misma unidad conceptual, a saber, la unidad a la cual integro toda representación. La conciencia de mi propia identidad es, pues, la conciencia de una unidad conceptual siempre idéntica.⁹²

Recordemos que Kant concibe al ‘yo’ como el ‘yo pienso’ que debe poder acompañar todas mis representaciones. Por un lado, la expresión ‘pienso’ nos indica que el ‘yo’ constituye el marco de la actividad pensante. Por el otro, la facultad de ‘poder acompañar todas mis representaciones’ significa que este ‘yo’ integra todas las representaciones (intuiciones empíricas y experiencias) en una sola unidad. Esta última

⁹¹ “Mientras sea lógicamente imposible hablar de una conciencia como siendo la *misma* conciencia, no se podrá hablar en absoluto de la conciencia; y puesto que la aplicación de un concepto requiere que sucesivas impresiones sensibles sean reconocidas como pertenecientes a él, el uso de los conceptos sería imposible. Pero si es imposible utilizar cualquier concepto, entonces es imposible tener cualquier conocimiento de objetos.” Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, 61.

⁹² Stepanenko, *Categorías y autoconciencia en Kant: Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, 141.

representa el principio de la *unidad sintética de la apercepción*: ‘unidad’ porque en ella confluyen todos los pensamientos y representaciones de un agente pensante; ‘sintética’ en el sentido de poder enlazar pensamientos y experiencias en un único espacio inferencial; y, ‘apercepción’ en tanto conciencia que hace posible el reconocimiento de intuiciones empíricas y experiencias. De esta manera, el ‘yo’ es un espacio de relaciones inferenciales entre contenidos de experiencias y pensamientos.⁹³ Pero, ¿en qué sentido entendemos la idea de un ‘yo’ como un ‘espacio de relaciones inferenciales’?

El pronombre personal ‘yo’ como una expresión con la cual nos referimos a nosotros mismos puede ser usada en dos formas distintas. La primera de ellas para referir a un individuo que se ubica en el espacio. La segunda, para referir a un sujeto entendido como una entidad consciente de sí misma.⁹⁴ La función semántica de dicho pronombre —en tanto *expresión referencial*— es empleada en el primer sentido para señalar por medio del sujeto de la proposición ‘yo’ al objeto referido ‘persona’, mientras que en el segundo para referirnos a nosotros mismos como ‘seres autoconscientes’. Descartes enfatiza este último sentido de ‘yo’ al plantear en su *Segunda Meditación* la noción de un ‘yo’ definido como “[...] una cosa que piensa [...] que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente [...]” [Descartes, MM II, pp. 25-6]. Un sujeto autoconsciente capaz de expresar en primera persona sus propios estados mentales. Bernard Williams en el Capítulo III “Cogito y sum” de su libro *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, señala que la formulación cartesiana del ‘yo’ al ser expresada en primera persona constituye una manera de relativizar el contenido de nuestros pensamientos a modo de que éstos puedan entenderse como ocurriendo en un mismo

⁹³ Cfr. Pedro Stepanenko, “Kant y la independencia del autoconocimiento,” 81.

⁹⁴ Véase la concepción wittgensteniana del ‘yo’ en 1.1.

mundo de pensamientos, es decir, como aconteciendo en un mismo lugar.⁹⁵ Ese ‘lugar’ en donde ocurren nuestros pensamientos puede entenderse, siguiendo la sugerencia de Pedro Stepanenko en “Kant y la independencia epistémica del autoconocimiento” como “[...] un único espacio inferencial al cual tienen que pertenecer todos los pensamientos de un agente pensante.”⁹⁶ Y ese ‘lugar’ o ‘espacio inferencial’ en donde se integran nuestros pensamientos gracias a los conceptos puros del entendimiento (categorías) no es otra cosa que la ‘unidad de la conciencia’.

Hasta aquí he explicado la idea de ‘unidad de la conciencia’ en Kant. Nuestro hilo conductor ha sido el concepto de *síntesis*. Dicha síntesis ha sido expuesta de acuerdo con la “Deducción trascendental” de la primera edición, teniendo como eje central la idea de una unidad fundamental: la *unidad sintética de la apercepción*. Esta unidad —en tanto condición de posibilidad de la síntesis de representaciones— resultó ser la *unidad de representaciones constitutiva de nuestra vida mental* en la medida en que nos permite ser ‘conscientes’ de que todas las representaciones intuitas y reproducidas pueden ser reconocidas como pertenecientes a un mismo ‘yo’ o ‘conciencia’. Este *yo* o *conciencia* es precisamente esa ‘mente singular’ o ‘qué o quién’ que ejecuta diversos actos mentales y, que —entendido como unidad— representa el principio supremo de toda unidad de la experiencia. Finalmente, parece que la explicación que da Kant del sujeto reúne las características que le hacían falta a la explicación del ‘yo’ en Hume. No obstante, debemos analizar si esto realmente se sostiene. En lo que sigue intentaré examinar esta cuestión.

⁹⁵ Cfr. Bernard Williams, *Descartes: El proyecto de la investigación pura*, 122.

⁹⁶ Pedro Stepanenko, “Kant y la independencia del autoconocimiento,” 81.

3.2 Roderick Chisholm y la observabilidad del ‘yo’.

En “On the Observability of the Self” Chisholm analiza nuestra concepción del ‘sujeto de experiencias’ en donde sostiene que tanto la tradición fenomenológica como la analítica han caído en un error respecto a la idea del ‘sí mismo’ que, no obstante, tiene su raíz en la propuesta humeana del ‘yo’ como un *haz de percepciones*. “El punto de contacto [entre estas dos tradiciones] es la tesis de acuerdo con la cual uno nunca es consciente de un *sujeto* de experiencias.”⁹⁷ Dicha tesis tiene relación con los datos de nuestra experiencia inmediata o —como diría Hume— con aquello que encontramos cuando “[...] entramos más íntimamente en lo que llamamos nosotros mismos.”⁹⁸

Jean Paul Sartre —desde un punto de vista fenomenológico— afirma que pese a que podamos aprehender las cosas como son *por sí mismas (pour-soi)*, es decir, las cosas como se manifiestan al ‘yo’, no por ello podemos decir que aprehendemos al ‘yo’ ante el cual éstas se manifiestan, esto es, no podemos aprehender al ‘yo’ como es *en sí mismo (en-soi)*. De igual modo, Bertrand Russell —desde una perspectiva analítica— sostiene que el ‘yo’ o sujeto no es *empíricamente detectable (empirically discoverable)*.⁹⁹ En ambos casos, el problema radica —según Chisholm— en un error imputable a la propuesta de Hume respecto al ‘yo’. Para mostrarlo, nuestro autor comienza con una cita de Hume.

Como nuestra idea de un cuerpo, un durazno, por ejemplo, es sólo la de un sabor, color, figura, tamaño, consistencia particular, etc., así nuestra idea de una mente

⁹⁷ “The point of contact is the thesis according to which one is never aware of a *subject* of experience.” Chisholm, “On the Observability of the Self,” 94. La traducción es mía.

⁹⁸ “[...] we enter most intimately into what we call ourselves.” *Ibid*, 94. La traducción es mía.

⁹⁹ *Cfr. Ibid*, 94.

es sólo la de percepciones particulares sin la noción de nada que llamemos sustancia, sea simple o compuesta.¹⁰⁰

Chisholm se pregunta si en verdad un durazno es sólo una idea de sabor, color, figura, tamaño y consistencia particular, pues —desde esta perspectiva— uno podría pensar que un durazno es ‘*algo que tiene cualidades particulares*’ —por ejemplo— de dulzura, redondez y vellosidad. El problema es que para nuestro autor esto es incorrecto, ya que:

Nuestra idea de un durazno no es una idea de algo que *tiene* las cualidades particulares, digo, de dulzura, redondez y vellosidad. Es una idea de algo que *es* dulce y redondo y veloso [...] nuestra idea de un durazno es una idea de un individuo *x* tal que *x* es dulce y *x* es redondo y *x* es veloso.¹⁰¹

Lo que Chisholm quiere mostrar es que a través de estos ‘adjetivos’, expresamos, *no* la idea de un durazno como un *conjunto de cualidades particulares* (dulzura, redondez y vellosidad) sino la *cosa concreta* que es dulce, redonda y vellosa.¹⁰² Pero, ¿qué importancia tiene distinguir —para el caso de la mente— entre algo que *tiene* ciertas cualidades y algo que *es* los adjetivos que se le predicán? Chisholm considera que así como un durazno no es *algo que ‘tenga’ las cualidades particulares* de dulzura, redondez y vellosidad, sino la *cosa concreta que ‘es’* dulce, redonda y vellosa, del mismo modo la mente no es únicamente la idea de percepciones particulares, es decir, no es la idea de la percepción de amor u odio y la percepción de frío o calor. “Es una idea de eso que [*that which*] ama u odia y eso que

¹⁰⁰ “As our idea of any body, a peach, for instance, is only that of a particular taste, color, figure, size, consistency, etc., so our idea of any mind is only that of particular perceptions without the notion of anything we call substance, either simple or compound.” Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Charles W. Hendel (New York, 1955), 194. Citado por Chisholm en “On the Observability of the Self,” 95. La traducción es mía.

¹⁰¹ “Our idea of a peach is not an idea of something that *has* the particular qualities, say, of sweetness, roundness, and fuzziness. It is an idea of something that *is* sweet and round and fuzzy [...] our idea of a peach is an idea of an individual *x* such that *x* is sweet and *x* is round and *x* is fuzzy.” Chisholm, “On the Observability of the Self,” 95. La traducción es mía.

¹⁰² *Cfr. Ibid*, 95.

[*that which*] siente frío o calor [...].”¹⁰³ La objeción de Chisholm hacia Hume es que “¿Cómo puede él decir que él no se encuentra a sí mismo —si él está en lo correcto al decir que él se encuentra a sí mismo tropezando y, más completamente, que él se encuentra a sí mismo tropezando sobre ciertas cosas y no sobre otras?”¹⁰⁴

En efecto, Hume afirma que sólo encuentra percepciones pero no al ‘yo’ ante el cual estas percepciones se presentan. Pero —para Chisholm— esto es incongruente, ya que si nuestro autor afirma que encuentra percepciones es porque *él* es quien las encuentra. A este respecto, Chisholm sostiene que ese alguien que encuentra, por ejemplo, la percepción de amor es el *mismo* que encuentra la percepción de odio y el *mismo* que encuentra la percepción de luz, etc. Pero, ¿qué es lo que debemos entender con esta afirmación?

Al inicio de esta sección dije que Chisholm se oponía a lo que las dos grandes tradiciones de la filosofía occidental sostenían respecto a que nunca podemos ser conscientes de un ‘sujeto de experiencias’. En este sentido, la pregunta de nuestro autor es si “¿Podría ser que un hombre fuera consciente de sí mismo como experimentando sin ser por ello consciente de sí mismo?”¹⁰⁵ Saber si somos o no conscientes de nosotros mismos cuando experimentamos algo tiene relación con la diferencia entre decir que algo *tiene* ciertas cualidades y decir que algo *es* los adjetivos que se le predicen. Para comprender esto Chisholm compara la gramática de nuestro discurso acerca de ‘apariencias’ y de ‘sentimientos’.

¹⁰³ “It is an idea of that which loves or hates, and of that which feels cold or warm [...].” *Ibid*, 96. La traducción es mía.

¹⁰⁴ “How can he say that he doesn’t find himself —if he is correct in saying that he finds himself to be stumbling and, more fully, that he finds himself to be stumbling on certain things and not to be stumbling on certain other things?” *Ibid*, 97. La traducción es mía.

¹⁰⁵ “Could it be that a man might be aware of himself as experiencing without thereby being aware of himself?” *Ibid*, 105. La traducción es mía.

Considere la oración ‘me siento deprimido’. Ésta no implica que haya una relación entre yo y alguna otra entidad; ésta simplemente le dice a alguien *cómo* me siento. El adjetivo ‘deprimido’, en otras palabras, no describe el *objeto* de mi sentimiento; más bien, si puedo poner el asunto así, éste describe la *forma* en que me siento. Podría inducir a error, por tanto, usar la oración más larga ‘tengo un sentimiento de depresión’ en lugar de la más corta ‘me siento deprimido’. La oración más larga, ‘tengo un sentimiento de depresión’, tiene una estructura sintáctica muy parecida a la de ‘tengo un libro rojo’. De ahí que uno podría llegar a suponer, erróneamente, que ésta implica la existencia de *dos* entidades [...]. Y tomar ‘un sentimiento de depresión’ como uno ordinariamente tomaría ‘un libro rojo’, uno podría también llegar a suponer, de nuevo por error, que el sentimiento que la persona dice tener se parece a la persona en estar deprimida. Yo digo que podría ser engañado en estas formas por la oración ‘tengo un sentimiento de depresión’, aunque yo no conozco a nadie que haya sido engañado por esta.¹⁰⁶

Ciertamente —piensa Chisholm— que si utilizamos la frase ‘tengo un sentimiento de depresión’ en lugar de la de ‘me siento deprimido’ pareciera que estamos hablando de ‘dos entidades’. Esto es así —de acuerdo con nuestro autor— porque la gramática de la oración ‘tengo un sentimiento de depresión’ es muy similar a la de ‘tengo un libro rojo’. Pero si digo, ‘me siento deprimido’, el *adjetivo* (deprimido) no estaría describiendo el ‘*objeto* de mi sentir’ sino la ‘*forma* en que me siento’.

¹⁰⁶ “Consider the sentence ‘I feel depressed’. It does not imply that there is a relation between me and some other entity; it simply tells one how I feel. The adjective ‘depressed’, in other words, does not describe the object of my feeling; rather, if I may put the matter so, it describes the way in which I feel. It could be misleading, therefore, to use the longer sentence ‘I have a depressed feeling’ in place of the shorter ‘I feel depressed’. For the longer sentence, ‘I have a depressed feeling’, has a syntactical structure very much like that of ‘I have a red book’. Hence one might be led to suppose, mistakenly, that it implies the existence of two entities...And taking ‘a depressed feeling’ as one would ordinarily take ‘a red book’, one might also be led to suppose, again mistakenly, that the feeling which the person is said to have resembles the person in being itself depressed. I say one might be misled in these ways by the sentence ‘I have a depressed feeling’, though I don’t know of anyone who ever has been misled by it.” *Ibid*, 102-3. La traducción es mía.

Es bastante obvio, pienso, que, en oraciones tales como ‘me siento deprimido’, el verbo es utilizado para referir a cierto tipo de experiencia [*undergoing*]. Esta experiencia es lo que tradicionalmente ha sido llamado estar en un estado consciente [*being in a conscious state*] o estar en estado sentiente [*being in a sentient state*]. Y el adjetivo, en oraciones tales como ‘me siento deprimido’, es utilizado para calificar el verbo y por tanto para especificar con mayor detalle el tipo de estado mental [*undergoing*] al que el verbo se refiere.¹⁰⁷

A lo que Chisholm quiere llegar es a que ‘estar deprimido’ (*being depressed*) o ‘sentirse deprimido’ (*feeling depressed*) no es un predicado de la sensación sino un *predicado del hombre*.¹⁰⁸ Con esto pretende mostrar que los *sense-data* o apariencias son *afecciones* o *modificaciones* de la ‘persona’ que las experimenta. Por ejemplo, si digo, ‘soy consciente de una apariencia roja’ o ‘estoy experimentando una sensación de rojo’ —pese a que su estructura sintáctica sugiera la existencia de dos entidades como en el caso de ‘tengo un libro rojo’— estoy expresando un tipo de experiencia (*undergoing*). En efecto, el adjetivo ‘rojo’ —nos dice Chisholm— es utilizado para calificar la experiencia que tiene la persona (*undergoing*). Ser *consciente de una apariencia* roja nos dice cómo y en qué forma el sujeto está sintiendo o percibiendo.¹⁰⁹ En suma, Chisholm busca legitimar la concepción tradicional del ‘sujeto de experiencias’ como ese ‘alguien’ que no sólo encuentra las percepciones sino que además es el *mismo* en cada una de ellas. De ese ‘qué o quién’ del que podemos ser conscientes a través de los *sense-data* o apariencias, esto es, de nuestras *afecciones* o *modificaciones*.

¹⁰⁷ “It is quite obvious, I think, that, in such sentences as ‘I feel depressed’, the verb is used to refer to a certain type of *undergoing*. This *undergoing* is what traditionally has been called being in a conscious state, or being in a sentient state. And the adjective, in such sentences as ‘I feel depressed’, is used to qualify the verb and thus to specify further the type of *undergoing* to which the verb refers.” *Ibid*, 103. La traducción es mía.

¹⁰⁸ *Cfr. Ibid*, 103.

¹⁰⁹ *Cfr. Ibid*, 103.

De lo anterior podemos afirmar que preguntar si un hombre puede ser consciente de sí mismo cuando experimenta algo sin ser consciente de sí mismo es —para Chisholm— *falso*. “Porque al ser conscientes de nosotros mismos como experimentando, somos, *ipso facto*, conscientes del yo o persona —del yo o persona como siendo afectado en una cierta manera.”¹¹⁰ Pero, ¿en qué forma cree Chisholm que podemos ser conscientes de nosotros mismos cuando experimentamos algo? Para explicarlo, nuestro autor nos presenta dos tipos de *aprehensión*.

El primer tipo de *aprehensión* fue el que Hume mismo reportó —que *él* encontró calor o frío, que *él* encontró luz o sombra, y que *él* no se encontró así mismo, por lo menos en el sentido en el que *él* encontró calor o frío y luz o sombra. *Él* encontró, repito, que había alguien que encontró calor o frío, que este mismo alguien encontró luz o sombra, y que este mismo alguien no se encontró así mismo en el mismo sentido [...]. Y si el particular punto de vista de las apariencias que he propuesto es verdadero, entonces, nosotros nos *aprehendemos* a nosotros mismos en aún otro sentido. Porque, si las apariencias, como he dicho, son ‘accidentes’ o ‘modificaciones’ de uno a quien estas aparecen, entonces, lo *que* uno *aprehende* cuando uno *aprehende* calor o frío, luz o sombra, amor u odio, es simplemente a uno mismo. Sea que uno lo sepa o no, uno se *aprehende* a *sí mismo* siendo afectado o modificado.¹¹¹

¹¹⁰ "For, in being aware of ourselves as experiencing, we are, ipso facto, aware of the self or person —of the self or person as being affected in a certain way." *Ibid*, 105. La traducción es mía.

¹¹¹ "The first type of apprehension was what Hume himself reported —that *he* found heat or cold, that *he* found light or shade, and that *he* did not find himself, at least in the sense in which he found heat or cold and light or shade. He found, to repeat, that there was someone who found heat or cold, that this same someone found light or shade, and that this same someone did not in the same sense find himself [...]. And if the particular view of appearances that I have proposed is true, then we apprehend ourselves in still another sense. For, if appearances, as I have said, are ‘accidents’ or ‘modifications’ of the one who is appeared to, then, *what* one apprehends when one apprehends heat or cold, light or shade, love or hatred, is simply oneself. Whether one knows it or not, one apprehends *oneself* as being affected or modified." *Ibid*, 107. La traducción es mía.

El primer tipo de ‘aprehensión’ refiere a ese *alguien* —el *mismo* en todo momento— que encuentra las percepciones de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. El segundo señala que nos ‘aprehendemos a nosotros mismos’ a través de esas mismas percepciones, en tanto que los *sense-data* o apariencias son *afecciones o modificaciones de la persona que las experimenta*. Así, cuando *aprehendemos* alguna percepción nos estamos *aprehendiendo a nosotros mismos*. En otras palabras, somos ‘conscientes de nosotros mismos’ en la medida en que experimentamos algún tipo de afección.

Los dos puntos pueden ser resumidos regresando a la figura de la *teoría del haz*.

Uno puede preguntar, con respecto a cualquier haz de cosas, cuál es la naturaleza del ‘haz’ (*bundle*) y cuál es la naturaleza de los ‘haces’ (*bundled*). ¿Qué es lo que sostiene los ítems particulares juntos y cuáles son los ítems particulares que se mantienen juntos? Ahora, de acuerdo con el segundo de los dos puntos que he hecho, los ítems dentro del haz no son nada sino estados de la persona. Y de acuerdo con el primer punto, como ahora podemos señalar, lo que vincula estos ítems juntos es el hecho de que es el mismo yo o persona (*same self or person*) el que los aprehende en su totalidad. Por tanto, si estos dos puntos son correctos, la existencia de haces de percepciones particulares presupone en más bien dos formas distintas la existencia de yoes o personas (*selves or persons*) que no son solo haces de percepciones.¹¹²

¹¹² “The two points may be summarized by returning to the figure of the bundle theory. One may ask, with respect to any bundle of things, what is the nature of the bundle and what is the nature of the bundled. What is it that holds the particular items together, and what are the particular items that are thus held together? Now, according to the second of the two points that I have just made, the items within the bundle are nothing but states of the person. And according to the first point, as we may now put it, what ties these items together is the fact that that same self or person apprehends then all. Hence, if these two points are both correct, the existence of particular bundles of perceptions presupposes in two rather different ways the existence of selves of persons that are not mere bundles of perceptions.” *Ibid*, 106. La traducción es mía.

Lo que mantiene unidos a los ítems particulares (*estados de la persona*) es el *mismo* ‘yo’, porque es *quien* los ‘aprehende en su totalidad’. Pero alguien podría objetar —dice Chisholm— que saber *en qué estado se encuentra la persona* no nos autoriza a decir que sabemos algo de ella¹¹³. Esto nos remite —señala nuestro autor— a lo que Kant dijo acerca del ‘sujeto de experiencias’: el ‘yo’ que adjuntamos a cada pensamiento. Según esta tesis el ‘yo’ es conocido ‘*sólo a través de los pensamientos que son sus predicados*’, pero no tenemos ningún conocimiento de éste en absoluto. Sin embargo, para Chisholm, esto es un error, ya que si bien es cierto que una persona *sólo* puede ser conocida en la medida en que se manifiesta a sí misma como teniendo ciertas propiedades, de esto se sigue que somos conocidos con respecto al ‘yo’ como es *en sí mismo*.

Chisholm asegura dos cuestiones: (1) que cuando Hume dice que encuentra determinadas percepciones, hay ‘alguien’ que encuentra esas percepciones y (2) que podemos ser *conscientes de nosotros mismos* —en tanto ‘sujetos de experiencia’— en la medida en que nos ‘aprehendernos a nosotros mismos’ a través de las afecciones o modificaciones que experimentamos. En otras palabras, que —más allá de la tesis de Kant del ‘sujeto de experiencias’— es posible afirmar —nos dice nuestro autor— que podemos conocer al ‘yo’ no sólo como se *manifiesta a sí mismo* sino como es *en sí mismo*. Pero, ¿estas afirmaciones responden a nuestra pregunta acerca de si la propuesta kantiana acerca del ‘yo’ es la respuesta a los problemas del ‘yo’ en Hume? Más aún, ¿el diagnóstico de Chisholm constituye un acercamiento a nuestra problemática, a saber, el problema de la ‘mente singular’: del ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental? En lo que sigue, intentaré dar respuesta a esta cuestión.

¹¹³ Cfr. *Ibid*, 106.

3.3 La idea de una ‘mente singular’ en Hume: el ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental.

En el *Tratado de la naturaleza humana* Hume sostiene que el ‘yo’ es un *haz o colección de percepciones*. Dicho ‘haz’ —según esta teoría— llevaría a cabo actividades mentales tales como creer, sentir, reflexionar, equivocarse, fingir, inferir e incluso atribuir identidad. Sin embargo, llama la atención que un mero *haz de percepciones* pueda llevar a cabo un acto mental. Pues, ¿de qué manera puede un ‘conjunto de percepciones’ *asociar* una diversidad de percepciones y llevarnos a atribuir una identidad tanto a los objetos como a la mente humana? Si el ‘yo’ sólo consiste en un *haz de percepciones*, entonces ¿‘qué o quién’ es el que realiza las actividades propias de una vida mental?

En el “Apéndice” al *Tratado* Hume parece percatarse de esta dificultad al sostener que “[...] habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa [...]” [Hume, THN, apéndice, p. 831]. El conflicto de Hume —según él mismo expresa— es “[...] *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas.*” [*Ibid*, 831]. Frente a este panorama nuestro autor piensa que la solución sería que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.” [*Ibid*, 831].

De esta problemática —dice Stroud— surgen dos interpretaciones respecto a la insatisfacción de Hume. La primera —de carácter *epistemológico*— enfatiza la dificultad

de Hume por no poder explicar con claridad los principios de asociación que nos llevan a atribuir ‘identidad’ a la mente. La segunda —de carácter *ontológico*— subraya la necesidad de que haya una ‘mente singular’ que enlace la diversidad de percepciones en *una única cosa*. Pero, ¿cuál de estas interpretaciones se encuentra en el núcleo del conflicto de Hume?

En el primer caso, nos dice Stroud, Hume considera que los principios de asociación no logran explicar “[...] cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia de que somos mentes individuales [...].”¹¹⁴ En el segundo, parece sugerir que el ‘tipo de conexión’ que necesitan las distintas percepciones para poder ser enlazadas, se hallaría en una sustancia simple en la cual inhirieran, ya que de este modo éstas se encontrarían realmente unidas en una única cosa.

La interpretación *epistemológica* sólo muestra que los principios que Hume propuso para explicar la conexión entre las percepciones son insuficientes. En cambio, la *ontológica* se enfoca en señalar que el problema de dichos principios radica en que no se ha tomado en cuenta que sólo una ‘mente singular’ puede llevar a cabo esta labor. En efecto, según esta interpretación, lo que hace falta es un ‘yo’ que unifique la multiplicidad de percepciones en una sola ‘mente’ o ‘conciencia’. Pero, si esto es así, entonces ¿no resultaría inadmisibles no aceptar —junto con la tradición— que el concepto kantiano del ‘yo’ representa esa ‘mente’ o ‘conciencia’ que solucionaría el problema al que Hume se enfrentaba? En lo que sigue intentaré responder a esta cuestión.

Kant concibe al ‘yo’ como el ‘yo pienso’ que debe poder acompañar todas mis representaciones. Por un lado, la expresión ‘pienso’ nos indica que el ‘yo’ constituye el

¹¹⁴ Stroud, *Hume*, 196.

marco de la actividad pensante. Por el otro, la facultad de ‘poder acompañar todas mis representaciones’ significa que este ‘yo’ integra todas las representaciones en una sola unidad. Esta última representa el principio de la *unidad sintética de la apercepción*: ‘unidad’ porque en ella confluyen todas las representaciones de un sujeto; ‘sintética’ en el sentido de poder enlazarlas; y, ‘apercepción’ en tanto conciencia capaz de reconocerlas como propias. Pero, si este ‘yo’ es esa ‘mente singular’ o ‘qué o quién’ que puede llevar a cabo las actividades propias de una vida mental, entonces ¿por qué Hume no se percató de que este ‘yo’ podía resolver los problemas a los que se enfrentaba su propuesta? Uno de los pasajes más conocidos de Hume respecto al ‘yo’ reza de la siguiente manera:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. [Hume, THN, 1, 4, 6, p. 355].

En esta cita nuestro autor expresa que —a través de los datos de su experiencia inmediata— sólo observa percepciones. Sin embargo, deja claro que no encuentra al ‘yo’ ante el cual estas percepciones se presentan. A este respecto, Chisholm considera que el error de Hume fue no haber reconocido que había ‘alguien’ que encontraba esas percepciones, a saber, *él mismo*.

La dificultad es que Hume apela a determinada evidencia para mostrar que únicamente hay percepciones, y, cuando nos dice lo que es esta evidencia, presupone no sólo (1) que hay, como él mismo dice en su ejemplo, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, sino también (2) que hay *alguien* que encuentra calor o frío, luz o sombra, amor u odio, y además (3) que el que encuentra calor o frío

es *el mismo que* el que encuentra amor u odio y *el mismo que* el que encuentra luz o sombra y, finalmente, (4) que éste, de hecho, no tropieza con nada sino con percepciones.¹¹⁵

En este pasaje, Chisholm parece aludir a la ‘conciencia’ kantiana como ese ‘yo’ que todo el tiempo estuvo frente a Hume, y que, sin embargo, no logró ver. Pero, si esto es así, entonces ¿por qué Hume no se percató que este ‘yo’ estaba detrás de su propuesta?

En primer lugar —como he dicho líneas arriba— Hume expresó la posibilidad de que su problema radicara en la falta de una ‘mente singular’. Sin embargo, aceptar tal supuesto lo habría conducido inevitablemente a la idea de un ‘yo’ sustancial, pues —desde su propia perspectiva— no había manera de considerar a una ‘mente singular’ con características que no fueran sustanciales. En este caso, el problema no sería decir que Hume no se percató de que ese ‘alguien’ que encontraba esas percepciones era él mismo, sino en subrayar que él no podía aceptar la noción de un ‘yo’, específicamente, la de un ‘yo sustancial’ porque su propia teoría de las ideas no se lo permitía.

En segundo lugar, señalaría que cuando Chisholm sostiene que Hume no se percató de que al decir que sólo ‘observa’ percepciones está *presuponiendo* un ‘yo’ que *encuentra* esas percepciones, el término ‘*observar*’ nos conduce a la idea de que si nos fijamos sólo en los objetos de nuestra percepción (percepciones), no encontraremos una percepción que sea siempre la misma. En este sentido, la respuesta a nuestra pregunta de por qué Hume no se

¹¹⁵ “The difficulty is that Hume appeals to certain evidence to show that there are only perceptions, and that, when he tells us what this evidence is, he implies not only (1) that there is, as he puts it in his example, heat or cold, light or shade, love or hatred, but also (2) that there is *someone* who finds heat or cold, light or shade, love or hatred, and moreover (3) that the one who finds heat or cold is *the same as* the one who finds love or hatred and *the same as* the one who finds light or shade, and finally (4) that this one does not in fact stumble upon anything but perceptions.” Chisholm, “On the Observability of the Self,” 97. La traducción es mía.

percató de que él mismo era el que encontraba sus propias percepciones, se dirige a subrayar que su problema fue haber pretendido derivar todo de las percepciones. Si él no pudo encontrar ese ‘yo’ o ‘mente singular’ es porque creyó que nuestras percepciones ‘se encuentran’ de la misma manera que el ‘yo’ que las percibe. Pero, ¿de esto se sigue que debamos aceptar la propuesta kantiana del ‘yo pienso’ como respuesta a esa ‘mente singular’ que Hume no pudo vislumbrar? Revisemos las propuestas de Hume y Kant respecto al ‘yo’.

Kant no sólo coincide con Hume en que no hay un ‘yo perdurable’ que pueda ‘encontrarse’ como objeto del sentido interno, sino también en que este ‘yo’ no podía ser concebido como un *yo simple y sustancial* en sentido cartesiano. Sin embargo, a diferencia de Hume —para quien la noción de una ‘mente singular’ implicaba necesariamente la idea de un ‘yo sustancial’— Kant logra advertir que un ‘yo unitario’ podía plantearse en términos trascendentales. En efecto, Kant le reconoce a Hume que “[...] la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto.” [B 133]. No obstante, nuestro autor busca un modo de ‘autoconciencia’ que no se quede en la mera multiplicidad de representaciones. De ahí que su propuesta se dirija a sostener la noción de *apercepción trascendental* como aquella ‘conciencia de la identidad numérica del sujeto de diversas representaciones’. La conciencia a la cual pertenecerían todas nuestras representaciones conscientes, debido a que “[...] ser consciente de que uno es el sujeto idéntico de una multiplicidad de

representaciones es ser capaz de adjuntarle un ‘yo pienso’ a cada una de ellas, consciente de que es uno y el mismo ‘yo pienso’ que es adjuntado a cada representación.”¹¹⁶

Hasta aquí, Kant *parece* haber establecido con éxito las características que debía tener esa ‘mente singular’. Sin embargo, es pertinente preguntarnos hasta qué punto es sostenible la idea de un ‘sujeto’ en los términos que Kant lo plantea, es decir, en qué medida este sujeto —a diferencia del sujeto cartesiano que Hume no encontró— sí puede ser ‘observable’ en la experiencia. Chisholm —como defensor de la noción de un ‘sujeto de experiencias’— afirma que es posible *observar* a este ‘yo’ o ‘sujeto’. Pero, no sin antes mostrar el error que —de acuerdo con él— Hume cometió y nos llevó a la creer en la no-observabilidad del ‘yo’. Tres son los puntos que Chisholm argumenta:

1. Que el ‘yo’ no se reduce, como Hume pensaba, a un mero *haz de percepciones*.
2. Que Hume se contradice a sí mismo al sostener que sólo encuentra percepciones pero no al *sí mismo* ante el cual éstas se presentan.
3. Que a través de la conciencia de nuestras ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ podemos *aprehender* a este ‘yo’ o ‘sujeto de experiencias’.

Para poder afirmar que el ‘yo’ no se reduce a un mero haz de percepciones, Chisholm señala que la concepción que Hume tiene de los cuerpos está equivocada y se pregunta si acaso un durazno es sólo una idea de sabor, color, figura, tamaño y consistencia particular, ya que —desde esta perspectiva— uno podría pensar que un durazno es ‘algo que *tiene* cualidades particulares’. El problema es que para Chisholm un durazno no es ‘algo que tenga’ cualidades —por ejemplo, de dulzura, redondez y vellosidad— sino ‘algo que es’ dulce, redondo y vellosos. En otras palabras, un durazno no es la idea de un

¹¹⁶ Cassam, “La unidad trascendental de la aperccepción,” 186.

‘conjunto de cualidades particulares’ sino una *cosa concreta*:¹¹⁷ la idea de un individuo *x* tal que *x* es dulce y *x* es redondo y *x* es veloso.

Del mismo modo que un durazno no es algo que tenga cualidades particulares, la mente tampoco es únicamente la idea de percepciones particulares: no es la idea de la percepción de amor u odio y la percepción de frío o calor sino la “[...] idea de eso que ama u odia y de eso que siente frío o calor [...]”¹¹⁸ De ahí que Chisholm sostenga que Hume se contradice así mismo (punto 2) al decir que sólo encuentra percepciones pero no al sí mismo ante el cual estas percepciones se presentan¹¹⁹, ya que —desde su perspectiva— si Hume encuentra percepciones es porque *él mismo* las encuentra. Esto nos lleva al tercer punto: la observabilidad del ‘yo’. En esta parte, Chisholm examina cierto tipo de oraciones para mostrar que las ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ del ‘yo’ le permiten a éste aprehenderse tal como es *en sí mismo*.

Por ejemplo, si digo, ‘tengo un sentimiento de depresión’ esta oración puede inducir a error dado que sugiere la existencia de dos entidades, pues comparte la misma estructura sintáctica que la oración ‘tengo un libro rojo’. En cambio, si digo ‘me siento deprimido’, esta oración —además de que no sugiere la existencia de una entidad adicional— no describe el *objeto* de un sentimiento, sino que señala ‘cómo me siento’. Esto es importante, ya que mientras que el *verbo* (sentir) es utilizado para referir a cierto tipo de experiencia (*undergoing*) que o bien apunta a un ‘estado consciente’ (*being in a conscious state*) o bien a un ‘estado sentiente’ (*being in a sentient state*), el *adjetivo* (deprimido) es usado para

¹¹⁷ Cfr. Chisholm, “On the Observability of the Self,” 95.

¹¹⁸ “[...] idea of that which loves or hates, and of that which feels cold or warm [...]” *Ibid*, 96. La traducción es mía.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid*, 97.

especificar el tipo de ‘estado mental’ al que el verbo se refiere.¹²⁰ Esto significa —según Chisholm— que ‘estar deprimido’ (*being depressed*) o ‘sentirse deprimido’ (*feeling depressed*) ‘no es un predicado de la sensación’ sino un ‘predicado del hombre.’¹²¹ Si esto es así, entonces los *sense-data* o apariencias son ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ de la *persona que las experimenta*. Por ejemplo, cuando digo ‘soy consciente de una apariencia roja’ o ‘estoy experimentando una sensación de rojo’ estoy expresando un tipo de experiencia (*undergoing*) que dice cómo y en qué forma estoy sintiendo o percibiendo.¹²² Con esto, Chisholm quiere mostrar que si los *sense-data* o apariencias son ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ de la ‘persona’, entonces cuando *aprehendemos algo nos aprehendemos a nosotros mismos*. En suma, Chisholm ha señalado:

1. Que el ‘yo’ no es sólo la idea de percepciones particulares, sino ‘eso’ que ama u odia y ‘eso’ que siente frío o calor, etc.
2. Que al encontrar las percepciones, Hume encuentra que *él* las encuentra.
3. Que somos *conscientes de nosotros mismos* en la medida en que nos ‘aprehendemos’ a través de las ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ que experimentamos.

Pero, ¿qué tan viable resulta el diagnóstico de Chisholm para aceptar la tesis kantiana del ‘sujeto de experiencias’ como una solución al problema del ‘yo’ en Hume? Jerold Clack —en un intento por salvar la posición humeana— sostiene que el objetivo de Chisholm de mostrar que el ‘yo’ es *observable* fracasa y le refuta:

1. Que Hume haya cometido un error conceptual en su noción del ‘yo’.

¹²⁰ Cfr. *Ibid*, 103.

¹²¹ Cfr. *Ibid*, 103.

¹²² Cfr. *Ibid*, 103.

2. Que al negar haber localizado al ‘yo’ dentro de la experiencia Hume haya caído en una contradicción.
3. Que la conciencia de determinados ‘datos mentales’ implique la conciencia de nosotros mismos.

En primer lugar, Chisholm afirma que Hume cometió un error al sostener que el ‘yo’ es un conjunto de percepciones particulares. En su lugar, propone ver al ‘yo’ como ‘ESO que tiene esas percepciones’. No obstante, Clack le responde a Chisholm que Hume no se equivocó al decir que el ‘yo’ es un *haz de percepciones* porque su objetivo era mostrar precisamente que el ‘yo’ —concebido ordinariamente— era *empíricamente inaccesible*.¹²³

En segundo, desde la perspectiva de Chisholm, Hume cae en una contradicción al sostener que si *él* es quien encuentra las percepciones, entonces cómo puede afirmar que no encuentra al ‘yo’ ante el cual estas percepciones se presentan. La contradicción está en que Hume *admitió* —sin darse cuenta— que tiene *conciencia* del ‘yo’. Clack señala que debemos tener presente que Chisholm no sólo parte del supuesto de que el ‘yo’ o ‘sujeto de experiencias’ es *observable* sino que además asegura que las afirmaciones de Hume en torno a éste dan cuenta de ello. Pero para Clack el uso de ‘yo’ en Hume no refiere a su *observabilidad* sino a la *función* que desempeña en nuestro lenguaje el ‘pronombre de la primera persona’, a saber, dar testimonio de que ‘mi experiencia del mundo’ es *mi* experiencia. En efecto, una oración como la de ‘yo experimento calor o frío’ no podría ser sustituida por la de ‘frío o calor son encontrados’. Sin embargo, de esto no se sigue —nos dice Clack— que Chisholm asevere que ‘es imposible reportar lo que se observa sin incluir

¹²³ Cfr. Jerold Clack, “Chisholm and Hume on Observing the Self,” 339-40.

al yo' que —según él— está dentro de los ítems observados. En todo caso, “Si Hume se ‘encuentra’ a sí mismo en algún sentido no es como algo *observado* sino como algo *presupuesto*.”¹²⁴ Esto significa —afirma Clack— que si bien es cierto que el uso referencial del pronombre de la primera persona da testimonio de que el ‘sujeto de experiencias’ —este sujeto de experiencias en particular— está presupuesto necesariamente, esto no significa que Hume haya estado comprometido a decir que observó su ‘yo’, pues es evidente que existe una diferencia entre *presuponerme* a mí mismo como el sujeto de mis experiencias y *observarme* a mí mismo como ese sujeto.¹²⁵ No obstante, si Hume cometió un error —según Clack— fue al no reconocer que observable o no, el ‘yo’ no puede ser ‘reducido’ a un conjunto de percepciones particulares, ya que sobre los *objetos* de experiencia está siempre el ‘*sujeto* de experiencias’. El ‘yo’ que, finalmente, es el ‘fundamento’ de toda mi experiencia.

En tercero, Chisholm sostiene que al percibir objetos, pensar pensamientos y tener sentimientos nos estamos percibiendo a nosotros mismos. Sin embargo, Clack se pregunta si esto resuelve el problema de la no-observabilidad del ‘yo’ en Hume, ya que si —como Chisholm asegura— al percibir algo me estoy percibiendo a mí mismo, entonces lo que tenemos son dos ‘yoes’: el ‘yo’ que está percibiendo y el ‘yo’ que se percibe a sí mismo. Esto significa —según Clack— que el ‘yo’ que Hume no encontró en la experiencia (yo₁) es distinto del ‘yo’ que Chisholm asegura *observamos* cuando observamos algo (yo₂). Mientras que el ‘yo’ que Hume buscaba era un ‘yo’ *independiente* de las percepciones: un ‘yo’ que o bien fuera ‘anterior’ a la experiencia o bien estuviera ‘más allá’ de ella, el ‘yo’

¹²⁴ “If Hume ‘finds’ himself in any sense it is not as something *observed* but as something presupposed.” *Ibid*, 341. La traducción es mía.

¹²⁵ *Cfr. Ibid*, 342.

de Chisholm no se distingue de sus propias percepciones: es un 'yo' que cuando se manifiesta a través de sus pensamientos, sentimientos y experiencias, se identifica con esos mismos 'pensamientos, sentimientos y experiencias'.

Pero esto es contradictorio, ya que si Chisholm le recriminó a Hume haber reducido al 'yo' a un mero *haz de percepciones*, ¿cómo puede ahora hablar de un 'yo' que es idéntico con sus percepciones? Parecería —dice Clack— que el 'yo' que tan exitosamente escapó al intento de Hume por observarlo, ahora ha eludido también a Chisholm¹²⁶. El problema —señala Clack— es que Chisholm al considerar al 'yo' como un objeto de percepción¹²⁷, creyó que la observabilidad de éste implicaba el mismo tipo de observabilidad que se da en los 'objetos'. Y aunque insista en que a través de nuestras 'afecciones' o 'modificaciones' percibimos a nuestro 'yo', es un hecho que la percepción de nosotros mismos es totalmente distinta de otros tipos de percepción. No obstante, Clack enfatiza que este hecho dicta qué métodos y qué procedimientos son los apropiados para la autopercepción, ya que si vamos a observar al 'yo' debemos saber no sólo dónde sino también cómo buscarlo.¹²⁸

¹²⁶ El problema es que el 'yo2' (el que puede ser *objeto* de mi experiencia) no puede ser el 'yo1'. El 'yo1' puede percibir al 'yo2', pero es un sinsentido decir que el 'yo2' puede percibir al 'yo1'. En todo caso, yo no veo, yo no puedo ver al 'yo' que estoy buscando. *Cfr. Ibid*, 346.

¹²⁷ *Cfr. Ibid*, 346.

¹²⁸ *Cfr. Ibid*, 348.

CONCLUSIONES

En el *Tratado de la naturaleza humana* Hume sostuvo que el ‘yo’ sólo era un *haz de percepciones*. Sin embargo, nos llamó la atención que un ‘yo’ concebido de esta manera pudiera ejecutar algún tipo de actividad mental como creer, sentir, reflexionar, equivocarse, fingir, inferir e incluso a tribuir identidad. Pues, ¿de qué manera podría un ‘conjunto de percepciones’ *asociar* una diversidad de percepciones y llevarnos a atribuir una identidad tanto a los objetos como a la mente humana? En efecto, si el ‘yo’ sólo era en un *haz o colección de percepciones*, entonces ¿‘qué o quién’ era el que realiza las actividades propias de una vida mental?

En el “Apéndice” al *Tratado* Hume pareció darse cuenta de esta dificultad al sostener que si bien era cierto que todas nuestras percepciones particulares eran existencias distintas, distinguibles y separables entre sí, la mente no percibía jamás una conexión real entre ellas. [Cfr. Hume, THN, apéndice, p. 831]. Esto lo llevó a suponer que había una incompatibilidad entre la existencia de percepciones distintas y la falta de una conexión real entre las mismas. Sin embargo, esto resultó falso porque del hecho de que todas nuestras percepciones fueran existencias distintas se seguía que ‘una ocurría sin la otra’ y que si la mente no percibía jamás conexión real entre existencias distintas se debía a que ‘la existencia de una no implicaba siempre la existencia de la otra’.

Lo anterior nos confirmó que no había ningún tipo de contradicción entre estos dos principios, pues el que cada percepción fuera distinta probaba que no había ninguna conexión real entre ellas, ya que de haberla hubiera sido imposible que una existiera sin la otra. No obstante, hicimos notar al lector que la incertidumbre en la que se vio envuelto Hume lo llevó a sostener que “Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión

algo simple e individual o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.” [Ibid, 831].

Lo anterior nos llevó a analizar dos interpretaciones que surgieron a propósito de la insatisfacción de Hume en torno a su teoría del *haz*. La primera —de carácter *epistemológico*— enfatizó la dificultad en la que Hume se encontró al no poder explicar con claridad los principios de semejanza y causalidad con los que atribuimos ‘identidad’ a la mente humana, es decir, se dirigió al esclarecimiento de cómo estos principios podían ofrecer una explicación satisfactoria acerca de aquello que vinculaba nuestras percepciones o nos hacía pensarlas como vinculadas.¹²⁹ La segunda —de carácter *ontológico*— subrayó la necesidad de que hubiera una ‘mente singular’ capaz de enlazar la diversidad de percepciones sucesivas en *una única cosa*. En mi opinión, esto mostró que si bien era cierto que no había ninguna contradicción entre los principios antes mencionados, Hume se percató de que la manera en la que estaba formulada su teoría del *haz* presentaba dificultades a la hora de establecer la *conexión real* entre las percepciones. En este sentido, el objetivo de ambas interpretaciones (epistemológica y ontológica) fue esclarecer en dónde radicaba el problema de esta *conexión*. O bien se encontraba en una ‘dificultad de los principios de asociación’ o bien en la ‘falta de una mente singular’.

Después de nuestro análisis concluimos que la tradición se había inclinado por esta última y con ello había asumido que lo que le faltaba a la propuesta del ‘yo’ en Hume era una ‘mente singular’: un ‘qué o quién’ que ejecutara las actividades propias de una vida mental. Más aún, que con base en esta interpretación se daba por sentado que el concepto kantiano del ‘yo’ representaba esa mente o conciencia que solucionaría los problemas a los

¹²⁹ Cfr. Stroud, *Hume*, 196.

que Hume se había enfrentado. A este respecto, nos pareció conveniente presentar la tesis kantiana del ‘yo’.

No olvidemos que Kant concibió al ‘yo’ como el ‘yo pienso’ que debía poder acompañar todas mis representaciones. Por un lado, la expresión ‘pienso’ nos indicaba que el ‘yo’ constituía el marco de la actividad pensante. Por el otro, la facultad de ‘poder acompañar todas mis representaciones’ significaba que este ‘yo’ integraba todas las representaciones en una sola unidad. Esta última representaba el principio de la *unidad sintética de la apercepción*: ‘unidad’ porque en ella confluían todas las representaciones de un sujeto; ‘sintética’ en el sentido de poder enlazarlas; y, ‘apercepción’ en tanto conciencia capaz de reconocerlas como propias.

Nos pareció importante recordar que Kant no sólo coincidió con Hume en que no había un ‘yo perdurable’ que pudiera ‘encontrarse’ como objeto del sentido interno, sino también en que este ‘yo’ no podía ser concebido como un *yo simple y sustancial* en sentido cartesiano. Sin embargo, a diferencia de Hume —para quien la noción de una ‘mente singular’ implicaba necesariamente la idea de un ‘yo sustancial’— Kant logró advertir que un ‘yo unitario’ podía plantearse en términos trascendentales. En efecto, Kant le reconoció a Hume que “[...] la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto.” [B 133]. No obstante, nuestro autor buscó un modo de ‘autoconciencia’ que no se quedara en la mera multiplicidad de representaciones. De ahí que su propuesta se dirigiera a sostener la noción de *apercepción trascendental* como aquella ‘conciencia de la identidad numérica del sujeto de diversas representaciones’. La conciencia a la cual pertenecerían todas nuestras representaciones conscientes, debido a que “[...] ser consciente de que uno es el sujeto

idéntico de una multiplicidad de representaciones es ser capaz de adjuntarle un ‘yo pienso’ a cada una de ellas, consciente de que es uno y el mismo ‘yo pienso’ que es adjuntado a cada representación.”¹³⁰

Lo anterior pareció mostrar —en algún momento— que Kant había logrado establecer con éxito las características que debía tener esa ‘mente singular’ y, con ello, solucionar los problemas que a Hume aquejaban. Sin embargo, nos pareció pertinente continuar nuestra investigación e indagar hasta qué punto era sostenible la idea de un ‘sujeto’ en los términos que Kant lo planteaba, es decir, en qué medida este sujeto —a diferencia del sujeto cartesiano que Hume no había podido encontrar en la experiencia— sí podía ser ‘observable’ en la misma. Esto nos llevó a presentar los tres argumentos que Chisholm había postulado a favor de la observabilidad del ‘yo’: a) que el ‘yo’ no podía ser reducido a un mero *haz de percepciones*; b) que Hume se contradecía a sí mismo al sostener que sólo encontraba percepciones pero no al *sí mismo* ante el cual éstas se presentaban; y, c) que a través de la conciencia de nuestras ‘afecciones’ era posible *aprehender* a este ‘yo’ o ‘sujeto de experiencias’.

Chisholm sostuvo que así como un cuerpo no era ‘algo que tuviera’ cualidades particulares sino una cosa concreta, del mismo modo nuestra mente no era únicamente la idea de percepciones particulares sino la idea de *eso* que amaba u odiaba y de *eso* que sentía frío o calor; lo cual parecía confirmar todavía más el supuesto de que a la propuesta de Hume del *haz de percepciones* le hacía falta la idea de una ‘mente singular’. Lo anterior le permitió a nuestro autor sostener que Hume había caído en una contradicción al afirmar que sólo había encontrado percepciones pero no al *sí mismo* ante el cual estas percepciones

¹³⁰ Cassam, “La unidad trascendental de la percepción,” 186.

se presentaban. En efecto, como nuestro autor insistió en repetidas ocasiones, el hecho de que Hume encontrara percepciones constataba que había ‘alguien’ que las encontraba, a saber, *él mismo*.

Chisholm pretendió mostrar la posibilidad de la observabilidad del ‘yo’ a partir de un análisis de la gramática de cierto tipo de oraciones que —en su opinión— referían a cierto tipo de experiencia que expresaba un determinado ‘estado mental’. Por ejemplo, la oración ‘me siento deprimido’ no describe el objeto de un sentimiento, sino el ‘cómo yo me siento’. Esto nos permitió entender que mientras el verbo (sentir) era utilizado para referir a cierto tipo de experiencia (*undergoing*) que o bien apuntaba a un ‘estado consciente’ (*being in a conscious state*) o bien a un ‘estado sentiente’ (*being in a sentient state*), el adjetivo (deprimido) era usado para especificar el tipo de ‘estado mental’ al que el verbo se refería; de lo cual se seguía que ‘estar deprimido’ (*being depressed*) o ‘sentirse deprimido’ (*feeling depressed*) ‘no era un predicado de la sensación’ sino un ‘predicado del hombre.’ En otras palabras, que si este tipo de experiencia (*undergoing*) indicaba cómo uno sentía o percibía, esto significaba que los *sense-data* o apariencias eran ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ de la ‘persona’, es decir, que cada vez que *aprehendíamos* algo nos ‘aprehendíamos a nosotros mismos’.

Pero, si esto era correcto y había argumentos suficientes que mostraban la posibilidad de que el ‘yo’ fuera observable o aprehensible en la experiencia, entonces no había razón para rechazar el concepto kantiano del ‘yo’ como una respuesta suficiente al problema del *haz de percepciones* en Hume, a saber, la conexión real entre las percepciones. Sin embargo, nos pareció pertinente seguir nuestra investigación y preguntar

qué tan legítimo resultaba el diagnóstico de Chisholm para apoyar la tesis de Kant como una solución al problema del ‘yo’ humeano.

Clack —en defensa de la posición humeana— mostró que el objetivo de Chisholm de mostrar la *observabilidad del ‘yo’* fracasó y sostuvo: a) que Hume no cometió ningún error conceptual en su noción del ‘yo’; b) que al negar haber localizado al ‘yo’ dentro de la experiencia Hume no cayó en ninguna contradicción; y, c) que de la conciencia de determinados ‘datos mentales’ no se seguía la ‘conciencia de nosotros mismos’.

En primer lugar, Clack le respondió a Chisholm que Hume no se equivocó al decir que el ‘yo’ era un *haz de percepciones*, pues su objetivo era mostrar que el ‘yo’ —concebido ordinariamente— era *empíricamente inaccesible*.¹³¹ En segundo, sostuvo que Chisholm falló al decir que Hume cayó en una contradicción al sostener que sólo encontraba percepciones pero no al ‘yo’ ante el cual éstas se presentaban, ya que Hume no se refirió a la *observabilidad* de ‘yo’ sino a la *función* que desempeñaba en nuestro lenguaje el ‘pronombre de la primera persona’. Aunque había que reconocer —dijo Clack— que si Hume se encontró así mismo fue como algo *presupuesto* pero no como algo *observado*.¹³² Esto significó —para Clack— marcar la diferencia entre *presuponerme* a mí mismo como el sujeto de mis experiencias y *observarme* a mí mismo como ese sujeto.¹³³ Pese a ello, Clack aseguró que si Hume cometió un error fue al no reconocer que, observable o no, el ‘yo’ no podía ser ‘reducido’ a un conjunto de percepciones particulares, pues por encima de las percepciones, siempre estaba el sujeto de esas percepciones. Por último, a la idea de Chisholm de que al percibir objetos, pensar pensamientos y tener sentimientos nos

¹³¹ Cfr. Clack, “Chisholm and Hume on Observing the Self,” 339-40.

¹³² Cfr. *Ibid*, 341.

¹³³ Cfr. *Ibid*, 342.

percibíamos a nosotros mismos, Clack señaló que si —como Chisholm aseguró— cuando percibíamos algo nos estábamos percibiendo a nosotros mismos, entonces lo que teníamos eran dos ‘yoes’: el ‘yo’ que estaba percibiendo y el ‘yo’ que se percibía a sí mismo. De esto se siguió —según Clack— que el ‘yo’ que Hume no había podido encontrar en la experiencia (yo₁) era distinto al ‘yo’ que Chisholm aseguraba *observábamos* cuando observábamos algo (yo₂). En otras palabras, mientras que el ‘yo’ que Hume buscaba era un ‘yo’ *independiente* de las percepciones: un ‘yo’ que o bien fuera ‘anterior’ a la experiencia o bien estuviera ‘más allá’ de ella, el ‘yo’ de Chisholm no se distinguía de sus propias percepciones, es decir, era un ‘yo’ que cuando se manifestaba a través de sus pensamientos, sentimientos y experiencias, se identificaba con esos mismos ‘pensamientos, sentimientos y experiencias’.

Sin embargo, esto resultó contradictorio, ya que si Chisholm le había recriminado a Hume haber reducido al ‘yo’ a un mero *haz de percepciones*, entonces ¿cómo podía ahora hablar de un ‘yo’ que era idéntico a sus mismas percepciones? Parecería —afirmó Clack— que el ‘yo’ que tan exitosamente había escapado al intento de Hume por observarlo, ahora había eludido a Chisholm¹³⁴. Aquí el problema fue —señaló nuestro autor— que Chisholm al considerar al ‘yo’ como un objeto de percepción¹³⁵ creyó que la observabilidad de éste implicaba el mismo tipo de observabilidad que se daba en los ‘objetos’. Y aunque insistiera en que a través de nuestras ‘afecciones’ o ‘modificaciones’ percibimos a nuestro ‘yo’, era un hecho que la percepción de nosotros mismos era totalmente distinta a otros tipos de percepción. No obstante, Clack enfatizó que este hecho dictaba qué métodos y qué

¹³⁴ El problema es que el ‘yo₂’ (el que puede ser *objeto* de mi experiencia) no puede ser el ‘yo₁’. El ‘yo₁’ puede percibir al ‘yo₂’, pero es un sinsentido decir que el ‘yo₂’ puede percibir al ‘yo₁’. En todo caso, yo no veo, yo no puedo ver al ‘yo’ que estoy buscando. *Cfr.* Clack, “Chisholm and Hume,” 346.

¹³⁵ *Cfr. Ibid*, 346.

procedimientos eran los apropiados para la autopercepción, ya que si íbamos a observar al ‘yo’ debíamos saber no sólo dónde sino también cómo buscarlo.¹³⁶

En mi opinión, la interpretación *ontológica* o —lo que yo llamo— ‘la lectura kantiana de Hume’ no sólo asumió que la dificultad del *haz de percepciones* radicaba en la falta de una ‘mente singular’ —de ese ‘qué o quién’ que ejecutara las actividades propias de una vida mental— sino que redujo toda la discusión al problema de la observabilidad o no-observabilidad del ‘yo’. Pero, ¿estamos seguros de que ese era el verdadero conflicto que aquejaba a Hume?, ¿en verdad Hume estaba tan preocupado por saber cómo y dónde buscar a ese ‘yo’? En este sentido, ¿la propuesta del ‘yo’ kantiano constituye verdaderamente una respuesta al problema del ‘yo’ en Hume? Pienso que no.

Lo que he tratado de mostrar en este trabajo es la manera en la que la tradición ha intentado responder a una pregunta que para Hume ya no era un problema, a saber, la búsqueda de esa conciencia permanente e inmutable que él mismo ya había demostrado que no tenía ningún correlato en la experiencia. Lo que a nuestro autor le preocupaba era el problema de la conexión real entre las percepciones y esta dificultad tenía dos vías de solución; la *epistemológica* que se enfocaba en los ‘principios de asociación’ y la *ontológica* que se centraba en la idea de una ‘mente singular’.

Desafortunadamente, para Hume, se eligió esta última y con ello no se atendió ni a su problemática ni a su propuesta en general. En otras palabras, no hemos leído a Hume, sino al Hume de Kant. Al Hume que —desde esta perspectiva— no pudo ver que el ‘yo’ podía plantarse en términos trascendentales, y no al Hume que estableció los principios que operaban en nuestra mente sin apelar a ninguna entidad sustancial. No hemos entendido que

¹³⁶ Cfr. *Ibid*, 348.

lo que a Hume le preocupaba era establecer los principios generales que constituían la experiencia humana. Que su objetivo era explicar la naturaleza humana apelando a los mecanismos que regían nuestros pensamientos, sentimientos y pasiones. En suma, que lo que le interesaba era mostrar que la única vía legítima para poder comprender los rasgos de la vida humana se encontraban en la experiencia y no en algún tipo de principio metafísico. Y, finalmente, que su intención era destacar la importancia que tenía la ‘observación’ dentro del estudio de la naturaleza humana porque quería hacer de este estudio una ciencia, la *ciencia del hombre*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred Jules. *Hume*. Madrid: Alianza, 1988.
- Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Traducido por Dulce María Granja. Barcelona/México: Anthropos/UAM, 1992.
- Benítez, Laura. *El mundo en René Descartes*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.
- Bennet, Jonathan. *Locke, Berkeley y Hume: temas centrales*. Traducido por José Antonio Robles. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1988.
- Biro, John. "Hume's new science of the mind." En *The Cambridge Companion to Hume*, editado por David Fate Norton y Jacqueline Taylor. Montréal: McGill University, 2009.
- Brook, Andrew. *Kant and the Mind*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Brook, Andrew. "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (enero 2013 [citado el 16 de octubre del 2014]) editado por Edward N. Zalta: disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/Kant-mind/>
- Brook, Andrew. "The Unity of Consciousness." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (agosto 2010 [citado el 16 de octubre del 2014]) editado por Edward N. Zalta: disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-unity/>
- Cabrera Villoro, Isabel. *Argumentos trascendentales*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2007.
- Cassirer, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

- Cassam, Quassim. “La unidad trascendental de la apercepción.” en *El problema de la relación mente-cuerpo*, compilado por Laura Benítez y Jose Antonio Robles. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1993.
- Chisholm, Roderick. “On the Observability of the Self.” En *Self-Knowledge*, editado por Quassim Cassam. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Clack, Robert Jerold. “Chisholm and Hume on Observing the Self.” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33, No. 3 (Mar., 1973), pp. 338-348.
- Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Traducido por Marco Aurelio Galmarino. Madrid: Cátedra, 2008.
- Descartes, René. *El discurso del método*. Traducido por Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 2008.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducido por E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987.
- Descartes y Leibniz. *Sobre los principios de la filosofía*. Traducido por E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1989.
- Flew, Antony. *Hume’s Philosophy of Belief. A Study of His First Inquiry*. London: Routledge, 1966.
- Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones cristiandad, 2004.

- Goldmann, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.
- Hartnack, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Traducido por Carmen García Trevijano. Madrid: Cátedra, 2006.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducido por Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1988.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza, 2007.
- Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2006.
- Hume, David. *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1985.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid: Taurus 2008.
- Kant, Immanuel. *Antropología*. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza, 2010.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos para toda metafísica del futuro*. Traducido por Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 2005.

Kitcher, Patricia. *Kant's transcendental psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Kitcher, Patricia. *Kant's Thinker*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Kitcher, Patricia. "Kant's Cognitive Self." En *Kant's Critique of Pure Reason: critical Essays*, editado por Patricia Kitcher. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1998.

Kitcher, Patricia. "Echando una ojeada a la epistemología de Kant: escepticismo, aprioricidad y psicologismo." En *Argumentos trascendentales*, compilado por Isabel Cabrera Villoro. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducido por E. O'Gorman. México: Fondo de cultura económica, 2002.

Mackie, John L. *Problemas en torno a Locke*. Traducido por Adriana Sandoval. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1988.

Martin, Raymond y John Barresi. *Naturalization of the Soul*. London: Routledge, 2000.

Martínez Marzoa, Felipe. *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Mellizo, Carlos. *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1978.

McDowell, John. *Mente y mundo*. Traducido por M. A. Quintana. Salamanca: Sígueme, 2005.

Norton, David F., y Jacqueline Taylor. eds. *The Cambridge Companion to Hume*, Montréal: McGill University, 2009.

Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Traducido por Carlos Solís. Madrid: Alianza, 1987.

Rodríguez Tirado, Alvaro. *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1987.

Stepanenko Gutiérrez, Pedro. “Kant y la independencia epistémica del autoconocimiento.” En *La primera persona y sus percepciones*, compilado por Pedro Steapenko. Mérida: UNAM, 2012.

Stepanenko Gutiérrez, Pedro. *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2012.

Stepanenko Gutiérrez, Pedro. *Categorías y Autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2013.

Strawson, Peter. *Los límites del sentido*. Traducido por Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Ediciones revista de occidente, 1975.

Strawson, Peter. *Individuals*. Oxford: Routledge, 1956.

Stroud, Barry. *Hume*. Traducido por Antonio Zirión. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.

Williams, Bernard. *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Traducido por Jesús Antonio Coll Mármol. Madrid: Cátedra, 1996.

Williams, Bernard. *Problemas del yo*. Traducido por José M. G. Holguera. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2013.

Villoro, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, Ludwig, "Cuaderno azul," en *Los cuadernos azul y marrón* (Madrid: Tecnos, 1976).