



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

HUME, ¿SE RESUELVE EL PROBLEMA DE IDENTIDAD PERSONAL?

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HUGO MERINO LÓPEZ

ASESOR:

DR. RAÚL QUESADA GARCÍA



MÉXICO D.F.

2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

DEDICATORIA:

Mi tesis la dedico a Silvia López Nicolás y Benigno Merino Vázquez, mis padres, también a Gerardo Merino López y Jorge Alberto Merino López, mis hermanos.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>3</b>
--------------------------	----------

## **CAPÍTULO I**

<b>EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL.....</b>	<b>6</b>
--	----------

1.1 El problema del criterio y el problema de la unidad personal.....	6
---	---

1.2 "yo pienso, luego soy" y ¿qué es el yo?.....	7
--	---

1.3 Locke y el problema de la identidad personal.....	13
---	----

## **CAPÍTULO II**

<b>LA TEORÍA DE LAS IDEAS.....</b>	<b>26</b>
------------------------------------	-----------

2.1 Impresiones e ideas.....	27
------------------------------	----

2.2 Percepciones simples y complejas.....	28
---	----

2.3 Origen de las ideas.....	29
------------------------------	----

2.4 Relaciones naturales.....	34
-------------------------------	----

2.5 Relaciones filosóficas.....	36
---------------------------------	----

2.6 Cuestiones de ideas y cuestiones de hecho.....	38
--	----

2.7 Ideas universales y la idea de substancia.....	40
--	----

### **CAPÍTULO III**

<b>LA CREENCIA EN EL MUNDO EXTERNO.....</b>	<b>49</b>
3.1 Sobre la creencia.....	49
3.2 Origen de la creencia.....	51
3.3 Una teoría a partir de percepciones.....	55
3.4 Creencia en el mundo externo.....	56

### **CAPÍTULO IV**

<b>IDEA DE IDENTIDAD PERSONAL.....</b>	<b>70</b>
4.1 Caracterización del problema de identidad personal.....	70
4.2 El cambio y la identidad.....	72
4.3 Argumento destructivo de la idea del yo.....	74
4.4 ¿Cómo se puede resolver el problema de la identidad personal?.....	77

<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>85</b>
--------------------------	-----------

<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>87</b>
--------------------------	-----------

## INTRODUCCIÓN

Mi tesis consiste en una exposición de la postura de Hume frente al problema de la identidad personal planteado por Locke en el ensayo sobre el entendimiento humano. Para este propósito, una de mis principales preocupaciones es establecer la siguiente afirmación sobre el problema de la identidad personal de Locke:

“Para dar respuesta satisfactoria al problema de la identidad personal, es condición necesaria que exista un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, es decir, un *substratum* sobre el cual se predica un conjunto de propiedades cambiantes”.

Dada esta afirmación, mi hipótesis de trabajo es que la crítica de Hume a un sujeto sustancial, consiste en argumentar que no hay evidencia en apoyo a la opinión de un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, es decir, un *substratum* sobre el cual se pueda predicar un conjunto de propiedades cambiantes, y que por lo tanto, no puede haber una respuesta satisfactoria al problema de la identidad personal que Locke había planteado.

Para establecer mi afirmación y mi hipótesis, recorro a la distinción hecha por Penelhum en su artículo “personal identity”; en dicho artículo él afirma que el problema de identidad personal tiene dos variantes: una, en la que los filósofos piensan que el concepto de cambio es compatible con el de identidad, de modo que a pesar de que una persona cambie a lo largo de toda su vida, no hay duda de que sigue siendo la misma persona, a partir de estas premisas, se buscará determinar el criterio de identidad personal, es decir, determinar qué es aquello que hace que una persona siga siendo la misma a pesar de todos sus cambios; en la otra variante del problema, los filósofos piensan que cambio es un concepto incompatible con el de identidad, por lo cual, decir que una persona es la misma y que ha cambiado es una contradicción, y se cuestionarán cómo y porqué suponemos que todos esos contenidos mentales, que constantemente cambian, pertenecen a un *yo* simple que permanece idéntico a través del tiempo. Al primero lo denomino “problema del criterio de identidad personal”, al segundo “problema de la unidad personal”.

Así, mi propósito será, por un lado, exponer que el problema de la identidad personal planteado por Locke se cuestiona por aquello que hace que una persona, a pesar de todos sus

cambios, siga siendo la misma persona que conocí antes; y por otro, que Hume se cuestionará cómo y por qué suponemos que todos nuestros contenidos mentales, variables y discontinuos, pertenecen a un yo simple que permanece idéntico a través del tiempo.

Para el mismo propósito de establecer aquella primera afirmación sobre el problema de la identidad personal de Locke, recorro al planteamiento de Martha Nussbaum sobre el problema de la substancia; ella afirma que éste está relacionado con dos problemas: uno sobre el cambio y otro sobre la identidad. El problema del cambio consiste en que al afirmar que algo ha cambiado, suponemos que hay algo que permanece invariable mientras que sus propiedades cambian, así, surge la cuestión por aquello más continuo y persistente en lo que podemos basar nuestro discurso acerca del cambio. El problema de la identidad, consiste en que al identificar un objeto como algo, habrá que determinar aquellas propiedades que son esenciales a un objeto. Estos dos problemas están muy relacionados, pues, por un lado, para poder determinar aquello que subyace al cambio en un objeto, necesito identificar ese objeto como algo, y, por otro, para dar respuesta al problema de la identidad, ha de cuestionarse por un objeto que sea lo suficientemente persistente en la existencia. En base a esta estrecha relación señalada por Nussbaum, busco establecer que para dar respuesta satisfactoria al problema del criterio de identidad personal de Locke, es condición necesaria que se pregunte por un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia.

Para exponer el problema del criterio de identidad personal de Locke, recorro antes a Descartes; éste, postula que el yo es una substancia pensante, de lo cual, se deduciría que la identidad personal está determinada por la identidad de una substancia pensante. Ante esto, la crítica de Locke consistirá en poner en duda la conexión necesaria e inseparable entre el yo y la substancia pensante, sin embargo, mantendrá que aunque la identidad personal depende de la conciencia y no de la identidad de una substancia pensante, aquella conciencia debe estar unida en todo momento a un *substratum* que la mantenga en la existencia, dicho *substratum* es la substancia pensante.

Mi hipótesis es que de acuerdo con la teoría de Hume no hay apoyo a la opinión de un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, y por lo tanto no puede haber una respuesta satisfactoria al problema del criterio de identidad personal. Para sostener mi hipótesis, hago primero una exposición de la teoría de las ideas que Hume explica en el

Tratado de la naturaleza humana. De ella, obtengo lo que Hume denomina el primer principio de la naturaleza humana: “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”. Por otro lado, dada la distinción entre ideas simples y complejas y en virtud del segundo principio de la naturaleza humana, según el cual: “la imaginación tiene libertad para trastocar y alterar el orden de sus ideas”, se establece que todo lo que es diferente es distinguible y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación, así, se seguirá que no hay dos percepciones simples que tengan una conexión inseparable.

Por la claridad de su exposición, me interesa la opinión de Russell, quien, por un lado, sostiene que no podemos dudar del conocimiento directo de nuestros datos de los sentidos, y en general de nuestros contenidos mentales; por otro lado, al examinar la afirmación “pienso, luego soy”, sostiene que por el hecho de tener un conocimiento directo de nuestras ideas, no se sigue que también tengamos conocimiento directo de ese ser al que le pertenecen. Estos dos aspectos podemos observarlos en la postura de Hume respecto al problema del criterio de identidad personal, pues, de acuerdo con la teoría de las ideas que él expone, a lo único que tenemos acceso y de lo cual podemos ser conscientes, es de nuestras impresiones e ideas, que él denominará percepciones, así, la teoría de Hume, debe proveer una explicación de cómo y porque nos formamos la idea de identidad a partir de meras percepciones; por otro lado, argumentará que el yo, entendido como algo que permanece invariable y continuo, no es una percepción distinguible, por lo tanto, no es algo de lo que podamos estar conscientes todo el tiempo y no hay razones para apoyar una opinión en su existencia.

Antes de mi exposición del problema de la identidad personal en la teoría de Hume, hago una exposición de su explicación de la creencia en el mundo externo, pues el origen de esta creencia es similar al de la idea de identidad personal. En el caso de la creencia en el mundo externo, Hume apelará a una *propensión* natural a atribuir identidad a objetos relacionados, y a la fuerza y vivacidad con que sentimos dicha opinión, para explicar el origen de tal idea y nuestra creencia en ella; en el caso de la identidad personal, Hume dará cuenta de cómo y porqué suponemos que todos esos contenidos mentales, que constantemente cambian, pertenecen a un yo simple que permanece idéntico a través del tiempo, recurriendo nuevamente a dicha propensión natural.



# CAPÍTULO I

## EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

### 1.1 El problema del criterio y el problema de la unidad personal

Vamos antes a introducirnos en el tema principal de mi tesis: el problema de la identidad personal. Este problema está muy relacionado con prácticas que llevamos a diario, por ejemplo, hoy aconteció que me reencontré con un amigo e inmediatamente lo identifiqué como la misma persona de la que me despedí ayer, o recuerdo que hubo una ocasión en la que una persona se presentó ante mí afirmando ser un amigo que hace ya varios años no había visto. A todos nos ha pasado algo similar, pero, ¿Qué y cuándo es lo que nos justifica a realizar tales afirmaciones? ¿Qué es lo que nos hace pensar que estamos en posesión de un Yo que es invariable y continuo a lo largo de nuestra existencia?

Podemos distinguir dos variantes del problema, ambas, básicamente pretenden explicar un hecho: tenemos “la idea de un yo, de una mente o una persona, que sigue siendo una y la misma cosa a lo largo de toda una vida”<sup>1</sup>. Una variante es la que denominaremos “el problema del criterio de identidad personal”, en ella, los filósofos buscan explicar los principios que nos permiten identificar a una persona como alguien en específico, esto implica que, a pesar del transcurso del tiempo y los cambios que éste pueda producir, la persona que está frente a mí es la misma persona que otra que conocí antes<sup>2</sup>. Por otro lado, hay algunos filósofos que consideran que “cambio” y “permanencia” son conceptos incompatibles, por lo cual, resulta contradictorio decir que una persona es la misma y que, sin embargo, ha cambiado. Al hablar de nuestra propia identidad consideramos que disponemos de algunos hechos especiales para enfrentar el problema, por ejemplo, nuestros pensamientos, sensaciones y recuerdos que cada uno de nosotros posee, sin embargo, esta

---

<sup>1</sup> Stroud, Barry, *op. cit.*, p. 169.

<sup>2</sup> *Vid.* Penelhum, Terence, “Personal identity”, en *Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967, pp. 95-96.

segunda clase de filósofos considera que estos datos son fugaces y poco estables al momento de reflexionar sobre ellos, y concluyen que no ofrecen una prueba de un ser permanente e inalterable, así, su investigación está encaminada a explicar cómo y por qué suponemos que todos esos contenidos mentales, que constantemente cambian, pertenecen a un yo simple que permanece idéntico a través del tiempo<sup>3</sup>, a este problema lo llamaremos “problema de unidad personal”.

Ahora que ya hemos acordado nuestros problemas de trabajo, vamos a adentrarnos en el contexto del problema de la identidad personal, empezando por explicar cómo surge el *cogito* en la filosofía de Descartes, no porque históricamente aquí inicie la reflexión de la identidad personal, sino porque Locke, filósofo con el que discute directamente Hume, plantea el problema con referencia directa a él.

## 1.2 “Yo pienso, luego soy” y ¿qué es el yo?

Descartes había encontrado problemas en la investigación filosófica de su tiempo. Estos problemas eran, básicamente, efectos del escepticismo que la Reforma introdujo en materia de religión y que se habían extendido al ámbito del conocimiento natural, entre estos efectos, el principal era haber reducido todas nuestras creencias a simples opiniones cuyo valor se juzgaba por su probabilidad<sup>4</sup>, es decir, nadie tenía alguna forma de asegurar la certeza de lo que conocemos, pues no había criterio de verdad que no estuviese infectado por dudas.

Descartes pensó que era necesario hacer una reforma en filosofía, que consistió, básicamente, en una reforma metodológica, y que, él pensó, lo llevaría a derrocar el escepticismo de forma definitiva y a fundamentar el conocimiento humano sobre un criterio incontrovertible. El nuevo método consistió en un conjunto de cuatro reglas para evitar que el investigador llegara, alguna vez, a tomar una falsedad por una verdad en su búsqueda del

---

<sup>3</sup> *Ídem.*

<sup>4</sup> *Vid.* “Descartes conquistador del escepticismo” en H. Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*, México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 263-273.

conocimiento verdadero<sup>5</sup>, donde “verdadero” es todo aquello de lo que no se pueda imaginar alguna razón para dudar. Es interesante saber qué dice la primera regla:

“no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”<sup>6</sup>.

Descartes estaba convencido de que a menos que estuviéramos dispuestos a dudar hasta el límite de la capacidad humana, no podríamos encontrar ninguna verdad limpia de incertidumbre. Al considerar como absolutamente falsas todas las opiniones que fuesen siquiera sospechosas, logró hacerse de un modo de separar lo aparentemente verdadero de lo realmente verdadero. Intensificando el método de la duda, hasta convertirlo en una completa negación, pudo vaciar su espíritu y experimentar la fuerza única y abrumadora del *cogito*, cuya verdad no podría ser puesta en duda.

Hay tres niveles de duda que atravesó Descartes. En el primer nivel, encontramos que las ilusiones sensoriales y espejismos de toda clase son fuertes ejemplos de que la información que creemos conocer por medio de los sentidos no siempre corresponde con la realidad. En el segundo, la posibilidad de que toda nuestra vida de vigilia pueda ser parte de un sueño nos permite dudar de la realidad de todos los objetos exteriores que creemos conocer, e incluso de la realidad del mundo en el que nos encontramos. El tercer nivel de duda es la hipótesis del *malin génie* (demonio maligno); supongamos que un Dios maligno, astuto e inteligente, me engaña no sólo respecto a la información que creo saber sino también con los medios que tengo para evaluarla; es decir, me desencamina siempre que uso mis facultades más racionales, de modo que hace que me equivoque cuando creo estar en lo correcto al sumar  $2+2=4$  o contar los lados de un triángulo<sup>7</sup>. Si mis facultades, hasta en las

---

<sup>5</sup> Se comenta que, en una reunión organizada por el cardenal Bagni, Descartes, después de escuchar el discurso de un químico llamado Chandoux, reprochó que los investigadores de su tiempo estuvieran dispuestos a aceptar la probabilidad como base de todas nuestras ideas, pues afirmaba que lo único que conseguían con ello era confundir verdades con falsedades y viceversa; los asistentes de la reunión, preguntaron si no había modo de evitar esa dificultad y, en respuesta, Descartes explicó las reglas del método de la duda (*Vid.* H. Popkin, Richard, *op. cit.*, pp. 263-273.)

<sup>6</sup> Descartes, René, “Discurso del Método”, en *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011, p. 114.

<sup>7</sup> Es importante señalar que, no es que Descartes en realidad creyera que “ $2+2=4$ ” fuera falso, sería una locura, la duda metódica más bien consiste en “engañarme a mí mismo, fingiendo que todos esos pensamientos [que

condiciones más adecuadas para su uso, pueden estar erradas sin que yo lo sepa, entonces, la duda infecta cualquier prueba o norma que podamos usar para evaluar la verdad de nuestros conocimientos. Por muy cuidadosos que seamos al evaluar cualquier conocimiento que creemos tener, nunca podremos estar seguros de su verdad puesto que puede haber un genio maligno que haga que me equivoque<sup>8</sup>.

En el momento que Descartes vació su espíritu de creencias, negando cualquier opinión sospechosa, logró ser iluminado por una verdad incontrovertible, y no dudó empezar a construir su nueva filosofía a partir de este descubrimiento: el *cogito*. En el *Discurso sobre el método*, dice:

“Considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírseles durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuere alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”<sup>9</sup>.

Así, el método de la duda obligó a Descartes a experimentar la conciencia de sí mismo, a ver que duda y que si esta dudando, es porque existe.

Descartes dice que no hay nada que le haga reconocer la verdad del *cogito*, salvo que es una percepción clara y distinta. A partir de esta experiencia, afirma: “juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas

---

hasta ahora se habían tenido por evidentes] son falsos e imaginarios” (Descartes, René, “Meditaciones metafísicas”, en *op. cit.*, p. 114). Podemos observar que, con el método de la duda, Descartes busca excluir toda posibilidad de que nuestras creencias verdaderas puedan ser falsas, que, en el mayor de los casos, es la posibilidad de que exista un genio maligno que esté todo el tiempo engañándome. Cómo lo anotó Popkin, en base a la afirmación de que Dios es la garantía de nuestra certeza, Descartes afirma que en un mundo ateo no hay certeza de nada, porque si en un mundo secular no hay una entidad que garantice nuestro conocimiento, entonces, no se puede eliminar la posibilidad de que todas nuestras creencias puedan ser falsas (*Vid.* H. Popkin, Richard, *op. cit.*, pp. 278 y sigs).

<sup>8</sup> *Vid.* Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas”, en *op. cit.*, pp. 165-170.

<sup>9</sup> Descartes, René, “Discurso del método”, en *op. cit.*, pp. 123-124.

verdaderas”<sup>10</sup>. La claridad es aquello que está presente y aparente a un espíritu atento, lo que exige nuestra atención mental, y, la distinción, es la claridad que diferencia esa conciencia de cualquier otra; son estas propiedades de la conciencia del *cogito* lo que le da esta certeza subjetiva.

En las *meditaciones metafísicas*, Descartes se pregunta a sí mismo ¿qué soy yo? Y, para responder esta pregunta, se propone examinar, con ayuda del método de la duda, su antigua creencia de aquello que él creía ser para así obtener algo completamente indudable sobre la verdadera naturaleza de su ser. Descartes dice que antes de todas estas dudas él creía ser “un hombre”, y por “hombre” no entendía otra cosa que un ser que, por un lado, estaba en posesión de un cuerpo, es decir, que tenía un rostro, manos, pies, torso, y en general, carne y huesos<sup>11</sup>; por otro lado, se consideraba como un ser que se alimentaba, caminaba, sentía y pensaba, y todas estas acciones las refería a un alma. Dicho resumidamente, Descartes, antes de aplicarse al método de la duda, se consideraba un ser compuesto de cuerpo y alma<sup>12</sup>.

Suponiendo que existe un genio maligno que usa todos sus recursos en engañarme, ¿qué es lo que soy?, se pregunta Descartes. Puesto que puedo fingir que no tengo cuerpo, pero no por ello puedo fingir que no existo, entonces no puedo decir con certeza que soy un cuerpo. Así, Descartes mira al otro lado y examina del mismo modo a los atributos del alma para averiguar "si hay algunos que estén en mí"<sup>13</sup>. Dos de estos atributos son alimentarse y caminar, pero, puesto que al fingir que no tengo cuerpo, también puedo fingir que no me alimento ni camino, entonces no puedo decir con certeza que yo sea un ser que camina y se alimenta. Otro atributo del alma es el sentir, pero, si puedo fingir que no tengo cuerpo, también puedo fingir que no puedo sentir, y entonces, tampoco puedo decir con certeza que yo sea un ser que siente. El otro atributo del alma es el de pensar, y, dice Descartes, "aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí"<sup>14</sup>. Así, aunque exista un genio maligno que me engañe todo el tiempo, conozco con certeza que “yo soy, yo existo” y esto será verdad todo el tiempo que esté

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>11</sup> *Vid.* Descartes, René, “Meditaciones metafísicas”, en *op. cit.*, p. 172.

<sup>12</sup> Descartes, René, “Meditaciones metafísicas”, en *op. cit.*, p. 172.

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> *Ídem.*

pensando, porque, “tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de existir”<sup>15</sup>. De modo que si el pensamiento es un atributo del alma que no puede separarse de mí, entonces, concluye Descartes, "no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón"<sup>16</sup>.

¿Y, qué es ser una “cosa que piensa”?, pues no es más que ser una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que imagina y que siente, pues, aunque exista un genio maligno que esté empeñado en engañarme, es tan verdadero que tengo estos atributos como que soy y existo, de modo que no se distinguen del pensamiento y no se pueden separar de mi yo; en las *Meditaciones*, Descartes afirma lo siguiente:

“Porque de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que ahí no hay necesidad de añadir nada para explicarlo. Y también tengo ciertamente el poder de imaginar; porque, aunque pueda suceder (como lo he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas, sin embargo este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y hace parte de mi pensamiento. En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, percibo el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy dormido. Sea; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliente; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar”<sup>17</sup>.

En la cita anterior establece una posición que, como veremos más adelante, influirá tanto en Locke como en Hume, ésta consiste en afirmar que “las cosas subjetivas son las más ciertas”<sup>18</sup>. Pues aunque pueda fingir que me encuentro en un sueño perpetuo y es pura ilusión que toque y vea una mesa frente a mí, no puedo fingir que no experimento aquellos datos sensoriales que me han hecho pensar que hay una mesa frente a mí.

---

<sup>15</sup> *Ídem*.

<sup>16</sup> *Ídem*.

<sup>17</sup> Descartes, René, “Meditaciones metafísicas”, en *op. cit.*, p. 174

<sup>18</sup> Russell, Bertrand, “La existencia de la materia”, en *Los problemas de la filosofía*, Trad. Boeneker Méndez, Enrique, en:

[http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/LIBROS%2014/Los\\_problemas\\_de\\_la\\_filosofia\\_B\\_Russell.pdf](http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/LIBROS%2014/Los_problemas_de_la_filosofia_B_Russell.pdf) Consultado el 11 de junio de 2015.

Nos podemos dar cuenta que el descubrimiento de una sola verdad, no constituye un sistema de conocimiento. Por lo cual, Descartes nos dice que, para poder razonar desde las verdades subjetivas a verdades acerca de la realidad, es necesario postular el siguiente axioma: “la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en que este contenida la misma realidad, no objetivamente, sino formal o eminentemente”<sup>19</sup>. El axioma es claro y distinto, y, además, es condición necesaria para establecer el conocimiento de algo más allá de nuestras ideas.

Pero aún queda la posibilidad de que me engañe respecto a todo lo que me aparece claro y distinto, con excepción de mi propia existencia. En virtud de aquel axioma, mi creencia en el mundo real depende de que mi facultad de juzgar que todo lo que es claro y distinto es verdadero quede garantizada. Descartes dice que nuestra facultad de juzgar está garantizada por Dios, que existe y no tiene rasgos demoniacos. De acuerdo con el axioma citado, nuestra idea clara y distinta de Dios requiere una causa, un objeto real e independiente, que tenga las mismas propiedades, por lo menos esenciales, por lo cual, es necesario que exista Dios. Puesto que nuestra idea de Dios no puede incluir rasgos demoniacos, y lo que es claro y distinto en nuestra idea debe ser cierto acerca del objeto, entonces, Dios no puede tener rasgos demoniacos y es imposible que nos engañe pues el engaño es señal de imperfección, así, mi facultad de juzgar que todo lo que es claro y distinto es verdadero queda garantizada por la voluntad de Dios<sup>20</sup>.

## **Resumen**

Podemos resumir lo dicho hasta ahora, mediante las siguientes afirmaciones: Descartes encuentra que la proposición “yo pienso, luego soy” es una verdad incontrovertible. Descartes piensa que el “yo” es lo mismo que el alma. El alma es una substancia cuya naturaleza es pensar. El alma no puede dejar de pensar sin dejar de ser aquello que es. El

---

<sup>19</sup> H. Popkin, Richard, *op. cit.*, p. 278.

<sup>20</sup> *Vid.* H. Popkin, Richard, *op. cit.*, pp. 278 y sigs.

alma es una substancia distinta y existe independientemente del cuerpo. El conocimiento del mundo, se deriva de aquella primera verdad.

### 1.3 Locke y el problema de la identidad personal

Podemos observar que Descartes no plantea un problema de la identidad personal. Es indudable que es siempre la misma alma la que está todo el tiempo consciente de sí misma, puesto que siempre se encuentra pensando. Esto es un principio claro y distinto, y por lo tanto verdadero<sup>21</sup>. Sin embargo, legítimamente podemos plantearnos la pregunta ¿cómo sabemos que es la misma substancia pensante la que se encuentra pensando siempre en sí misma? Descartes piensa que las cosas más verdaderas son los propios pensamientos, es decir, no puedo dudar que en realidad tengo ciertos datos del pensamiento, como son, por ejemplo, que veo y siento ciertos cuerpos, que creo en algunas cosas, que siento tales otras, que deseo y que también sueño con otras. Y aunque exista un genio maligno, éste no podrá engañarme de que no experimento todos esos datos, y que por lo tanto estoy pensando. Sin embargo, como lo pensó Russell, "pienso, luego soy", afirma mucho más de lo que estos datos indudables pueden probar.

Russel afirma en *los problemas de la filosofía* que "podrá parecer que estemos bastante seguros de ser la misma persona hoy de la que fuimos ayer (...). Pero al verdadero Yo es tan difícil de llegar como a la mesa real, y parece ser que no tiene esa certeza absoluta, convincente que pertenece a las experiencias particulares"<sup>22</sup>. Y es que, en efecto, de la certeza absoluta de que hay pensamiento (es decir, que en este momento creo, veo, siento, sueño, etc.), no se sigue que todos esos pensamientos pertenezcan a un ser "más o menos permanente" al que pueda llamar "Yo", pues este Yo no es él mismo un dato del pensamiento<sup>23</sup>, de este modo, aunque es cierto que en este momento "alguien" está viendo

---

<sup>21</sup> Vid. Descartes, René, "Meditaciones metafísicas", en *op. cit.*, p. 178 y sigs.

<sup>22</sup> Russell, Bertrand, *Los problemas... op. cit.*

<sup>23</sup> Como veremos más adelante, Hume demostró que al tener acceso única y exclusivamente a los datos del pensamiento (que él denominará "percepciones"), y al observar que el Yo no es él mismo un dato del que podamos tener experiencia (es decir, en términos de Hume, el Yo no es él mismo una percepción), entonces



estas hojas y leyendo estas palabras, no es cierto que sepa con certeza que es el mismo Yo invariable y continuo el que estaba viendo estas hojas y que ahora está viendo la mesa de lo lejos.

Locke sí plantea la cuestión. Si es que las personas son simple y exclusivamente sustancias inmateriales, ¿cuál es el criterio de su identidad, es decir, cómo sabemos que es el mismo yo, o la misma persona, el que se encuentra siempre pensando en sí mismo? Me interesa resaltar dos premisas en la teoría de Locke, de las cuales dependerá la respuesta al problema de la identidad personal, y que, me parece, están bien expresadas en la siguiente cita:

“Locke acepta de Descartes la distinción de sustancias así como que el sujeto pensante, el sujeto cognoscente, sólo tiene contacto inmediato, directo, con ideas. (...). Éstas caen del lado espiritual, por lo que el problema, como para Descartes, será responder la pregunta ¿cómo podemos conocer el mundo material si lo único que conocemos de manera directa son las ideas, parte del mundo espiritual? (...). Locke ve las ideas como las entidades a las que el sujeto cognoscente tiene acceso inmediato; detrás de las ideas, en el caso de las relacionadas con objetos físicos, se encuentran los objetos que las producen. De esta manera, tiene el problema de una teoría representativa de la percepción: el sujeto tiene acceso perceptual al representante pero no a lo representado”<sup>24</sup>.

Son pues, dos premisas que considero importantes en la exposición que Locke hizo del problema de la identidad personal: por un lado, el sujeto sólo tiene contacto directo con las ideas, y por lo tanto, su teoría debe proveer una explicación de cómo conocer cualquier objeto a partir de las ideas, y, por otro lado, la afirmación de que el pensamiento debe estar en todo momento unido a una sustancia pensante. Dicho esto, puedo adelantar que la postura de Locke respecto a la identidad personal, estará encaminada, por un lado, a explicar cómo

---

del hecho de que haya pensamiento, no se sigue que pertenezca a un yo invariable y continuo que podamos observar. Así mismo, Russell afirmaría que Descartes debió escribir su primera verdad descubierta en la forma de "hay pensamientos" y no en la forma de "yo pienso" (Vid. Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental Vol. II*, Trad. Julio Gómez de la Serna & Antonio Dorta, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 188.189).

<sup>24</sup> Méndez, J., Orayen y Laura Benítez, "El camino de las ideas", en De Olaso, Ezequiel, Editor, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. vol. 6: Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, pp. 114-115.

conocer el Yo a partir de las ideas, y por otro, a sostener que el Yo debe estar en todo momento unido a una substancia pensante.

Antes de comenzar a explicar el problema del criterio de la identidad personal, es útil que sepamos qué entiende Locke por “substancia”. Locke afirma que, en la aprehensión de ideas, nos damos cuenta de que un gran número de ideas simples aparecen siempre juntas, y, presuponiendo que todas ellas corresponden a propiedades que pertenecen todas a un objeto, designamos a todo el conjunto con un solo nombre; por ejemplo, las ideas del color rojo, el sabor dulce y textura crujiente de la fruta que está frente mí, todos las hemos encontrado siempre juntas, de modo que a todas ellas las designamos con el nombre de “manzana”.

De este modo, tendemos a considerar como si se tratase de una sola cosa lo que no es más que una colección de ideas. Esto lo hacemos, afirma Locke, porque “al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos *substancia*”<sup>25</sup>. La substancia, afirma Locke, es, por lo tanto, un soporte desconocido de las cualidades que se manifiestan a los sentidos:

“La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de *substancia*, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, *sine re substante*, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte *substantia*, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta”<sup>26</sup>.

De acuerdo con la definición anterior, la idea de cualquier tipo de substancia, por ejemplo, la de un hombre, es la de una colección de ideas que aparecen juntas, que suponemos existen en y por un “sujeto” o un “soporte”, al cual llamamos substancia y suponemos es quien tiene esas propiedades que se manifiestan a los sentidos, pero, afirma Locke, “es seguro que no tenemos ninguna idea clara y distinta acerca de esa *cosa* que suponemos sea el soporte”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 276. Todas las referencias que haré serán de esta edición, por lo cual, en adelante me referiré a este libro como “Ensayo”.

<sup>26</sup> *Ensayo*, p. 276.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 278.

Del mismo modo obtenemos la idea del espíritu. Las operaciones de la mente: pensar, razonar, sentir, conocer, etc.; de ellas, dice Locke, “puesto que concluimos que no subsisten por sí mismas, y puesto que no aprehendemos de qué manera pueden pertenecer al cuerpo o de qué manera pueda el cuerpo producirlas, tendemos a pensar que son las acciones de alguna otra substancia que llamamos el *espíritu*”<sup>28</sup>; la idea del espíritu, entonces, se supone que es “el *substratum* de aquellas operaciones que experimentamos por dentro en nosotros mismos”<sup>29</sup>, la cual, es igual de inaccesible que la idea de una substancia material. Aunque el hecho de ser inaccesible, afirma Locke, no nos “autoriza” a afirmar la no-existencia del espíritu, al igual que tampoco estamos en condiciones de afirmarlo del cuerpo sólo porque la idea de substancia material es una idea inaccesible<sup>30</sup>.

Es importante señalar que, de acuerdo con lo explicado hasta ahora, Locke, básicamente está explicando el problema de la substancia en términos de propiedades y un sujeto de predicación, es decir, existe un individuo continuo en el tiempo, precisamente porque sus cualidades están unidas en un substrato, y es cierto, conocemos fácilmente esas cualidades, pero aquel substrato, no sabemos ni cómo es ni cómo es que une todas esas cualidades en un solo objeto.

Puesto que la substancia y sus principios de unión están al margen de nuestro conocimiento, no podemos saber en qué consiste exactamente la substancialidad de un objeto dado. Lo mismo sucede con las personas, suponemos que tienen una substancia, un soporte de todas las operaciones del entendimiento (dudar, querer, sentir, percibir, etc.), pero si no sabemos cómo sea ni cómo las une en una sola persona, entonces tampoco sabemos en qué consiste una persona. Sin embargo, cada quien dentro de sí mismo sabe que es el mismo *sí mismo*, que continúa siendo el mismo *sí mismo* sin interrupciones.

En la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke agrega el capítulo “identidad y diversidad”. Lo que confronta es el problema de explicar el criterio de identidad personal, es decir, aquello que justifica la verdad de nuestras afirmaciones cuando

---

<sup>28</sup> *Ídem.*

<sup>29</sup> *Ídem.*

<sup>30</sup> *Vid. Ensayo, p. 278.*

decimos que una persona es la misma que otra que conocimos antes, a pesar de los cambios que pueda haber causado el curso del tiempo.

La identidad, afirma Locke, es una cuestión de comparar el ser de dos cosas. Sabemos que dos cosas, aunque sean muy parecidas, pero individualmente diferentes, no pueden existir al mismo tiempo y en el mismo lugar, y que una y la misma cosa no puede existir al mismo tiempo en dos lugares diferentes. De lo cual se sigue que una sola y misma cosa, no puede tener dos comienzos de existencia, es decir, comenzar a existir al mismo tiempo en dos lugares diferentes, y que dos cosas distintas, no pueden tener un mismo comienzo, es decir, no pueden comenzar a existir en el mismo lugar y al mismo tiempo. Al comparar la existencia de cada cosa, afirma Locke, surge la idea de IDENTIDAD y de DIVERSIDAD: “lo que tuvo un comienzo es la misma cosa; y lo que tuvo, en tiempo y lugar, un comienzo distinto a aquello, no es lo mismo, sino diverso”<sup>31</sup>.

De este modo, la identidad de los objetos dependerá de la relación que hay entre el comienzo de su existencia y la continuidad de su existencia. Si una cosa comienza a existir en un momento y lugar determinado, siempre y cuando tenga el mismo comienzo de existencia, seguirá siendo la misma cosa mientras continúe existiendo. Así, Locke afirma que el *principium individuationis*<sup>32</sup>, o principio de individuación, consiste en la existencia misma

---

<sup>31</sup> *Ensayo*, p. 311.

<sup>32</sup> Partiendo de lo explicado por Locke, el problema de la individuación consiste en determinar qué es aquello que hace que varios objetos que comparten una misma naturaleza, sean muchos y no uno solo. Si Luis, Juan y Antonio, tienen la misma naturaleza de "hombre", entonces ¿qué es lo que hace que Luis sea Luis y no sea Juan o Antonio? Así, aquello que determina su singularidad y hace que Luis sea un hombre distinto de Juan o Antonio, es el principio de individuación. Locke, como veremos en el siguiente párrafo, afirmaba que el principio de individuación es la existencia misma, que pone a cada ser en un tiempo y lugar particular incomunicable a otros seres de la misma especie. Leibniz piensa que no es del todo cierto que la cuestión de identidad y diversidad se decida por el tiempo y lugar en que se encuentren los objetos, pues, además, es necesario que exista "un principio interno de distinción". Es cierto que la referencia al tiempo y lugar nos ayuda a distinguir dos individuos muy similares; sin embargo, Leibniz piensa que no es posible que existan dos cosas que tengan exactamente las mismas propiedades y que la única diferencia entre ellos sea *solo numero*; por el contrario "las cosas siempre son distinguibles por sí mismas"(G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Edición de Echeverría Ezponda, Javier, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 267), y afirma que "si dos individuos fuesen perfectamente semejantes, iguales, y, en una palabra, *indistinguibles* por sí mismos, no habría principio de individuación; me atrevo a decir incluso que entonces no habría distinción individual, o individuos diferentes, en ese supuesto" (Leibniz, *Nuevos ensayos... op. cit.*, p. 268).

Leibniz considera que hay dos tipos de verdades: las de razón y las de hecho. Las de razón son necesarias y su opuesto es contradictorio, están basadas en el principio de contradicción (*Vid.* G. W. Leibniz, "Monadología", §33, en *Monadología /Discurso de metafísica*, Globus: Filosofía hoy-Los grandes pensadores, 2013, p. 32). Las de hecho, son contingentes y su opuesto es posible, están basadas en el principio de razón suficiente (*Vid.*

que “determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie”<sup>33</sup>. Apegándonos a la definición anterior, podemos establecer que la pregunta por la identidad es la siguiente: ¿Qué es lo que determina que la existencia de un objeto siga siendo la misma, es decir, que a pesar de todos sus cambios, afirmamos que tiene el mismo comienzo y no otro?

Locke afirma que la respuesta que demos a la pregunta anterior depende del tipo de objeto sobre el que se pregunta, y que aquello que determina la continuidad en la existencia de un ser, no es lo mismo en todos los casos a que se aplique. Así mismo, en el *Ensayo*, podemos observar que Locke está convencido de que en definitiva hay seres que continúan existiendo a través de diferentes momentos y lugares. Entre estos seres están las personas, pero, como veremos más adelante, piensa que hay una confusión entre la identidad de las personas con la de otros seres relacionados: por un lado las “substancias pensantes”, o “alma”, y, por otro, los “hombres”, y afirmará que, puesto que son seres diferentes, cada uno de ellos tiene un criterio de identidad distinto.

La idea que tenemos en la mente de “hombre”, afirma Locke, es la de “un animal dotado de cierta forma”, así cuando vemos a una criatura que tiene una forma similar a la de nosotros, no dudamos en pensar que es un hombre; pues si tuviéramos la oportunidad de ver un loro que habla y pareciera expresar razonamientos junto a una criatura similar a nosotros que cacaraquea, no dudaríamos en llamar al primero un “loro” muy listo, y al otro un “hombre” que se cree gallina. Siendo así, el criterio de identidad de un hombre consiste

---

Leibniz, “monadología”, §32, *op. cit.*, p. 32). El principio de razón suficiente dicta que “no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo” (Leibniz, “Monadología”, §32, *op. cit.*, p. 32).

La imposibilidad de que existan dos individuos indiscernibles, tiene su fundamento en el principio de razón suficiente. Aunque puedo imaginar sin contradicción que dos individuos tienen exactamente las mismas propiedades y difieren *solo numero*, no es posible que existan dos individuos indiscernibles, pues, si así fuera, puesto que Dios creo ambos, debe haber tenido una razón suficiente por la cual hizo al primero de ese modo y no de otro, la cual quedó satisfecha con la creación de ese objeto, y si el otro objeto fuera indiscernible de aquel, su creación no hubiera podido tener la misma razón suficiente, pues ésta ya había quedado satisfecha, así, si Dios hubiera hecho dos objetos indiscernibles, la naturaleza y Dios actuarían sin una razón para crear al segundo objeto exactamente igual que al primero, lo cual va en contra del orden natural y la racionalidad de Dios, quien se supone es un ser que no crea algo sin una razón, por lo tanto, es imposible que existan dos objetos indiscernibles y diferentes *solo numero* (Vid. Quesada, Raúl, *Identidad, relatividad y ontología*, México, FFL, UNAM, Seminarios, 2012, pp. 83-84).

<sup>33</sup> *Ensayo*, p. 312.

exclusivamente en “la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado”<sup>34</sup>. Y tomando en cuenta lo dicho, piensa Locke, ¿estaríamos dispuestos a afirmar que la identidad del alma es una condición necesaria y suficiente de la identidad del hombre? Él responde que no; pues no habiendo nada en la materia que imposibilite a un alma estar unida a más de un cuerpo<sup>35</sup>, se seguirá que dos hombres como Hittler y Gandhi, debido a una transmigración del alma, podrían ser el mismo hombre, y aún peor, suponiendo que el alma de un hombre, por consecuencia de sus malos actos, pueda caer en el cuerpo de un puerco (por obra divina), entonces, estaríamos forzados a decir que ese puerco es un hombre puesto que tiene el alma de un hombre, una proposición que nadie estaría dispuesto a afirmar<sup>36</sup>.

Posteriormente, Locke afirma que, no es sólo que la identidad del alma no es el criterio de identidad del hombre, tampoco lo es de la identidad personal:

“No es, por lo tanto, la unidad de la substancia lo que comprende toda clase de identidad, ni lo que la determina en cada caso, sino que, para concebirla y juzgar bien acerca de ella es preciso considerar qué idea está significada por la palabra a la cual se aplica; porque una cosa es ser la misma substancia, otra cosa es ser el mismo hombre, y otra cosa ser la misma persona, si es que *persona*, *hombre* y *substancia* son tres nombres que significan tres ideas diferentes”<sup>37</sup>.

Si “hombre”, “persona” y “substancia”, significan seres diferentes, entonces tienen criterios de identidad diferentes. Ya hemos visto que “hombre” es un animal dotado de cierta forma y que el alma es una substancia de no se sabe qué naturaleza. Dadas aquellas premisas, el problema de la identidad personal sólo puede surgir cuando alguien confunde la identidad de la misma substancia con la identidad personal. Y de acuerdo con las afirmaciones de Locke, puesto que ambos términos corresponden a ideas diferentes, de lo que se trata, entonces, es de aclarar qué idea se entiende por “persona” y, así, obtener un criterio de identidad,

---

<sup>34</sup> *Ensayo*, p. 314.

<sup>35</sup> *Vid. Supra*, n. 28.

<sup>36</sup> *Vid. Ensayo*, p. 314 y sigs.

<sup>37</sup> *Ensayo*, p. 315.

determinando qué tipo de propiedades no puede dejar de tener sin, al mismo tiempo, dejar de ser aquello que es. Por “persona” no se entiende otra cosa que:

“un ser pensante inteligente, dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento, y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”<sup>38</sup>.

Es importante explicar qué dice en esta parte. Cuando Locke afirma que pensar y tener conciencia son inseparables, está diciendo que cuando sentimos, dudamos, deseamos, etc., es decir, cuando pensamos o tenemos ideas en la mente<sup>39</sup>, siempre sabemos o estamos conscientes de que lo hacemos<sup>40</sup>. Una persona puede considerar a su *sí mismo* como un mismo ser que continua existiendo en diferentes tiempos y lugares gracias a esa conciencia, pues la conciencia es lo que hace que cada persona sea ella misma durante toda su existencia, y si la conciencia es inseparable del pensamiento, o por lo menos la conciencia presente del pensamiento presente, entonces el pensamiento es lo que hace que cada persona sea ella misma, y esto es algo en lo que Descartes estaría de acuerdo. El descubrimiento de Descartes, que consistió en la conciencia de su propia existencia, afirmaba que era más fácil concebir que el alma deja de existir cuando deja de pensar, que concebirla sin pensamiento, por lo cual, todos estaban conscientes de su propia existencia en todo momento, pues no hay otra cosa que pensamiento consciente. En contraste, Locke afirma que la identidad del alma no es un criterio necesario y suficiente de la identidad de una persona, porque, como veremos más adelante, una sola y misma alma, o lo que es lo mismo, una sola y misma substancia pensante, no está necesaria e inseparablemente unida a una sola conciencia (o por lo menos, no hay una conexión inseparable entre la substancia pensante y la conciencia que piensa en su *sí mismo* que podamos observar)<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>39</sup> Locke sostiene que pensar y tener ideas en la mente es lo mismo. *Vid. Infra.* n. 56.

<sup>40</sup> Si pensamiento y conciencia, son inseparables, es claro entonces que, para Locke, no hay pensamiento inconsciente.

<sup>41</sup> Más adelante veremos que esta postura, no está muy alejada de la postura de Hume, pues éste tampoco puede observar una conexión necesaria e inseparable entre el montón de percepciones que compone la mente humana. *Vid. Infra.*, pp. 81 y sigs.

Aquello que cada quien considera su *sí mismo* está determinado por la conciencia, que es inherente a su *sí mismo* y que lo determina en la misma medida que puede apropiarse de actos y pensamientos pasados, que le incumben tanto como los presentes; de este modo, a la pregunta “¿Qué es aquello que mantiene unidas las percepciones que componen la persona?”, Locke tendría que responder que es la conciencia:

“Porque, como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscrita a sólo una substancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas substancias. Porque en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el mismo *sí mismo personal*. Porque por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas o venideras; y no más sería dos personas, por efecto de la distancia en el tiempo o de cambio de substancia, que un hombre sería dos hombres por el hecho de usar distintos vestidos hoy de los que usó ayer, con un largo o breve sueño de intermedio, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las substancias que contribuyeran a producirlas”<sup>42</sup>.

Pero, ¿podría ser la identidad del alma un criterio necesario y suficiente de la identidad personal?, Locke afirma que lo sería sólo si una misma substancia pensante y una misma conciencia tuvieran una conexión inseparable. Y no habría duda de la existencia de esta conexión, si estuviéramos siempre conscientes de todas y cada una de las percepciones que hemos tenido a lo largo de toda nuestra vida, como si tuviéramos frente a nosotros una sola serie ininterrumpida de percepciones “de manera que la misma cosa pensante estuviera siempre conscientemente presente y, según pareciera, fuera evidentemente la misma para sí misma”<sup>43</sup>. Sin embargo, nuestro tener conciencia se interrumpe por el olvido, ya que en ningún momento tenemos esa visión del curso entero de percepciones, pues, o bien, estamos ocupados en nuestras percepciones presentes, dejando de pensar en antiguas experiencias, o

---

<sup>42</sup> *Ensayo*, p. 319.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 318.



bien, estamos dormidos, y en este último caso dejamos de tener pensamientos, o, por lo menos, no tenemos pensamientos que se vean acompañados por la conciencia de vigilia.

Así, no tenemos un modo de estar seguros que es la misma substancia pensante la que piensa siempre en la misma persona; pero Locke piensa que puede demostrar, en base a dos argumentos, que no hay una conexión inseparable entre una misma substancia pensante y una misma conciencia, y que, por lo tanto, la identidad del alma no es una condición necesaria y suficiente de la identidad personal<sup>44</sup>.

El primer argumento dicta que aquellos que ponen la identidad personal en una relación necesaria con una única substancia pensante, deben probar que si se cambia la substancia pensante de una persona, ésta ya no sería la misma que era antes del cambio. Puesto que la identidad personal radica en la conciencia, entonces deben probar que una sola y misma conciencia no puede estar unida a dos o más substancias pensantes<sup>45</sup>. Y, dice Locke, no habría duda de que es la misma substancia la que está pensando siempre en su *sí mismo* pasado, si la conciencia de los actos y percepciones pasadas fuera ella misma los actos y percepciones mismos, pues en este caso, al estar aquellos actos y percepciones pasadas unidas a una substancia pensante, la conciencia estaría unida necesariamente a la misma substancia pensante que aquellos actos y percepciones pasados, y, al ser la misma conciencia la que reflexiona sobre su *sí mismo* pasado, entonces, sería la misma substancia pensante la que reflexiona sobre su *sí mismo* pasado. Pero, la conciencia que tenemos de nuestros actos o pensamientos pasados es sólo la representación de ellos, por lo tanto, afirma Locke, la prueba concluyente debe proveer razones de por qué una substancia pensante no puede representarse como suyo un acto o percepción pasada que fue realizada por otra substancia pensante<sup>46</sup>, Locke afirma que no se puede probar lo último hasta que no se tenga un mejor conocimiento

---

<sup>44</sup> Locke argumenta que la identidad personal, no sólo es independiente de una sustancia pensante, es decir, el alma, también lo es de sustancia material, es decir, del cuerpo. Todas las partes que componen nuestro cuerpo, mientras están unidas a nuestra conciencia, es decir, mientras somos conscientes de todas las afecciones que les pasa, forman parte de nuestro *sí mismo* pensante y consciente, por lo cual afirma Locke que para una persona, “los miembros de su cuerpo, son, para cada quien, una parte de *sí mismo*: simpatiza con ellos y se preocupa por ellos” (*Ensayo*, p. 320). Pero si, por ejemplo, una persona pierde alguna parte de su cuerpo, entonces, dejará de sentir todo lo que le pase a esa parte, y así también dejará de formar parte de su *sí mismo*. Por lo cual, la identidad personal, es independiente de la sustancia material, pues, aunque pierda alguna parte de su cuerpo, seguirá siendo la misma persona que era antes y no otra. (*Vid. Ensayo*, p. 320)

<sup>45</sup> *Vid. Ensayo*, p. 321 y sigs.

<sup>46</sup> *Ídem*.

de la substancia misma y de la naturaleza de la relación que hay entre los actos y la substancia pensante que está todo el tiempo consciente de sí misma. Hasta entonces, y sin esa prueba, debe reconocerse que ante la posibilidad de que un mismo tener conciencia sea transferido de una substancia a otra, es posible ”que dos substancias pensantes puedan constituir una sola persona. Porque, como el mismo tener conciencia se conservaría, ya fuera en la misma o en diferente substancia, se conservaría la identidad personal”<sup>47</sup>, y ante esta posibilidad, se sigue que la identidad del alma, no es un criterio necesario y suficiente de la identidad personal.

Para el segundo argumento, Locke dice que nadie niega que el alma que lo anima ha existido desde la creación y que no tiene memoria de las acciones o percepciones que tuvo en una existencia anterior, así pues, si fuera posible que la misma substancia pensante, que ahora es consciente de sus actos y experiencias pasadas, fuera privada de esta conciencia pasada, de manera que no pueda recobrarla nunca más, y así, “iniciando nueva cuenta”, inicie una nueva conciencia a partir de ese momento, y ya que la identidad personal está determinada por la conciencia, entonces, sería posible que una sola y misma substancia pensante pueda constituir dos personas diferentes<sup>48</sup>, y de esta posibilidad se sigue que la identidad del alma no es un criterio necesario y suficiente de la identidad personal. De este modo, si una persona, que tiene dentro una substancia pensante, que es aquella que piensa en él, suponemos tiene la misma alma que aquella que tuvo Sócrates, y, sin embargo, no tiene conciencia de los actos o de las percepciones de Sócrates, es decir, que no tiene conciencia de haber hecho y pensado tales y tales cosas que se dice tuvo Sócrates, entonces, preguntaría Locke ¿Es entonces esa persona la misma persona que era Sócrates?<sup>49</sup> Es posible que esta persona de verdad tenga la misma alma que la de Sócrates, puesto que el alma tiene una existencia independiente de la materia, entonces es posible que el alma de esta persona haya pertenecido realmente al cuerpo de Sócrates. Siendo así, y puesto que aquella persona no tiene conciencia de los actos y percepciones de Sócrates, entonces nadie puede afirmar que también es la misma persona que Sócrates, pues, “la misma substancia inmaterial, sin una misma toma de conciencia, no hace más que sea una misma persona, por estar unida a algún

---

<sup>47</sup> *Ensayo*, p. 321.

<sup>48</sup> *Vid. Ensayo*, p. 322.

<sup>49</sup> *Vid. Ensayo*, p. 323

cuerpo, que las mismas partículas de materia unidas a un cuerpo, sin toma de conciencia, hagan que sea una misma persona”<sup>50</sup>.

Cabría señalar que, la definición de “persona”, y su diferencia respecto a “substancia” y “hombre”, tiene detrás el hecho de que, al estar conscientes de nuestro sí mismo, nos “preocupamos” por lo que le pueda pasar a nuestro sí mismo cuando recibimos premios o castigos por nuestros actos<sup>51</sup>. El sí mismo es una cosa pensante y consciente, es susceptible de felicidad o desgracia; por lo cual, la preocupación de su *sí mismo* llega hasta los límites de su conciencia. Locke no niega que la conciencia siempre se encuentra unida a una substancia material e inmaterial; así es que, mientras aquella substancia material o inmaterial, esté unida a esa misma conciencia, la persona será responsable de todos los actos de aquella substancia que forme parte de su sí mismo, y a la cual está unida<sup>52</sup>.

Lo que hace a las personas responsables de sus acciones es la capacidad de reconocerlas y apropiárselas a su propia autoría. Esta apropiación parece implicar al menos dos cosas: primero, estar consiente de, o percatarse de, lo que uno está haciendo en el momento que lo hace, y, segundo, la capacidad de poder recordar haberlo hecho<sup>53</sup>. La conciencia no sólo es respuesta al problema del criterio de identidad personal, también provee solución al problema de la unidad de la persona. Si es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, es ese mismo tener conciencia lo que une en la misma persona acciones y pensamientos, por muy remotos que sean en el tiempo, independientemente de la substancia que haya producido esas acciones, porque, una acción producida hace mil años, que me ha sido apropiada por la conciencia que poseo, me incumbe tanto como las que he hecho hace un momento<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ensayo*, p. 323.

<sup>51</sup> *Vid. Ensayo*, p. 330 y sigs.

<sup>52</sup> *Vid. Ensayo*, p. 331 y sigs.

<sup>53</sup> Penelhum, Terence, *op. cit.*, pp. 95-106.

<sup>54</sup> *Ensayo*, pp. 324-326.

## **Resumen**

Podemos resumir lo dicho hasta ahora mediante las siguientes afirmaciones: Descartes y Locke sostienen que sólo tenemos contacto directo con ideas, por lo tanto, de lo que se trata es de explicar cómo conocer un objeto a partir de ideas. Las propiedades de los objetos, que conocemos mediante ideas simples, no pueden subsistir por sí mismas, por lo tanto, están en un soporte que las mantiene en la existencia. La substancia, es un soporte, en donde suponemos, subsisten las propiedades de los objetos. Existen los seres continuos en el tiempo, precisamente porque sus cualidades están unidas en un substrato. El pensamiento está unido a una substancia pensante, o alma, que es el soporte de las operaciones de la mente. Si una cosa comienza a existir en un momento y lugar determinado, siempre y cuando tenga el mismo comienzo de existencia, seguirá siendo la misma cosa mientras continúe existiendo. La pregunta por la identidad es la siguiente: ¿Qué es lo que determina que la existencia de un objeto siga siendo la misma, es decir, que a pesar de todos sus cambios, afirmamos que tiene el mismo comienzo y no otro? La pregunta por la identidad personal es la siguiente: ¿qué es lo que determina que una persona continúe siendo la misma en la existencia, es decir, que a pesar de todos los cambios, es la misma persona y no otra? Locke responde que la identidad personal está determinada por la conciencia.

## CAPÍTULO II

### LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Será necesario hacer una revisión general de la teoría de las ideas que expone Hume y obtener algunas afirmaciones que, pienso, volverán más claro el problema de mi interés. La teoría de las ideas es una explicación de los contenidos básicos de la mente humana, cabría resaltar que la exposición de Hume al respecto no es tan refinada como uno esperaría, de hecho la hace parecer más como algo a lo que cualquiera puede llegar si hace introspección de su propia mente. Posiblemente pensaba que por su sencillez y fácil aprehensión, no hacía falta enunciarla de un modo más sistemático y rebuscado, tal y como Locke había tratado. Pero, no por eso hay que restarle importancia a la hora de preguntarnos ¿Cómo entiende y responde cada problema que examina?, ya que indudablemente él pensó que había introducido algunas mejoras en dicha teoría que la volvían aún más exacta.

El primero que la explica, y con más detalle, es Locke, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. El término “idea”, para Locke, tiene un significado bastante amplio, denota todo aquello que “es objeto del entendimiento cuando un hombre piensa”<sup>55</sup>, y por “pensamiento” entiende: sensaciones, sentimientos, imaginación, voluntad, y, en general, todas las representaciones que nos formamos al pensar. Locke sostiene que las ideas son los elementos básicos del pensamiento, y, por lo mismo, elementos básicos del conocimiento que podamos construir de algo. Si esto es así, entonces, preguntarse por su origen es preguntarse por el origen del conocimiento. Y es por esto que uno de los puntos más importantes en su investigación fue preguntarse ¿De dónde provienen las ideas?:

“Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, de una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. Las observaciones que hacemos

---

<sup>55</sup> *Ensayo*, p. 21.

acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismo, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanen todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener”<sup>56</sup>.

La postura de Locke es que, si las ideas son condición necesaria para la aparición del pensamiento y el conocimiento, y toda idea, en última instancia, tiene su origen en la experiencia, entonces, el pensamiento y el conocimiento también lo tienen en ella<sup>57</sup>. Hume mantiene estos aspectos generales de la teoría de las ideas: hay pensamiento y conocimiento sólo cuando hay ideas en la mente, y éstas tienen su origen último en la experiencia, por lo demás, no hay más que investigar, ya que, como afirmará más adelante, no tenemos ninguna noción del lugar en el que aparecen ni de los materiales que las componen<sup>58</sup>.

## 2.1 Impresiones e ideas

En la teoría explicada por Hume, podemos encontrar que llama “percepciones” a todos los contenidos mentales (todo aquello a lo que Locke llamaba “ideas”). De estas percepciones, unas se clasifican en impresiones y otras en ideas; las primeras son todas nuestras sensaciones y pasiones, cuando ingresan por primera vez en la conciencia, las segundas, son las imágenes que nos formamos en la mente al pensar en algo. La diferencia entre unas y otras consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que aparecen en la conciencia: las impresiones son sentidas con más vivacidad que las ideas. La diferencia, para cada quien, dice Hume, consiste en percibir que una cosa es “sentir algo” y otra cosa es “pensar en ello”, vale la pena citar el texto, puesto que expresa la sencillez con que, él piensa, cada uno debe ver tal distinción:

“A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>57</sup> Como ya lo vimos en la cita que hice del *Ensayo*, por el término “experiencia”, Locke no entiende otra cosa que “observaciones acerca de los objetos sensibles externos” y observaciones de las “operaciones internas de nuestra mente”.

<sup>58</sup> *Vid. Infra.* n. 197.

tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar”<sup>59</sup>.

## 2.2 Percepciones simples y complejas

Las percepciones se clasifican entonces en impresiones e ideas. A continuación, Hume hace una nueva distinción: todas nuestras percepciones (impresiones e ideas) pueden distinguirse en *simples* y *complejas*<sup>60</sup>:

“Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. 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”<sup>61</sup>.

Hechas estas distinciones, Hume busca algunas relaciones entre las percepciones y observa que todas ellas siempre son dobles en la conciencia, es decir, una percepción aparece a la vez como impresión y como idea; esta situación lo anima a afirmar que las impresiones y las ideas siempre se corresponden y se asemejan en todo, de modo que unas son representaciones exactas de las otras. Al mismo tiempo, se da cuenta que esta proposición no parece ser válida en el caso de ideas complejas, por ejemplo, la idea compleja de una ciudad de oro o la idea

---

<sup>59</sup> TNT, p. 87.

<sup>60</sup> Su explicación de lo que es una percepción simple y una compleja, es ambigua, pero con ello parece querer decir, por lo menos, que al descomponer una percepción compuesta, un elemento simple puede ser concebido sin necesidad de concebir los otros, y así, asumiendo que todos poseemos las mismas capacidades y que la capacidad de la mente es finita, es decir, que la mente alcanza un *minimum* y que puede dar lugar a una idea de la cual ya no podemos concebir más divisiones, no hay porqué pensar que no podríamos todos dividir una misma percepción compuesta en el mismo número de partes, sin que haya un gran rango de error entre la división hecha por una persona y otra; lo cual, no necesariamente resultaría más exacto de lo ya dicho por Hume.

<sup>61</sup> TNH, p. 88.

de un Pegaso, solemos tenerlas en la mente sin que tengamos una impresión correspondiente, o sucede al contrario, que hemos tenido la impresión de una tienda de regalos con todos sus cachivaches, pero no tenemos la idea que se le asemeja en todos los detalles. Para explicar este fenómeno, Hume hace uso de la distinción entre percepciones simples y complejas. Si las percepciones complejas son aquellas que "pueden dividirse en partes", y las simples son las que "no admiten distinción ni separación", Hume encuentra que en este último caso "toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde"<sup>62</sup>. Así, puesto que toda idea simple tiene una impresión simple a la que se asemeja en todo y viceversa, y ya que todas las percepciones simples se forman a partir de percepciones simples, entonces, dice Hume, "podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes"<sup>63</sup>, es decir, que para toda idea hay una impresión a la que se asemeja.

### 2.3 Origen de las ideas

Hasta el momento, Hume cree haber hallado una *conjunción constante* de una impresión simple y una idea simple correspondiente. De esta conjunción constante, concluye que uno de los conjuntos debe ser copia del otro, y no sólo eso, uno es la causa del otro; sólo le faltaba saber cuál de ellos es causa y cual efecto. A Hume no le cuesta trabajo afirmar que las impresiones son causa de las ideas, pues, en primer lugar, hay una prioridad temporal de las impresiones a las ideas; vemos que las impresiones simples siempre aparecen en la mente antes que sus ideas correspondientes, y nunca hemos visto que aparezcan en un orden contrario; él presenta el siguiente ejemplo:

“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. Nuestras ideas no producen

---

<sup>62</sup> TNH, pp. 89-90.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 90.



en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello”<sup>64</sup>.

En segundo lugar, y para reforzar este hecho, sucede que, ya sea porque nuestros órganos sensitivos estén estropeados o porque un objeto, que produce una impresión determinada, no ha sido aplicado al órgano correspondiente, resulta que no sólo estamos privados de sus impresiones, también de las ideas correspondientes; por ejemplo, el caso de los ciegos que, al tener estropeados los órganos visuales, no pueden tener la impresión del color rojo, o de algún otro color, resulta que tampoco pueden tener la idea correspondiente; lo mismo sucede si alguien, que tuviera los órganos del gusto en perfecto estado, no hubiera probado nunca la sandía, al no sentir el sabor de la sandía, no puede tener la idea de ese sabor. Dichas aquellas premisas, establece como primer principio de la naturaleza humana que: “*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*”<sup>65, 66</sup>.

Las adiciones que Hume añade a la teoría de Locke parecen ser muy simples: los objetos que tiene la mente cuando se encuentra pensando, son percepciones, de éstas, unas son impresiones y otras ideas. Dos conclusiones de esta teoría son muy importantes: una es que las impresiones preceden necesariamente a las ideas y son causa de éstas, y otra es que las ideas son copias exactas de las impresiones<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>65</sup> *Ídem.*

<sup>66</sup> Hume presenta una excepción a este principio; él dice que si aceptamos que las ideas que nos formamos de colores distintos son independientes y simples, entonces, tendrá que ser el mismo caso para los diferentes tonos de un mismo color; así, suponiendo que a una persona, que haya visto todos los matices de azul, menos uno de ellos, se le presenta a su vista una lista de todos los matices del color azul, con excepción de aquel que nunca ha visto, que va desde el más oscuro al más claro, Hume se pregunta ¿Es posible que ese hombre supla con su imaginación aquel matiz de azul, dándose a sí mismo la idea de ese matiz en particular aunque no le haya llegado por los sentidos? Él admite que es posible que cuando note el hueco donde falta ese matiz, que nunca ha visto, y al ver que hay una distancia mayor en ese lugar entre los matices que en cualquier otro lugar, esa persona suplirá con la imaginación la idea de ese matiz faltante a pesar de que nunca haya tenido la impresión correspondiente de aquel. Sin embargo, Hume piensa que por ser un caso muy especial, no hay necesidad de alterar su principio de la naturaleza humana.

<sup>67</sup> Hume cree que su teoría pone fin a la disputa de si el conocimiento se origina en ideas innatas o en la experiencia, también cree que Locke no pudo resolver el problema porque carecía de una terminología correcta. Locke llamaba ideas a todas las percepciones, y si lo innato es lo original, es decir, lo no copiado, dice Hume que, puesto que “todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes y, [también es cierto] que nunca podemos pensar en cosa alguna que no hayamos visto fuera de nosotros, o sentido en nuestras mentes”, entonces, se sigue que todas nuestras impresiones

Hume observa que las ideas, a su vez, pueden ser causa de nuevas impresiones; a partir de esto, establece una nueva clasificación: hay impresiones de “sensación” y también de “reflexión”. Las de sensación son todas aquellas que ingresan a la conciencia por los órganos sensoriales, como el sabor, el olor, el ruido, el dolor, etc.; las de reflexión son todas aquellas que aparecen como reflejo de las ideas que tenemos de las impresiones de sensación, por ejemplo, cuando tenemos la impresión de calor o frío, obtenemos la idea de tal sensación, cuando tenemos en la mente esta idea de calor o frío, tenemos nuevas impresiones de gusto o disgusto, estas últimas son las impresiones de reflexión pues se derivan de las ideas. Es interesante e importante observar qué dice Hume realmente:

“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 deriva. 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. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas”<sup>68</sup>.

Es interesante la imagen que nos ha presentado hasta ahora de la mente humana: un flujo constante de sucesión y generación de impresiones e ideas. Es importante, porque proporciona elementos para comprender su planteamiento del “problema de la identidad personal” y “el problema de unidad personal”, y nos ayudará a prever, el porqué, más adelante, afirmará que la mente humana se compone de “un montón de percepciones”<sup>69</sup> y nada más. Hasta ahora, Hume ha dado cuenta del origen de las ideas y de las impresiones de reflexión; las impresiones de sensación, por otra parte, anuncia que “surgen en el alma por causas desconocidas”<sup>70</sup>, ¿Cómo y por qué es que tenemos impresiones de sensación? Hume

---

son innatas y nuestras ideas no lo son (*Vid. Hume, David, Compendio... op. cit.,* párrafo 6). De este modo, para probar que las ideas de extensión y de color no son innatas, Locke mostraba que eran transmitidas por los sentidos, y para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas, mostraba que tenemos en nosotros mismos experiencia pasada de esas emociones. Pero, afirma Hume, estos argumentos “no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se deriva y a las que representan”(TNH, p. 94). Hume pensaba que a Locke le faltó identificar a las percepciones más vividas con impresiones y a las percepciones menos vividas con ideas, para así probar que todas nuestras ideas se originan en la experiencia.

<sup>68</sup> TNH, p. 95.

<sup>69</sup> *Vid. Infra*, n. 195.

<sup>70</sup> TNH, p. 95.

afirma que investigar su origen es trabajo de anatomistas o filósofos de la naturaleza. De cualquier modo, si son causadas por objetos externos realmente existentes o por la gracia de Dios, no importa, porque necesariamente tienen que aparecer mediante nuestros órganos sensoriales, Hume no trata de encontrar causas más allá del hecho de que las tenemos y que ingresan de aquel modo; tampoco le cabe duda de que la mente trabaja únicamente con percepciones, pues piensa que todos estos son hechos observables y nada más se puede decir sin inventar hipótesis.

El pensamiento, es decir, las percepciones en la conciencia, se deriva en última instancia de impresiones de sensación, las cuales originan sus ideas correspondientes; estas últimas, Hume dice que pueden aparecer en la conciencia de dos maneras: “o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea”<sup>71</sup>. El primer modo de aparición, dice Hume, corresponde a las ideas de la memoria, el segundo, a las de la imaginación; sin embargo, aunque podemos distinguir un tipo de idea de otra por sus grados de fuerza y vivacidad, también podemos distinguirlas porque “la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación”<sup>72</sup>.

El primer tipo de distinción, será explicado más adelante<sup>73</sup>, por el momento concentrémonos en el segundo criterio; con base en éste, Hume establece un nuevo principio de la naturaleza humana: “*la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*”<sup>74</sup>. Es importante que cite sus palabras al referirse a la libertad de esta facultad:

“no resultará extraña esta libertad de la fantasía si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables. (...), es innecesario señalar que esto es consecuencia evidente de la división de

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>72</sup> *idem.*

<sup>73</sup> *Vid. Infra*, pp. 49 y sigs.

<sup>74</sup> TNH, p. 97

las ideas en simples y complejas. Dondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas<sup>75</sup>.

En virtud de la libertad de la imaginación y de la distinción en percepciones simples y complejas, *“todo lo que es diferente es distinguible y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación”*; esto es muy importante, pues con ello quiere decir que las percepciones no tienen un principio unificador que las conecte necesaria e inseparablemente.

## **Resumen**

Podemos resumir lo dicho hasta ahora, mediante las siguientes afirmaciones: El primer principio de la naturaleza humana es que: “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”. El segundo principio de la naturaleza humana es que: “la imaginación tiene libertad para trastocar y alterar el orden de sus ideas”. La mente humana es un flujo constante de percepciones. Las percepciones se clasifican en ideas e impresiones. Las percepciones se clasifican en simples o complejas. Las impresiones son de sensación o de reflexión. Las impresiones de sensación originan ideas; las ideas originan impresiones de sensación; por lo tanto, todas las percepciones se derivan en última instancia de impresiones de sensación. Toda idea es una idea simple o una idea compuesta de ideas simples. Si no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables, entonces no hay dos ideas que sean absolutamente inseparables, y, por lo tanto, en la imaginación no hay conexiones inseparables entre percepciones. En virtud del segundo principio, y de la distinción en percepciones simples y complejas, todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación.

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 97-98.

## 2.4 Relaciones naturales

Si la imaginación puede separar y alterar el orden de las ideas, tendría que estar guiada en su operación por algunos principios, pues de no ser así, afirma Hume, las ideas sólo estaría unidas por el azar, lo cual no puede ser, pues constantemente vemos que ideas simples similares suelen unirse en ideas compuestas similares, entonces, debe haber alguna cualidad o principio asociativo en las ideas. Hume encuentra tres principios de asociación o, como también los llama, “relaciones naturales”, mediante los cuales una idea “atrae” naturalmente a otra: *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad*, los cuales, aunque no funcionan como un principio de unión necesario e inseparable entre las ideas, sí actúan como una especie de “atracción” entre ellas:

“Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres; SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA Y EFECTO”<sup>76</sup>.

Es cierto que la semejanza une dos o más ideas en la imaginación, por ejemplo, cuando vemos el busto en marfil de Sócrates, inmediatamente nuestra mente es llevada a la idea de Sócrates. Hume piensa que es igualmente obvio que la mente pasa fácilmente de un objeto a otro que, en la experiencia y por costumbre, hemos encontrado contiguo a aquel, por ejemplo, la idea de la Facultad de Filosofía, “atrae” a mi mente la idea de la Biblioteca Central. Por lo que refiere a la causalidad, no hay duda que, al considerar un objeto en la mente, pasemos fácilmente y hasta consideremos que está unido necesariamente a otro que pueda ser su causa o su efecto, por ejemplo, al pensar en una cebolla partida en dos sobre una tabla inmediatamente pensamos en el cuchillo que la corto. No está de más señalar que, dos objetos

---

<sup>76</sup> TNH, p. 98-99.

están unidos por alguna de estas cualidades no sólo cuando uno es inmediatamente semejante o contiguo a otro, o uno es causa inmediata de otro, también lo están cuando entre ellos media un tercer objeto que guarda alguna de estas relaciones con ambos.

Observamos que estos principios, actúan todo el tiempo, lo notemos o no, y afirma Hume, “suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que [las ideas simples] están unidas en nuestra memoria”<sup>77</sup>. Hasta el momento sólo estamos en posesión de un hecho psicológico en bruto (lo cual no es poca cosa), que funciona como “una especie de ATRACCIÓN”<sup>78</sup>, en virtud del cual, una idea “atrae” naturalmente a otra y que funciona como “una fuerza que prevalece”, su origen es desconocido y sólo podemos atribuirlo a una cualidad originaria de la naturaleza humana. Acerca de estas relaciones, afirma Hume:

“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-. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas”<sup>79</sup>.

Este párrafo también resulta muy interesante e importante. Es interesante en qué momento nos recuerda, por si lo habíamos olvidado, el propósito de este primer libro del *Tratado*: establecer los límites del entendimiento humano. Es importante reconocer que la mente está constituida de percepciones, y que si bien es posible observar algunas cualidades que guían de algún modo su operación, no es posible encontrar la fuente o las cualidades originarias que produjeron y que pueden explicar por qué estos “principios” son y operan del modo en que lo hacen. Lo que anota al final del párrafo, es lo que hará a lo largo del *Tratado*: explicar a partir de pocos principios, cómo y por qué pensamos de todas las maneras en que solemos hacerlo, preguntando “¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares?” “¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>78</sup> *Ídem.*

<sup>79</sup> *Ídem.*

de los cuerpos?” Y también “¿Qué es lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a nuestras percepciones sucesivas y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?”

## 2.5 Relaciones filosóficas

Estas tres cualidades producen una asociación entre ideas, y su efecto más importante son las ideas complejas, el objeto más común de nuestros razonamientos. Hume clasifica las ideas complejas en: *relaciones*, *modos* y *substancias*. Respecto a las relaciones, Hume distingue a *relaciones naturales* de las *relaciones filosóficas*:

“La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra (...), y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación*; como si distancia y relación fueran incompatibles”<sup>80</sup>.

Hume nos dice que únicamente los filósofos extienden la palabra “relación” para asuntos de *comparación* y no sólo para designar *cualidades*. La idea básica es que uno puede “traer” a la mente un par de ideas que uno quiera y “ver si tiene, o decidir si se coloca en, una determinada relación filosófica con otra idea”<sup>81</sup>, sin que necesariamente exista una relación natural entre ellas, es decir, sin que hayan sido “atraídas” naturalmente por su semejanza, su contigüidad o su causalidad. Es cierto, la idea de la Facultad de Filosofía “atrae” naturalmente a otra contigua como la idea de la Biblioteca Central y no “atrae” la idea de la Torre Eiffel, y en este sentido decimos que ambas ideas están relacionadas, y, también, que la misma idea

---

<sup>80</sup> TNH, p. 102.

<sup>81</sup> Beebee, Helen, *Hume on causation*, New York, Routledge, 2006, p. 17.

de la Facultad no puede tener menos relación con la idea de la Torre Eiffel pues no la “atrae” naturalmente. Pero, también es cierto que al ver la Facultad de Filosofía y Letras, puedo “traer” a la mente la idea de la Torre Eiffel, para calcular la distancia en millas desde la Facultad de Filosofía a la Torre Eiffel, de este modo ambas ideas están relacionadas sin que hayan sido “atraídas” a la mente por una “relación natural”.

Las relaciones filosóficas son siete: *Semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar* [i.e. contigüidad], *proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad*.

1.- Semejanza: Hume afirma que sin esta relación no puede existir ninguna otra relación filosófica, pues “no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza”<sup>82</sup>.

2.- La identidad: “Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal, que se tratará más adelante. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración”<sup>83</sup>.

3.- La relación de espacio y tiempo, incluye todos los casos en que comparamos arriba, abajo, contiguo, lejos, el primero, el último, antes, después, etc.

4.- Proporción en cantidad y número. Bajo esta relación incluimos todos los casos en que comparamos la igualdad o desigualdad entre proporciones de objetos.

5.- Grados de una cualidad. Por ejemplo, cuando comparamos el matiz del color o el peso que poseen dos objetos.

6.- Contrariedad. Podemos comparar las ideas cuando son contrarias, por ejemplo, la amistad y la enemistad decimos que son contrarios.

7.- Causalidad. Esta relación, no sólo “atrae” dos ideas por ser una relación natural. También enlaza dos objetos que no necesariamente uno es causa de la existencia de otro; por ejemplo,

---

<sup>82</sup> TNH, p. 103.

<sup>83</sup> *Ídem*.



cuando en un experimento sumerjo un objeto de madera redondo y un trozo de hielo redondo, para averiguar la causa del hundimiento de los cuerpos<sup>84</sup>.

## 2.6 Cuestiones de ideas y cuestiones de hecho

Hume, en la tercera parte del primer libro del *Tratado*, clasifica las relaciones filosóficas en dos grupos: por un lado, “las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y [por otro] las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas”<sup>85</sup>. Aunque en la *Investigación sobre el conocimiento humano* Hume ya no menciona las siete relaciones filosóficas, sí mantiene una distinción similar: cuestiones de ideas y cuestiones de hecho. A la primera clase, afirma, “pertenecen las ciencias de la Geometría, Algebra, y Aritmética y, en resumen, toda cuestión que es intuitiva o demostrativamente cierta”<sup>86</sup>. A la otra clase, pertenecen las cuestiones que no son demostrativamente ciertas, y lo que las caracteriza al producto de estas cuestiones es que su contrario es “en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad”<sup>87</sup>.

De este modo, Hume afirma que las cuestiones de ideas (relaciones que sólo dependen de las ideas), corresponden a cuestiones que son intuitiva o demostrativamente ciertas, mientras que las cuestiones de hecho (relaciones que no dependen de las ideas comparadas), corresponden a cuestiones probables. Cuando comparamos el grado del tono del color azul marino con el tono del color azul cielo, intuitivamente, es decir, por “pura inspección”, podemos saber que el tono del azul marino es más fuerte que el tono del azul cielo y esta

---

<sup>84</sup> Encontramos que en la lista de relaciones filosóficas, aparecen otra vez la *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad*. Cuando Hume habla de relaciones filosóficas, y las distingue de las naturales, no está afirmando que la relación natural de causalidad, por ejemplo, es una relación diferente, entre diferentes tipos de ideas, de la relación filosófica de causalidad, aunque Hume no es muy preciso al diferenciarlas, me orillo a sostener que es una diferencia, como dice Beebee, “entre los tipos de operaciones de la mente asociados con la obtención de una relación” (Beebee, Helen, *op. cit.*, p. 17), pues en el primer caso, la mente parece actuar por “tendencia”, y en el segundo, actúa de forma deliberada.

<sup>85</sup> TNH, p. 171.

<sup>86</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Editorial Alianza, Madrid, 1999, p. 47

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 48.

relación se mantendrá igual siempre que las ideas comparadas sean las mismas; una cuestión matemática de tipo “ $4-1=3$ ” es una cuestión que es demostrativamente cierta y cualquier otra que se le oponga es inconcebible por la mente, por ejemplo, que “ $4-1=4$ ”, pues implica una contradicción. Por el contrario, saber que “el fuego calienta la comida”, no es una cuestión demostrativamente cierta, pues, si lo fuera, pensar que “el fuego congela la comida” implicaría una contradicción y no podría ser concebida por la mente.

De acuerdo con lo anterior, Hume clasifica a la *semejanza, contrariedad, grados de una cualidad y proporción en cantidad y número* en el primer grupo, que, al ser relaciones que dependen únicamente de las ideas comparadas, son “objetos de conocimiento y certeza”<sup>88</sup>. Las tres primeras, dice Hume, son intuitivamente ciertas, ya que pueden ser descubiertas a primera vista<sup>89</sup>, mientras que la relación de *proporción en cantidad y número*, es una cuestión de demostración<sup>90</sup>. Por otro lado, las *relaciones de tiempo y lugar, identidad y causalidad*, son relaciones que no se pueden descubrir por la sola consideración de las cualidades de los objetos comparados, pues éstas pueden cambiar aunque las ideas comparadas sigan siendo las mismas, por lo cual, afirma Hume, son fenómenos que sólo podemos descubrir por medio de la experiencia<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> TNH, p. 172.

<sup>89</sup> Vid. TNH, p. 172

<sup>90</sup> Hume afirma que si la diferencia entre las proporciones de cantidad y número de dos objetos comparados es muy grande, entonces, la relación que guardan se conoce intuitivamente, por ejemplo, al comparar la longitud de un lápiz con la de mi brazo, intuitivamente sé que mi brazo es mucho más largo. Por otro lado, en lo que respecta a proporciones exactas, como la igualdad, Hume sostiene que sólo podemos averiguarlas mediante métodos particulares, sobre todo cuando se trata de proporciones muy grandes; en estos casos sólo la geometría, el álgebra y la aritmética pueden servirnos para determinar la igualdad entre dos proporciones. Hume afirma que la geometría, aunque supera a la pura inspección, no alcanza una exactitud perfecta, pues carece de criterios exactos para determinar la igualdad entre dos proporciones, sobre todo cuando se trata de proporciones muy grandes o muy pequeñas; por ejemplo, cuando tenemos dos líneas, las medimos con una regla, y vemos que ambas miden 8 cm, pero, cuando después usamos un patrón de medida más pequeño, resulta que una mide 8.00000002 cm y la otra 8.00000001 cm, entonces nos damos cuenta que nuestro primer criterio no es perfectamente exacto. El álgebra y la aritmética son las únicas ciencias que, al tener criterios exactos para poder examinar la igualdad y proporción de números, conservan una exactitud y certeza perfectas en cualquier grado de complejidad; por ejemplo, para decidir si dos números son iguales, sólo pareamos una a una las unidades de cada número y si ambas corresponden, sin que sobre ninguna unidad, decimos que son iguales sin ninguna duda, no importa si se trata de números muy pequeños o muy grandes. (Vid. TNH, pp. 172-173).

<sup>91</sup> Vid. TNH, pp. 171-172

## Resumen

Podemos resumir lo dicho hasta ahora mediante las siguientes afirmaciones: las relaciones filosóficas son cuestiones de ideas unas, y cuestiones de hechos, otras. Las cuestiones de ideas son intuitiva o demostrativamente ciertas, mientras que las cuestiones de hecho, dependen de la experiencia y no son demostrables. Las cuestiones de ideas son objeto de conocimiento y certeza, mientras que las cuestiones de hecho, no proporcionan conocimiento y certeza, son objeto de la probabilidad.

### 2.7 Ideas universales y la idea de substancia

La primera parte del *Tratado* finaliza con la sección VII, en esta sección Hume se pregunta por la naturaleza de las ideas generales o universales. Cuando concebimos la idea abstracta de “hombre”, ¿tenemos en la mente al mismo tiempo todas las ideas de todos los hombres que hay en el mundo, o es que tenemos una idea de un hombre particular o no tenemos ninguna idea particular? Hume ya había establecido que la mente no se compone más que de percepciones, de las cuales, unas son ideas y otras impresiones, que si son ideas, son simples o complejas, y todas ellas se reducen en última instancia a impresiones simples, siendo así, entonces, la naturaleza de una idea abstracta, o la concepción de una idea abstracta como “hombre”, debe ser alguna de las mencionadas.

El problema sobre las ideas abstractas, entonces, consiste en que, al concebir una idea abstracta, o me estoy representando al mismo tiempo todas las cualidades y cantidades posibles, o no me estoy representando ninguna en absoluto:

“Es evidente que al formar la mayoría de nuestras ideas generales -si es que no todas-, abstraemos de todo grado particular de cantidad y cualidad; y también es claro que un objeto no deja de pertenecer a una especie determinada porque tenga lugar una pequeña alteración en su extensión, duración y otras propiedades. Puede pensarse pues que existe aquí un patente dilema, decisivo para dilucidar la naturaleza de las ideas abstractas, que tantos motivos de especulación han brindado a los filósofos. La idea abstracta de un hombre representa a hombres de todos los tamaños y cualidades, lo que lleva a la conclusión de que esa idea no

puede hacer tal cosa más que: o representando simultáneamente todos los tamaños y cualidades posibles, o no representando ninguno en absoluto”<sup>92</sup>.

Ante dicho dilema, se había respondido que la primera posibilidad es absurda, la razón es que la capacidad de la mente es finita, es decir, la mente no puede representarse al mismo instante un número infinito de posibles tamaños y cualidades; y se había dicho que, por lo tanto, cuando concebimos una idea abstracta, nuestra mente tiene una idea que no representa un grado particular de cualidad o cantidad.

Hume afirma que la inferencia anterior es errónea y que “nos formamos la idea de individuos siempre que empleamos un término general; que raramente, o nunca, podemos agotar el número de esos individuos, y que los que quedan están representados solamente por medio del hábito por el que los rememoramos cuando la ocasión lo requiere”<sup>93</sup>. Esta repuesta requiere la prueba de dos proposiciones:

A) “es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado”<sup>94</sup>

B) “aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos con todo formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad, de una manera que, aun siendo imperfecta, pueda servir a efectos de toda reflexión y conversación”<sup>95</sup>.

La proposición (A) queda demostrada por tres argumentos:

En primer lugar. Tomando en cuenta que todo lo que es diferente es distinguible y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación, y que, es válido también a la inversa, entonces, todo lo que es separable por la imaginación, es distinguible, y todo lo que es distinguible es diferente<sup>96</sup>, pues de no ser así, “¿Cómo sería posible, en efecto, que podamos

---

<sup>92</sup> TNH, p. 107.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>95</sup> *Ídem.*

<sup>96</sup> Podemos notar que este principio es coherente con la distinción entre percepciones simples y complejas y con la ya establecida libertad de la imaginación para alterar sus ideas.

separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente?”<sup>97</sup>. Dice Hume que por lo tanto:

“para saber si la abstracción implica separación necesitamos tan sólo considerarlo desde este respecto, examinando si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son, en cuanto tales, distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de esas ideas”<sup>98</sup>.

O en otras palabras, necesitamos saber si la abstracción o separación de todo grado de cantidad y cualidad, que en el uso hacemos, representa, en la concepción de la idea abstracta, una separación entre el grado preciso de *cantidad* y *cualidad* y la *cantidad* y *cualidad* misma. Hume responde que, así como “la longitud precisa de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma (...) tampoco el grado preciso de una cualidad lo es de esa cualidad”<sup>99</sup>.

De modo que, así como la longitud de una línea y la línea misma, no son diferentes ni distinguibles y, por lo tanto, no separables en su aprehensión, la concepción o aparición en la mente de la idea general de “línea”, a pesar de todas las abstracciones que le hagamos, necesariamente posee un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de todos los posibles grados que represente en el uso, por ejemplo, cuando conversamos con alguien sobre las cualidades generales de una línea.

El segundo argumento es que, puesto que todas las ideas se derivan, en última instancia, de impresiones simples y toda idea representa exactamente a su impresión correspondiente en todos los aspectos, excepto en grado de vivacidad, y ya que es imposible recibir una impresión que no tenga un grado preciso de cantidad y cualidad, entonces, es imposible que tengamos una idea que no tenga un grado preciso de cantidad y cualidad:

“como las ideas se derivan de las impresiones y no son sino copias y representaciones de ellas, lo que sea verdad de las unas debe reconocerse como verdadero con respecto a las otras. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo en su vigor y vivacidad. Luego no puede verse afectada por ninguna variación en este respecto. Una idea es una impresión debilitada; y como

---

<sup>97</sup> TNH, p. 108

<sup>98</sup> *Ídem*.

<sup>99</sup> *Ídem*.

una impresión fuerte necesariamente una cantidad y cualidad determinada, lo mismo deberá ocurrir con su copia y representante”<sup>100</sup>

En el tercer argumento, Hume afirma que toda cosa en la naturaleza es individual, es decir, debe estar determinada en sus proporciones, y pensar lo contrario sería absurdo, y lo que es absurdo de hecho y en la realidad, debe serlo de la idea, por lo tanto, es absurdo pensar que podemos concebir una idea que no sea individual. El argumento es el siguiente:

“nada de lo cual podamos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible<sup>101</sup>. Ahora bien, formar la idea de un objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto<sup>102</sup> es una denominación extrínseca, de que no hay nota ni señal en la idea misma. Y como es imposible formar una idea de un objeto que posea cantidad y cualidad y no tenga en cambio un grado preciso de ambas, se sigue que es igualmente imposible formar una idea que no se halle limitada y confinada en estos dos respectos (...). La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal”<sup>103</sup>.

Hume concluye que, por lo tanto, la respuesta que se había dado a dicho dilema, es errónea porque simplemente es inconcebible: a la mente no le es posible concebir una idea que tenga cantidad y cualidad y que al mismo tiempo esté desprovista de un grado preciso de ellas; de este modo queda demostrada la proposición (A).

---

<sup>100</sup> TNH, p. 109.

<sup>101</sup> Esta afirmación es una formulación del siguiente principio (Hume lo hace explícito en la segunda parte del primer libro del *Tratado*): “todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible” (TNH, pp. 124-125), en la misma sección pone un ejemplo: dice que podemos formarnos la idea de una montaña de oro y concluir que puede existir realmente, y al no poder formarnos la idea de una montaña sin valle, consideramos que esto es algo imposible. Este principio al que Hume apela, puedo notar que es compatible con posteriores postulados en su teoría, entre ellos, el que dice que la existencia no es un predicado que se pueda distinguir de la idea de un objeto (*Vid.* TNH, I, II, VI). Hume sostiene que las cuestiones de ideas, por un lado, son intuitiva o demostrativamente ciertas, y las cuestiones de hecho, por otro, son probables; así, dice Hume, lo que caracteriza al producto de una cuestión demostrativa, es que su opuesto es inconcebible por la mente, por otro lado, lo opuesto al producto de una cuestión probable es igual de concebible por la mente. De este modo, si todo lo que no implica una contradicción puede ser concebido por la mente, y si concebir un objeto y concebirlo como existente no añade ninguna idea a la simple concepción, entonces, todo lo que no implique una contradicción “incluye la idea de existencia posible”.

<sup>102</sup> Esta afirmación es consecuente con su postura de que a la mente le es imposible concebir otra clase de existencias que no sean percepciones. *Vid. Infra.* n. 135.

<sup>103</sup> TNH, pp. 109-110.

Ahora sólo queda probar (B), para esto, Hume se apoya en la respuesta de Berkeley, a la cual se refiere de la siguiente manera:

“Con relación a las ideas abstractas o *generales* se ha suscitado un problema muy importante: *si son generales o particulares en la concepción que la mente se hace de ellas*. Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto<sup>104</sup>, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas”<sup>105</sup>.

Hume pregunta primero ¿cómo surge ese término general?, y responde que se da en la experiencia del siguiente modo: cuando encontramos una semejanza entre algunos objetos, solemos aplicar a todos ellos el mismo nombre, por ejemplo, cuando encontramos varios animales de cuatro patas, con rallas blancas y negras, les llamamos cebras a todos ellos, y esto lo hacemos con independencia de los grados de cantidad y cualidad particulares, es decir, con independencia de que algunos de esos animales tengan más rallas que otros, o que puedan ser más altos que otros; así, adquirimos una costumbre a llamarlos siempre de esa manera a todos esos animales cuadrúpedos con rallas blancas y negras.

Después de adquirir esa costumbre, cuando volvemos a escuchar el nombre o término general, la mente revive dos cosas: por un lado, uno solo de todos los objetos a los que solemos aplicar ese nombre, con una determinación precisa en su cantidad y cualidad, y, por otro, la costumbre que ya hemos adquirido de asociar ese nombre a diferentes objetos particulares. En el uso que hacemos de los términos generales, por ejemplo, en una conversación, cuando alguien me pregunta ¿qué comen las cebras?, la mente, puesto que no puede concebir al mismo tiempo todos y cada uno de los diferentes objetos a los que ha sido aplicado aquel nombre, se limita a revivir una idea particular y la costumbre relacionada a dicho nombre:

“La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear. Pero como en la mayor parte de los casos es imposible producir todas las ideas a que pueda aplicarse el

---

<sup>104</sup> La obra de Berkeley a la que Hume hace referencia es *Principios del conocimiento humano* (Vid. Berkeley George, *Principios del conocimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 2004, §18 y sigs.)

<sup>105</sup> TNH, p. 106.

nombre, limitamos ese trabajo por medio de una consideración parcial; por lo demás, apenas si encontramos que a causa de tal limitación surja algún inconveniente”<sup>106</sup>.

En esta sección es la primera vez que Hume menciona a “la costumbre”, y también será la primera vez que describe su importancia en la formación de ideas complejas. Las siguientes palabras de Hume, hasta terminar la primera parte, deberían tener un efecto especial en quien lee esto por primera vez, ya que Hume tratará de mostrar la “efectividad” de la costumbre, una “efectividad” que no puede ser explicada sin ir más allá de lo que la experiencia nos muestra.

La efectividad de la costumbre consiste en que después de escuchar un término general, la mente produce inmediatamente una idea particular, la costumbre que acompaña a la audición de tal término, es capaz de sugerir al instante cualquier otra idea particular, a la que también aplicamos ese término general, siempre que la ocasión lo requiera. Por ejemplo, cuando alguien me pregunta ¿Qué comen los tigres? En mi mente aparece una idea particular de un tigre, tal vez el que vi en el zoológico, junto con la costumbre de nombrar así a todos los felinos carnívoros con rallas, entonces respondo que los tigres comen carne. Pero, si esa misma persona afirma que “todos los tigres son unos animales amarillos con rallas negras”, entonces la costumbre, asociada a ese término general, actuaría inmediatamente y traería a mi mente otras ideas particulares de tigres, trayendo la idea de un tigre blanco con rallas negras y haciendo ver la falsedad de aquella afirmación.

La costumbre, dice Hume, es tan perfecta que una misma idea puede ser unida a varios términos generales y ser usada en varias circunstancias sin errores, o casi siempre es así. Así, la idea de un tigre está relacionada a diferentes términos generales como “carnívoro” o “felino”, y, la misma idea de un tigre, puede ser usada sin error en cada circunstancia asociada a cada término general:

“Nada hay más admirable que la rapidez con que la imaginación sugiere sus ideas y las presenta en el instante mismo en que se habían hecho útiles o necesarias. La fantasía corre de un extremo a otro del universo al reunir las ideas que corresponden a cualquier asunto. Hasta podría pensarse que todo el mundo intelectual de las ideas está de golpe presente ante nosotros, y que no necesitamos sino recoger las que son más adecuadas para nuestros

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 111.



propósitos. Sin embargo, no es necesario que estén presentes sino justamente aquellas ideas que han sido actualizadas de esa manera por una especie de facultad mágica del alma, que, aun siendo siempre más perfecta en los más grandes genios –y a eso es precisamente a lo que llamamos genio –es con todo inexplicable para el entendimiento humano, por grandes que sean sus esfuerzos”<sup>107</sup>.

La respuesta de Hume, por lo tanto, consiste en afirmar que la idea particular que nos formamos en la mente se vuelve general en el uso cuando está unida a un término general, el cual, por costumbre, está asociado con otras ideas particulares, las cuales se vuelven fácilmente aprehensibles cuando la ocasión lo requiere.

Hume dará un tratamiento similar al examen de la idea de substancia. Si la mente no puede concebir una idea que este desprovista de un determinado grado de cantidad y cualidad y si es cierto que toda idea debe provenir de una impresión simple, o por lo menos, debe poder reducirse en última instancia a impresiones simples de la cual provenga, entonces, afirma Hume, si la idea de substancia tiene verdadero significado, se debe poder encontrar su origen en una impresión simple, y si no es así, se preguntará ¿qué otro origen podría tener?:

“Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto”<sup>108</sup>.

La sustancia no es otra cosa que una “colección” de cualidades particulares, pero la idea que se había tenido de substancia es tal que, “las cualidades particulares que forman una

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>108</sup> TNH, pp. 104-105.

sustancia son referidas por lo común a un *algo* desconocido en que se supone inhieren”<sup>109</sup>. Pero de ese *algo*, en que se supone inhieren todas las cualidades de un objeto, no tenemos una impresión correspondiente, así es que no tenemos la idea de ese *algo* desconocido, entonces ¿Qué es la sustancia?, Hume afirma que la idea de sustancia “no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección”<sup>110</sup>.

La definición de sustancia que proporciona Locke es similar a la que Hume pone en duda, pues recordamos que si bien Locke piensa que de la idea de sustancia no tenemos otra más que una colección de ideas que aparen juntas y que corresponden a cualidades de un objeto, piensa también que, al no imaginarnos de que manera esas cualidades puedan subsistir juntas, es decir, que puedan permanecer juntas a través de diferentes momentos y lugares, imaginamos que están unidas a un *substratum*, es decir, un sujeto, que suponemos tiene esas cualidades<sup>111</sup>, pero la naturaleza de ese sujeto, no puede ser la de esas cualidades, es decir, no tiene un grado preciso de cantidad y cualidad.

Así, Hume no sólo está diciendo que el origen de la idea de “sustancia” es oscuro, también está poniendo en duda la necesidad de apelar a un *substratum* para explicar el hecho de que estas ideas nos las representamos siempre juntas, y que, por lo tanto, pensemos que están siempre juntas a través de diferentes momentos y lugares. Pues, si la idea de sustancia se supone que es el sujeto que tiene las cualidades que observamos y no se deriva una impresión correspondiente ¿de dónde sacamos tal idea?, Hume completa su respuesta afirmando que, es una colección de ideas simples unidas en la imaginación y, suponemos, “están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad”<sup>112</sup>. De este modo, está postulando una afirmación muy importante para la solución del problema de identidad, no sólo la identidad personal, sino la de cualquier ser: la razón de que esas cualidades nos las representamos siempre juntas y de que, por lo tanto, nos representemos que constituye un solo objeto a través de diferentes momentos y lugares, es

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>110</sup> *Ídem.*

<sup>111</sup> *Vid. Supra*, n 26.

<sup>112</sup> TNH, p. 105.

porque tienen una conexión en la imaginación, la cual no tiene calidad de conexión necesaria e inseparable.

## CAPÍTULO III

### LA CREENCIA EN EL MUNDO EXTERNO

#### 3.1 Sobre la creencia

Hume considera que la pregunta “¿Qué es lo que nos induce a creernos en posesión de una existencia continua?”, está muy relacionada con otra pregunta: ¿qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos?, por esta razón, primero expondré los rasgos más importantes de esta última. Pero, antes de eso, habrá que explicar, por separado, la opinión de Hume respecto a qué es una creencia, lo cual hace en la tercera parte del primer libro del *Tratado*, en esa parte responde a la pregunta “¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares?”.

Las “cuestiones de hecho” incumben a tres relaciones filosóficas: *identidad, relación de tiempo y lugar y causalidad*<sup>113</sup>. De estas tres, Hume afirma que el razonamiento sólo lo usamos para descubrir relaciones de causalidad<sup>114</sup>. Dicha relación hace que, a partir de un objeto presente a la memoria o los sentidos, infiramos la existencia de un objeto o acción que no está presente; por ejemplo, cuando golpeo una bola de billar con mi taco y al verla dirigirse a otra, espero que la otra bola de billar, al ser golpeada, se vea impulsada hasta la buchaca de la mesa. Los razonamientos pues desembocan en proposiciones sobre la existencia de objetos y sus cualidades, es decir, cuestiones de hecho. Así mismo, encontramos que sólo consideramos como existentes a las ideas de la memoria e impresiones presentes, esta consideración de existencia, afirma Hume, puede tener dos orígenes: o es una idea, que proviene de una impresión diferente y que se añade a la idea del objeto concebido, o no se diferencia de la idea misma del objeto. Si aceptamos el principio de que “todo lo que es separable, es distinguible y por lo tanto diferente”<sup>115</sup>, y examinamos la idea de un objeto que consideramos existente, encontramos que la existencia no es una idea separable de la idea

---

<sup>113</sup> Vid. *Supra*, pp. 37-38.

<sup>114</sup> Vid. TNH, Libro I, parte III, sección I.

<sup>115</sup> Vid. *Supra*, p. 33.

del objeto mismo, por lo cual no es una idea distinguible, y, por lo tanto, afirma Hume, la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea misma del objeto concebido<sup>116</sup>.

Un examen similar se puede hacer de la creencia en la existencia de un objeto. Si la creencia fuera una idea diferente que se añade a la idea del objeto, entonces sería una idea separable, pues sería distinguible, pero si examinamos nuestra creencia en un objeto, encontramos que la creencia no es una idea separable del objeto mismo, por lo cual, no es una idea distinguible, y, por lo tanto, la creencia en un objeto no se diferencia en nada del objeto mismo. Así, considerar un objeto, considerar un objeto como existente y creer en su existencia, afirma Hume, “no añade nuevas ideas a las componentes de la idea del objeto”<sup>117</sup>.

Si, como afirma Hume, la creencia no es una idea distinta que se pueda añadir a la concepción de un objeto, entonces ¿en qué consiste la diferencia entre creer el producto de una cuestión de hechos y el de una de ideas? Hume responde que la diferencia debe encontrarse en el *modo* de concepción. Ya hemos visto que hay dos tipos de cuestiones: por un lado, las que son intuitiva o demostrativamente ciertas, y, por otro, las que son probables<sup>118</sup>. Hume afirma que una vez que asentimos (y suponiendo que hemos entendido) al producto de una cuestión que es intuitiva o demostrativamente cierta, no solamente lo concebimos de un *modo* particular, sino que nos vemos “necesariamente” determinados a concebirlo de ese *modo* particular, pues lo contrario de una demostración implicaría una contradicción y la mente está imposibilitada concebir contradicciones<sup>119</sup>. Por otro lado, la diferencia entre creer y no creer el producto de una cuestión probable, no radica, como en una demostrativa, en la simple concepción. Cuando alguien me dice “mañana el día será nublado” y yo no creo en lo que él dice, es cierto que los dos concebimos igual de bien ambos lados de la cuestión, también lo es que, puesto que sólo creo una lado de la cuestión, la creencia debe marcar una diferencia entre la concepción que él tiene de “mañana el día será nublado” y la concepción que yo tengo de la misma representación. Si la creencia “lo único que puede hacer es cambiar el *modo* que tenemos de concebirlas”<sup>120</sup>, entonces ¿en qué puede cambiar el *modo* de concebir un lado de la cuestión probable? Recordamos que las

---

<sup>116</sup> Vid. TNH, Libro I, parte II, sección VI.

<sup>117</sup> TNH, p. 202

<sup>118</sup> Vid. Supra, pp. 37-38.

<sup>119</sup> Vid. TNH, p. 203.

<sup>120</sup> TNH, p. 204

percepciones de la mente son de dos tipos: impresiones e ideas; las ideas son copias de las impresiones y difieren de éstas sólo por su fuerza y vivacidad de concepción; así, Hume sostiene que, si podemos concebir de un *modo* distinto una misma idea de un objeto, esto sólo puede hacerse al incrementar o disminuir la fuerza y vivacidad de concepción, pues si pudiéramos cambiar una idea en alguno de sus componentes, entonces ya no tendríamos la misma idea. De este modo, la única forma en que la creencia puede cambiar nuestro *modo* de concebir una representación es otorgándole más fuerza y vivacidad, es decir, la otra persona concibe que “mañana el día será nublado” de un modo más fuerte y vivaz de lo que yo lo concibo, por lo tanto, dice Hume, “una opinión o creencia puede definirse con mayor exactitud como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESIÓN PRESENTE”<sup>121</sup> <sup>122</sup>.

### 3.2 Origen de la creencia

Recordamos que hay dos facultades que forman nuestras ideas: memoria e imaginación; anteriormente Hume había dicho que la diferencia entre una facultad y otra es que las ideas de la imaginación no conservan necesariamente el mismo orden que las impresiones originales, mientras que las ideas de la memoria sí lo hacen<sup>123</sup>. En este momento de su exposición, Hume considera que el criterio anterior no es suficiente para diferenciar las ideas de ambas facultades, pues la imaginación, sin ningún problema, podría presentar sus ideas con el mismo orden que las ideas de la memoria, volviéndose indistinguibles en este aspecto. Sin embargo, podemos observar que la creencia es algo que acompaña sólo a las ideas de la

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 204- 206

<sup>122</sup> Hume concluye que es una idea vivaz relacionada con una impresión presente en base a que, en primer lugar, cuando inferimos la existencia de un objeto a partir de la de otro, siempre debe estar un objeto presente a la memoria o sentidos, a fin de que éste sea la base del razonamiento; en segundo, previamente ya había probado que la razón no puede convencernos de que la existencia de un objeto implique la de otro, así, cuando inferimos la existencia de un objeto a partir de la impresión de otro, es decir, nos convencemos de su existencia a partir de la de otro, somos determinados por la costumbre o un principio de asociación; y tercero, puesto que la creencia es un determinado modo de concebir una idea y como una misma idea sólo puede ser objeto de modificación al aumentar su grado de fuerza y vivacidad, entonces, es una idea vivaz producida por su relación con una impresión presente a los sentidos o la memoria. (*Vid.* TNH, pp. 205-206).

<sup>123</sup> *Vid. Supra*, n. 72.

memoria o a las impresiones presentes y nunca a las de la imaginación. Por lo cual, afirma Hume, la creencia no es otra cosa que un *sentimiento* que acompaña siempre a las ideas de la memoria, y, por lo tanto, lo que diferencia a una facultad de otra es que las ideas de la memoria se sienten con más fuerza y vivacidad que las ideas de la imaginación:

“por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el modo de ser concebida. (...). Una idea a que se [presta] asentimiento se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores. (...). La imaginación posee el dominio de todas sus ideas, y puede juntarlas, mezclarlas y variarlas de todas las formas posibles. Puede concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo. En cierto modo, puede situarlos ante nuestros ojos en sus verdaderos colores, tal como esos objetos deben haber existido. Pero como es imposible que esa facultad pueda por sí sola llegar en ningún caso al grado de creencia en algo, es evidente que esta creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y sentidas por la mente. (...) esta creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones”<sup>124</sup>.

La creencia, por lo tanto, es un *sentimiento* y, piensa Hume, queda confirmado por las siguientes observaciones: Todos podemos observar que la seguridad que tenemos en nuestros juicios de la vida diaria nunca es completa, es decir, siempre contemplamos que en el pasado hemos emitimos juicios similares y no siempre hemos acertado. Lo mismo sucede con los juicios que suponemos refieren a cuestiones de ideas; cuando tenemos que realizar una operación aritmética muy larga, nunca otorgamos una confianza completa a los resultados de la persona que calcula, pues hemos visto que al realizar operaciones similares, algunas veces la gran mayoría nos hemos equivocado. Tomando en cuenta esta probabilidad del primer juicio que podamos realizar sobre cualquier asunto, tememos cometer los mismos errores en el futuro y no tenemos plena confianza de los resultados. Además de esta primera desconfianza, si reflexionamos más, podemos añadir que nuestras facultades, al realizar juicios, no son del todo infalibles; y al añadir esta nueva duda, disminuimos aún más la probabilidad de acertar, lo cual se traduciría en una nueva disminución de la confianza que tenemos en nuestro primer juicio. Del mismo modo, y con los mismos principios, afirma Hume, podemos añadir nuevas dudas *in infinitum*, que equivaldría a seguir disminuyendo la

---

<sup>124</sup> TNH, pp. 207-208.

confianza que teníamos en nuestro primer juicio. De este modo, si la creencia consistiera en un acto de la razón, y admitiendo que ningún objeto finito puede subsistir después de una disminución *in infinitum*, entonces, con cada nuevo grado de duda añadido al primer juicio, la creencia tendría que extinguirse completamente, es decir, acabaríamos en la suspensión del juicio<sup>125</sup>.

Si la creencia dependiera de la parte *cogitativa* de nuestra mente, afirma Hume, indefectiblemente tendríamos que suspender el juicio, no sólo respecto a cuestiones de hecho, también respecto a cuestiones de ideas. Pero es un hecho que, después de tantas dudas, no dejamos de tener un cierto grado de creencia en cualquier cuestión, y esta es la prueba de que la creencia nada tiene que ver con la parte *cogitativa* de la mente, y que no consiste en otra cosa más que en una manera de sentir, de modo que no está en nuestras manos dejar de creer, ya sea quitando la “idea de creencia” a nuestras proposiciones, o suspendiendo el juicio deliberadamente:

“La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón a su conexión acostumbrada con una impresión presente, más de lo que podamos prohibirnos a nosotros mismos el pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos hacia ellos nuestra vista a plena luz del sol. El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo *total* en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable”<sup>126</sup>.

La creencia es pues “una idea vivaz relacionada con una impresión presente”, pero, es pertinente preguntarnos aun así, ¿cómo es que llegamos a formarnos una creencia?, es decir, ¿de dónde saca su vivacidad de concepción? Para responder esto, Hume establece un nuevo principio de la naturaleza humana: “*siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad*”<sup>127</sup>.

Hume afirma que la fuerza y vivacidad de las operaciones de la mente dependen de la fuerza y vivacidad de su disposición al realizarlas, es decir, entre más fuerza y vivacidad

---

<sup>125</sup> Vid. TNH, p. 315.

<sup>126</sup> TNH, pp. 315-316.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.209



tenga el pensamiento y más fija la atención en un objeto, la operación de la mente tendrá más fuerza y vivacidad. A su vez, aquella disposición de la mente y su duración, dependerán de los objetos que atiende, por ejemplo, si la mente tiene su atención en un objeto y luego cambia a uno nuevo y completamente distinto, cambiará su disposición; y, por el contrario, cuando la mente fija su atención en el mismo objeto o pasa fácil e insensiblemente a través de una sucesión de objetos relacionados, la disposición de su acción no cambiará.

Por lo tanto, en virtud de la continuación o transición de la disposición de la mente al realizar una acción, se transmite un grado importante de fuerza y vivacidad desde la impresión presente a las ideas relacionadas:

“una vez que la mente ha sido avivada por una impresión presente, pasa a hacerse una idea más vivaz de los objetos relacionados, gracias a una transición natural de la disposición. Es tan fácil cambiar los objetos que la mente apenas si se da cuenta de ello, aplicándose en cambio a concebir la idea relacionada con toda la fuerza y vivacidad que adquirió de la impresión presente”<sup>128</sup>.

Podemos observar que los tres principios de asociación de ideas en la imaginación, junto con una impresión presente a los sentidos o la memoria, ayudan a que tenga lugar este efecto. Cuando se nos presenta el retrato de un amigo tenemos inclinación a representarnos la idea de nuestro amigo, y, en virtud de su semejanza, a revivir de un modo fuerte y vivaz las emociones que nos provoca. La contigüidad de las calles cercanas a nuestra casa, nos lleva a concebir de manera vivaz nuestra familia o nuestras cosas en ella. Y, sin duda, la causalidad produce el mismo efecto, podemos observar que todo aquel que tenga un pedazo de metal al rojo vivo frente a él no lo tomará con la mano, pues concibe de manera vivaz la idea de quemarse si llega a tocarlo.

## **Resumen**

Así pues, podemos resumir lo dicho respecto a la creencia con las siguientes afirmaciones: La creencia es una idea vivaz relacionada con una percepción presente a los sentidos o la memoria. La creencia recibe su fuerza y vivacidad de una percepción presente a los sentidos o la memoria, en virtud de la fácil transición de la mente a pasar de una percepción a otra. Y,

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 210.

finalmente: “la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa”<sup>129</sup>.

### 3.3 Una teoría a partir de percepciones

Anteriormente, afirmé que Descartes y Locke pensaban que la mente sólo tiene contacto inmediato con ideas, por lo cual, sus teorías del conocimiento debían explicar cómo conocemos el mundo a partir de ideas<sup>130</sup>. Quisiera señalar un principio del que no sólo han partido Descartes y Locke, también Hume, y que Russell expresa con gran claridad en *los problemas de la filosofía*:

“A pesar de que dudemos sobre la existencia física de la mesa, no dudamos de la existencia de la información sensorial que nos hizo pensar que había una mesa; no dudamos que, cuando miramos, un cierto color y forma aparecieron ante nosotros, y que mientras presionamos, experimentamos cierta sensación de dureza. Todo esto, que es psicológico, no es cuestionado. De hecho, de lo que sea que se pueda dudar, al menos algunas de nuestras experiencias inmediatas parecen ser absolutamente ciertas.”<sup>131</sup>

Locke consideraba que las ideas que tenemos son causadas por un objeto físico distinto de las ideas, al cual éstas representaban; de este modo, el sujeto “tiene acceso perceptual al representante pero no a lo representado”<sup>132</sup>. Hume parte de un principio similar para explicar el origen de nuestras creencias. Hace un momento vimos que, para Hume, considerar un objeto y considerarlo como existente no añade nada a la idea de objeto que tenemos; así pues, para determinar lo que significa la idea de *existencia externa*, afirma Hume, se debe partir del hecho de que para una persona “nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones”<sup>133</sup>, de las cuales unas son ideas y otras impresiones, por lo cual, es imposible que podamos formarnos en la mente algo con una naturaleza distinta a las percepciones; en la segunda parte del *Tratado*, al examinar la idea de existencia externa, afirma lo siguiente:

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>130</sup> *Vid. Supra*, n. 24.

<sup>131</sup> Russell, Bertrand, *Los problemas... op. cit.*

<sup>132</sup> *Vid. Supra*, n. 24.

<sup>133</sup> TNH, p. 169.

“Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo; nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes”<sup>134</sup>.

La teoría de Hume, por lo tanto, debe proveernos una explicación de cómo y por qué es que pensamos de todos los modos en que lo hacemos, a partir de meras percepciones.

### 3.4 Creencia en el mundo externo

Es algo común e importante para la vida diaria que pensemos que existen cuerpos exteriores a nosotros, esta creencia no es una cuestión de ideas, depende más bien de la experiencia<sup>135</sup>. Puesto que es incontrovertible el hecho de que mantenemos tal creencia, la investigación de Hume está encaminada a determinar cuáles son los principios de la naturaleza humana que explican cómo y por qué concebimos y creemos en la existencia de los cuerpos externos:

“La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*”<sup>136</sup>. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.”<sup>137</sup>

Hume sostiene que esta creencia está relacionada con dos problemas: la existencia continua y la existencia distinta de los cuerpos. Ambos problemas íntimamente relacionados, pues un objeto que continua existiendo aunque no esté presente a los sentidos, tiene que existir

---

<sup>134</sup> *Idém.*

<sup>135</sup> La creencia en el mundo externo, igual que la idea de causalidad, también lleva nuestras ideas más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos o la memoria (*Vid.* TNH, Libro I, parte III, sección I), pero, si llega a implicar un razonamiento, como veremos más adelante, es sólo por su relación con la idea de causalidad (*Vid. Infra*, n. 154).

<sup>136</sup> Hume dice que es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos realmente existentes y distintos de nuestras percepciones, pues, como ya se dijo, si en realidad existe algo externo a nosotros y distinto de nuestras percepciones, no lo podemos saber. Ya que, por un lado, “todo lo distinguible es separable y diferente” y, por otro, nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y no podemos ir más allá de ellas, resulta claro que no podemos distinguir y separar nuestras percepciones de objetos externos realmente existentes que no sean percepciones, por lo tanto, es inútil que nos preguntemos si hay un objeto que sea distinto de las percepciones.

<sup>137</sup> TNH, p. 321.

independiente de los sentidos; y al revés, si un objeto existe independientemente de los sentidos, tiene que continuar existiendo aunque no esté presente a los sentidos. El problema, afirma Hume, consiste en averiguar de dónde surgen ambas creencias, pues pueden surgir de los sentidos, de la razón o de la imaginación:

“Tenemos que examinar por separado dos problemas que normalmente se confunden entre sí: por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la mente y percepción. Bajo este último punto incluyo su situación y sus relaciones, su posición externa y la independencia de su existencia y actuación (...), y examinaremos si son los sentidos, la razón o la imaginación lo que origina la opinión favorable a una existencia continua y distinta”<sup>138</sup>.

Hume argumenta que los sentidos no pueden darnos la opinión de una existencia continua, pues cuando los objetos dejan de manifestarse a ellos es porque ya no están presentes a los sentidos, y la existencia continua implica que existan aun cuando no estén presentes a los sentidos, de modo que los sentidos tendrían que seguir percibiendo al objeto aun después de que ya no lo perciben, y esto último es una contradicción.

Los sentidos tampoco pueden proporcionarnos la creencia en una existencia distinta, porque si fuera así, dice Hume, tendrían que transmitir impresiones dobles: una representación y el objeto distinto que representa, o bien “deberán transmitir las impresiones –por una especie de falacia e ilusión– como si fueran esas mismas existencias”<sup>139</sup> distintas. La primera suposición es imposible, pues los sentidos no nos transmiten otra cosa que percepciones y nunca nos dan señal de un objeto más allá de ellas. Respecto a la segunda suposición, si fuera cierto que los sentidos nos transmiten las impresiones como existencias distintas de nosotros, entonces, tanto nosotros mismos como los objetos externos tendríamos que ser patentes a los sentidos, pues de no ser así no podríamos considerar esos objetos como distintos de nuestra persona. El inconveniente con esto, afirma Hume, es que tener una noción de nosotros mismos implica una solución al problema de la identidad personal, y este problema es uno de los más complicados de la filosofía, tan es así, que ni en la vida diaria tenemos una noción precisa de la idea de un *yo*, por lo cual es absurdo pensar que los sentidos puedan por sí mismos responder a dicho problema y, así, distinguir a los objetos externos de

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 321-322.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 323.

nosotros mismos<sup>140</sup>. Por otro lado, todas nuestras impresiones, ya sean de sensación o de reflexión, aparecen en la conciencia como lo que son: “percepciones”, y es imposible que podamos equivocarnos sobre su naturaleza, pues de ésta es de lo que somos más íntimamente conscientes, por lo tanto, la creencia en una existencia continua y distinta no surge de los sentidos. Vale la pena citar las palabras de Hume en lo que se refiere a este último aspecto:

“No cabe concebir que nuestros sentidos puedan engañarnos más en la situación y relaciones de nuestras impresiones que en la naturaleza de éstas. Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* [una percepción]<sup>141</sup>, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente; eso sería suponer que podemos estar equivocados aun en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes”<sup>142</sup>.

Respecto al papel de la razón en este asunto, Hume afirma que no, que la razón no es la fuente de la creencia en una existencia distinta y continua. A fin de despachar esta posibilidad, Hume hace una distinción de tres tipos de impresiones de sensación: “El primer tipo comprende las impresiones de figura, grosor, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero, las impresiones de dolor y placer surgidas de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo”<sup>143</sup>. Al observar esta clasificación, nos damos cuenta que todos, en un momento u otro, hemos atribuido una existencia continua y distinta a las impresiones del primer y segundo tipo; los filósofos, por otra parte, piensan que las del primer tipo tienen una existencia continua y distinta, mientras que las del segundo y tercer tipo, son percepciones discontinuas y dependientes de la mente<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Aquí Hume afirma que, para resolver el problema de la identidad personal, “tendremos que recurrir a la más profunda metafísica para darle respuesta satisfactoria” (TNH, p. 323), sin embargo, más adelante notaremos que su explicación de la idea de identidad personal parte del hecho de que sí tenemos una noción, aunque errónea, de la identidad personal.

<sup>141</sup> En el texto aparece “toda cosa que entra en la mente es en *realidad* igual que la percepción”. Como el traductor anota (Vid. TNH, p. 324, n. 122), y como yo lo confirmé, en el *Apéndice* de 1740, Hume señala que debe leerse: “es en realidad una percepción” (Vid. TNH, p. 888). Decidí colocar esta última frase en la oración citada, pues tiene un sentido diferente que es consecuente con lo que ha estado exponiendo Hume a lo largo del libro: no se ha cansado de señalar y hacer depender sus argumentos en el hecho de que las percepciones son lo único de lo que dispone la mente, por lo cual, todo lo que entra en la conciencia es una percepción. Por esta razón coloqué la segunda oración en la cita que hice.

<sup>142</sup> TNH, p. 324.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>144</sup> Vid. TNH, pp. 326-327.

Hume considera que para los sentidos “todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia”<sup>145</sup>, es decir, existen como entidades dependientes y discontinuas de la mente humana, y, como ya lo ha estado afirmando, así mismo es como aparecen en la mente y de ninguna otra naturaleza. Siendo así, tanto las impresiones de figura, grosor y movimiento, como las de color, sonido y olor, tienen la misma existencia que las de dolor y placer, es decir, una existencia discontinua y dependiente de la mente. Aceptando esto, podemos observar que, aunque todas nuestras impresiones tienen la misma naturaleza, y así aparecen en la conciencia, nos resulta igual de sencillo atribuir una existencia distinta y continua, tanto a las impresiones de color y sonido como a las de solidez y figura. Esto lo hace cualquiera, por ejemplo niños y campesinos, sin necesidad de estudiar todos los razonamientos y argumentos que hacen los filósofos, por lo tanto, concluye Hume, nuestra creencia en una existencia continua y distinta, no proviene de la razón:

“En el caso de los sonidos y colores, podemos observar también que nos es posible atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin necesidad de consultar en ningún momento a la RAZÓN, ni sopesar nuestras opiniones mediante principios filosóficos. De hecho, sea cual sea el tipo de argumentos convincentes que los filósofos se imaginen que pueden presentar para asentar la creencia en objetos independientes de la mente, es obvio que esos argumentos no serán conocidos sino por unos pocos, y que no se debe a estas personas el que los niños, los campesinos y la mayor parte de la humanidad se vean inducidos a atribuir objetividad a algunas impresiones, negándola a otras”<sup>146</sup>.

Y agrega que no es sólo que esos razonamientos son desconocidos para los niños y campesinos, estos tampoco están en condiciones de realizar algún tipo de razonamiento a favor de una existencia distinta y continua. Este es el argumento concluyente sobre el papel de la razón. De acuerdo con la definición de razonamiento, sólo la inferencia de causa-efecto es propiamente uno<sup>147</sup>. La gente, por lo común, cree que aquello que tiene una existencia distinta y continua es la misma cosa que sus percepciones y realmente no hace una distinción entre objetos y percepciones de esos objetos. Ahora bien, como bien expresó Stroud, un razonamiento, o la inferencia de una cosa a partir de otra, requiere que observemos una conjunción constante entre dos clases de objetos. Así pues, nunca podríamos inferir la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos a partir de nuestras percepciones,

---

<sup>145</sup> TNH, p. 327.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pp. 327-328.

<sup>147</sup> *Vid. Supra*, n. 114.

pues nunca podríamos observar una conjunción constante entre objetos y percepciones de los objetos; esto, por un lado, porque no distinguimos objetos y percepciones de los objetos<sup>148</sup>, y, por otro, aunque hiciéramos esa distinción, no tenemos acceso a otra cosa que no sea una percepción, pues en la mente no hay otra cosa más que percepciones. Así lo argumenta Hume en el *Tratado*:

“En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente. Pero como esta opinión es enteramente irrazonable, deberá proceder de una facultad distinta al entendimiento. (...). Y a esto podemos añadir que, en tanto consideremos nuestras percepciones y los objetos como la misma cosa, no podremos nunca inferir la existencia de éstos de la de aquellas, ni efectuar razonamiento alguno basado en la relación de causa y efecto. Y aun después de distinguir entre percepciones y objetos, nos será inmediatamente evidente nuestra incapacidad de razonar desde la existencia de las unas a la de los otros. Así que, en suma, nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos”<sup>149</sup>.

Hume argumentará que, por lo tanto, la creencia en una existencia distinta y continua se deriva de la imaginación; como lo veremos en los párrafos que siguen, él piensa que debe haber algunos rasgos en las impresiones que consideramos como distintas y continuas, que, unidos con algunos rasgos de la imaginación, causan en nosotros la creencia en dicha existencia. Estos rasgos se reducen a dos: *Constancia* y *coherencia*, que, unidos a la inclinación natural que tiene la imaginación de pasar casi insensiblemente a través de una serie de percepciones semejantes, producen la creencia en una existencia continua y distinta.

Las impresiones que consideramos continuas y externas, son aquellas que se presentan *constantemente*, después de una interrupción en su percepción, de la misma manera y sin presentar alteración. Por ejemplo, dice Hume, “mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma uniforme manera, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos”<sup>150</sup>. Sin embargo, a veces algunos objetos, después de una interrupción en su contemplación, aparecen con cambios en su posición o en sus cualidades, pero a pesar de estos cambios, suponemos que han continuado existiendo durante el tiempo que no estuvieron presentes, pues “siguen conservando una *coherencia*, y siguen

---

<sup>148</sup> Vid. Stroud, Barry, *op. cit.*, p. 148

<sup>149</sup> TNH, p. 328.

<sup>150</sup> TNH, p. 329.

dependiendo regularmente unos de otros”<sup>151</sup>. Por ejemplo, dice Hume, “cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me han acostumbrado ya a ver una alteración similar producida en un espacio de tiempo similar, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos”<sup>152</sup>.

Hume argumenta que la *coherencia* en los cambios de nuestras impresiones origina la creencia en una existencia continua mediante “una especie de razonamiento causal”<sup>153</sup>. Al observar una conjunción constante entre dos clases de percepciones, adquirimos un hábito; por ejemplo, cuando en las noches encendemos el foco de la habitación, hemos observado una conjunción constante entre el foco (cuando está encendido) y la habitación iluminada, y entonces nos acostumbramos a ver la habitación iluminada cuando vemos un foco (encendido) en la habitación. Una vez que hemos adquirido este hábito, cuando sólo una de las percepciones está presente a los sentidos, inferimos la existencia continua de su habitual acompañante para poder mantener la “dependencia y conexión de que teníamos experiencia”<sup>154</sup>; por ejemplo, cuando llegamos a nuestra habitación oscura, prendemos el interruptor que activa el foco y vemos que la habitación se ilumina, en este caso, no tenemos presente a los sentidos ambas percepciones y raramente, sino es que nunca, miramos en dirección al foco para ver si está ahí, así es que inferimos su existencia continua, pues de lo contrario nos sería casi inconcebible pensar que se haya iluminado la habitación, inmediatamente después de operar el interruptor. Este tipo de casos nos ocurren en todo momento, y es por esto que nos vemos “obligados” a creer en la existencia continua y distinta del mundo:

“Apenas existe un momento en mi vida en que no se me presente un caso similar a éste, y en que no tenga ocasión de suponer la existencia continua de los objetos, a fin de conectar sus apariencias pasadas con la presente, confiriéndolas esa unión que por experiencia he encontrado conveniente a su naturaleza y circunstancias particulares. Por esta razón, me veo obligado a considerar el mundo como algo real y duradero, y que conserva su existencia aun cuando no esté ya presente a mi percepción”<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>152</sup> *Ídem.*

<sup>153</sup> *Ídem.*

<sup>154</sup> *Ídem.*

<sup>155</sup> TNH, p. 332.



Hume piensa que la *coherencia* es un principio demasiado débil, así que su exposición se concentra en la *constancia*. Es importantes señalar que la explicación de Hume sobre la *constancia* de nuestras percepciones, dice él, se basa en el hablar común de la gente, “gente” que no mantiene una distinción entre objetos y percepciones de los objetos, además, afirma que “las únicas existencias de que estamos ciertos son las percepciones, que, al sernos inmediata y conscientemente manifiestas, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el fundamento primero de todas nuestras conclusiones”<sup>156</sup>.

Pero antes de entrar por entero en la exposición, quisiera determinar por separado un punto importante en la explicación de Hume: él establece como máxima de la naturaleza humana que: “allí donde existe una relación estrecha entre dos ideas, la mente se ve fuertemente inclinada a confundirlas y a usar la una en lugar de la otra en todos sus discursos y razonamientos”<sup>157</sup>.<sup>158</sup> Dicho principio, dice Hume, hace que no solamente confundamos dos ideas cuando hay una relación entre ellas, también hace que las confundamos cuando las acciones de la mente, por las cuales concebimos a una idea y a otra, guardan una relación. Vale la pena citar sus palabras:

“De todas las relaciones, la más eficaz a este respecto es la de semejanza; y lo es porque no sólo origina una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos lleva a concebir una idea mediante un acto u operación de la mente similar a aquel por el que concebimos la otra. (...); y podemos establecer, como regla general, que sean cuales sean las ideas que situemos en la mente con la misma disposición, o con una similar, están muy expuestas a ser confundidas. La mente pasa con facilidad de la una a la otra, y no percibe el cambio a menos que preste una rigurosa atención, cosa de la que, hablando en general, es totalmente incapaz”<sup>159</sup>.

En la cita anterior, establece que particularmente es la semejanza la que provoca dicha confusión, pues, por un lado, relaciona dos ideas en la mente, y, por otro, relaciona las

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>158</sup> Este fenómeno es un principio de la naturaleza humana, ¿cuáles son sus causas?, Hume piensa que es casi como si la mente fuera en busca de alguna idea que requiriese al momento, se lanza en una parte del cerebro en busca de esa idea, pero como en su búsqueda se conduce de un modo indirecto andando de aquí por allá, al tocar huellas contiguas a la idea que buscaba, presenta otras ideas relacionadas que no son necesariamente las que buscaba en un principio. No nos damos cuenta de esto y hacemos uso de la idea relacionada que se nos ha presentado, empleándola como si fuera la que en realidad buscábamos. (*Vid.* TNH, p. 159 y sigs.). Este principio, como veremos adelante, es la causa de que lleguemos a tomar una sucesión interrumpida de percepciones semejantes como si fuera un objeto invariable e ininterrumpido a través de una supuesta variación de tiempo.

<sup>159</sup> TNH, p. 339.

acciones mentales que realizamos al concebirlas; y si las acciones de la mente al formar dos ideas distintas son similares, entonces estamos propensos a confundir las ideas y a tomar una como si fuera la otra<sup>160</sup>.

Volviendo al problema de la creencia en una existencia continua. Dice Hume que podemos observar que aquellas impresiones que encontramos vuelven a nosotros, con partes similares y en un orden similar después de una ausencia, aunque sean discontinuas en su aparición, las consideramos como si fueran “individualmente la misma cosa”<sup>161</sup>, y por lo tanto, consideramos que tienen una existencia continua. Pero ¿Cómo es posible que esta constancia en nuestras percepciones nos lleva a pensar que tienen una existencia invariable e ininterrumpida, a pesar de que existan muy largos intervalos entre sus apariciones<sup>162</sup>? Hume afirma que les atribuimos esa identidad por una ficción que surge al confundir dos ideas: la idea de identidad y la de una serie de percepciones relacionadas, así, en base a esta confusión, ficticiamente tomamos por identidad lo que no es más que una serie de objetos relacionados.

Hume relaciona el principio de identidad, con el *principium individuationis* (principio de individuación), el cual, dice, está contenido en la afirmación “un objeto es igual a sí mismo”<sup>163</sup>; recordamos que la identidad es una cuestión de hecho y no de razón, así pues dice Hume que “si en la idea expresada por la palabra *objeto* no se distinguiera en absoluto de la expresada por *sí mismo*, en realidad no daríamos nada a entender, ni contendría la proposición un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación”<sup>164</sup>. Puesto que la palabra “objeto” se distingue de la expresada por “sí mismo”, Hume afirma que, por un lado, la idea de un solo objeto aislado, no nos proporciona la idea de identidad, nos proporciona la idea de unidad, y, por otro, la consideración de una multiplicidad de objetos tampoco nos proporciona la idea de identidad, pues, por muy semejantes que sean, la mente siempre asegura que un objeto no es igual al otro y los considera como existencias que son distintas e independientes.

---

<sup>160</sup> Vid. TNH, p. 161.

<sup>161</sup> Vid. TNH, p. 334.

<sup>162</sup> Vid. TNH, p. 338.

<sup>163</sup> TNH, p. 335.

<sup>164</sup> *Ídem*.

Así, puesto que tanto *número* como *unidad* son incompatibles con la identidad, entonces, ésta deberá surgir de un término medio; Hume sostiene que este término medio se puede concebir sólo si recurrimos al tiempo y la duración. Hume, previamente, ya había probado que el tiempo implica sucesión y que sólo por una ficción suponemos que un objeto aislado participa en una sucesión temporal<sup>165</sup>; así, al considerar dos momentos cualquiera de ese tiempo, pueden ser puestos desde dos perspectivas diferentes: si los examinamos en el mismo instante, con el objeto o por sí mismos (obteniendo la noción de número), y si consideramos la sucesión de los momentos, examinando un momento con el objeto y después un cambio de momento sin una "variación ni interrupción" del objeto (obteniendo la idea de unidad). Esta idea de sucesión temporal unida a un objeto invariable, es el término medio del cual surge la identidad; Hume concluye que la afirmación "un objeto es igual a sí mismo" quiere decir que el objeto que existe en un momento es igual al mismo objeto en un momento diferente, de este modo, dice Hume, "distinguímos entre la idea mentada por la palabra *objeto* y la mentada por la palabra *sí mismo*"<sup>166</sup>.

El principio de individuación, por lo tanto, consiste en "la *invariabilidad e imposibilidad de interrupción* de un objeto cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes períodos de

---

<sup>165</sup> Más adelante veremos que la creencia en el mundo externo surge de una *ficción*, pero en este momento podemos apreciar que el principio de identidad también surge así, esta ficción consiste en aplicar la idea de tiempo a un objeto inmutable. Previamente, Hume había establecido algunas cosas respecto a la idea del tiempo, entre ellas que la idea del tiempo implica sucesión. En el capítulo anterior, vimos que Hume establecía que a la mente le es imposible formarse una idea que no tenga un grado determinado de cantidad y número, por lo mismo, piensa que tampoco podría formarse una idea del tiempo sin una sucesión de percepciones, de modo que, "allí donde no tengamos percepciones sucesivas no tendremos noción del tiempo, aunque haya una sucesión real en los objetos. A partir de esto, Hume concluye que el tiempo no puede aparecer ante la mente ni aislado, ni acompañado por un objeto constantemente inmutable, sino que se presenta siempre mediante una sucesión perceptible de objetos mudables"(TNH, pp. 128-129). De este modo, el tiempo o la duración, es una sucesión de partes diferentes y no coexistentes, pues sólo así podemos percibir una duración más larga que otra; la idea del tiempo, por lo tanto, "debe pues derivarse de una sucesión de objetos mudables, por lo que el tiempo -en su primera aparición- no podrá estar nunca separado de tal sucesión" (TNH, p. 129). La idea de identidad, es decir, un objeto inmutable a través de una supuesta variación de tiempo, por lo tanto, es una ficción, dice Hume: "podemos observar que existe una continua sucesión de percepciones en nuestra mente, de modo que, al sernos siempre presente la idea de tiempo cuando examinamos un objeto en reposo a las cinco y vemos que es el mismo a las seis, nos inclinamos a aplicar al objeto esa idea del mismo modo que si cada momento estuviera distinguido por una posición diferente o por una alteración del objeto. Al ser comparadas con la sucesión de nuestras percepciones, la primera y la segunda manifestación del objeto parecen igual de alejadas, como si el objeto hubiera realmente cambiado" (TNH, p. 166).

<sup>166</sup> TNH, p. 337.

su existencia, sin romper su contemplación ni verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número”<sup>167</sup>.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, Hume sostiene que confundimos dos disposiciones de la mente, diferentes, pero semejantes: una es, cuando observamos un objeto que existe *invariable e ininterrumpidamente* a través de una supuesta variación de tiempo, otra, cuando contemplamos una serie de percepciones relacionadas por semejanza<sup>168</sup>. Ya hemos visto que la semejanza puede colocar a la mente en dos tipos de relaciones: una entre ideas y otra entre disposiciones de la mente, también hemos anotado que somos propensos a confundir dos ideas y a tomar una como si fuera la otra cuando los actos de la mente que conciben una y otra son similares. De modo que si la disposición de la mente al contemplar un objeto inmutable es similar a la otra disposición que tiene cuando contemplamos una serie de percepciones relacionadas por semejanza, entonces confundiremos sus ideas correspondientes y tomaremos una como si fuera la otra.

Cuando observamos un objeto, que pensamos es el mismo durante un intervalo de tiempo, suponemos, dice Hume, que la mente, a través de los diferentes momentos, contempla una sola idea invariable e ininterrumpida del mismo objeto; así, las facultades de la mente descansan y “el paso de un momento a otro apenas si es sentido, ni se distingue por una diferente percepción o idea que pudiera requerir una dirección diferente”<sup>169</sup> del pensamiento para ser concebida.

La naturaleza de una relación, dice Hume, “consiste en conectar nuestras ideas entre sí, facilitando, cuando una aparece, la transición a su idea correlativa. El paso entre ideas relacionadas, pues, es tan suave y fácil que produce poca alteración de la mente, y parece como si se estuviera siguiendo una misma dirección”<sup>170</sup>. Así, podemos observar que la *constancia* en muchas de nuestras impresiones coloca a la mente en una sucesión de percepciones relacionadas por semejanza, por ejemplo, la silla en la que estoy sentado, ya hace un rato que la miré, y ahora que volteo a verla de nuevo, vuelve a presentarse de la

---

<sup>167</sup> *Ídem*.

<sup>168</sup> Hume, a partir de aquí, llamará “identidad perfecta” a la *invariabilidad e imposibilidad de interrupción* de un objeto a lo largo de una supuesta variación de tiempo, y llamará “identidad imperfecta” a una serie de percepciones relacionadas por semejanza, que suponemos tienen una existencia invariable e ininterrumpida.

<sup>169</sup> TNH, p. 340.

<sup>170</sup> *Ídem*.

misma manera, y así es como recuerdo haberlo hecho hace unas semanas. De ese modo, Hume afirma que la facilidad y suavidad con que la imaginación pasa de una percepción a otra, cuando contemplo las percepciones semejantes de la silla, es similar a la facilidad y suavidad con que la imaginación pasa de un momento a otro cuando contempla un objeto invariable:

“Contemplo el mobiliario de mi habitación; cierro los ojos y luego los abro: encuentro que las nuevas percepciones son completamente semejantes a las que antes impresionaron mis sentidos. Esta semejanza es observada miles de veces, y de un modo natural conecta entre sí muchas ideas de esas percepciones discontinuas, por medio de la más fuerte relación, con lo que lleva a la mente a pasar fácilmente de una a otra. Una transición fácil, o paso de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas, viene a ser casi lo mismo que la disposición de la mente con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Por eso resulta muy natural tomar erróneamente la una por la otra”<sup>171</sup>.

Así, en virtud de la semejanza entre un acto de la mente y otro es como atribuimos ficticiamente una identidad a la serie de percepciones semejantes. Sin embargo, se presenta un problema: recordamos que “todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación”<sup>172</sup>, lo cual tiene la misma validez si lo decimos al revés. En virtud de esa máxima, observamos que las impresiones que componen la serie de percepciones relacionadas, son distinguibles, pues son separables, y por lo tanto, tenemos que decir que son diferentes. Si esto es cierto, surge el problema de que, si “el paso suave de la imaginación a través de las percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas una identidad perfecta”<sup>173</sup>, y “el modo discontinuo de su aparición nos lleva a considerarlas como seres muy parecidos, pero sin embargo distintos, y manifiestos a intervalos”<sup>174</sup>, cómo podemos hacer compatibles la noción de percepciones semejantes pero diferentes, con la de su identidad, pues decir que dos objetos son idénticos y diferentes, es una contradicción.

Esta contradicción “produce una inclinación a unir esas apariciones discontinuas mediante la ficción de una existencia continua”<sup>175</sup>. Encontrarnos con una contradicción, afirma Hume, produce “un desagrado” (provocado por una incomodidad en las operaciones naturales de la mente), y, por el contrario, todo lo que coincide con nuestras inclinaciones

---

<sup>171</sup> TNH, p. 341.

<sup>172</sup> *Vid. Supra*, p. 32.

<sup>173</sup> TNH, p. 342.

<sup>174</sup> *Ídem*.

<sup>175</sup> *Ídem*.

naturales, nos provoca “un vivo placer”. La contradicción anterior, se produce al considerar la aparición interrumpida de nuestras impresiones semejantes y la identidad que les atribuimos. Hume piensa que el único remedio a la incomodidad consiste en sacrificar un principio en favor de otro. Como el paso de la imaginación a través de nuestras impresiones semejantes, que nos inclina a considerarlas idénticas, es tan suave y fácil, nos resulta imposible rechazar su identidad, por lo cual, “tendremos entonces que volver al otro lado y suponer que nuestras percepciones ya no son discontinuas, sino que conservan una existencia continua e invariable, y que por esta razón son totalmente idénticas”<sup>176</sup>.

Pero no sólo concebimos una existencia continua de nuestras impresiones, también creemos en ella. Recordamos que la creencia fue definida como “una idea vivaz relacionada con una percepción presente a los sentidos o la memoria”<sup>177</sup>. Ya hemos afirmado que tenemos cierta inclinación a concebir una existencia continua a causa del paso suave de la imaginación a través de impresiones semejantes; cuando esta transición se origina en una percepción de la memoria, o de los sentidos, la mente retiene un grado considerable de vivacidad al concebir la existencia continua de nuestras percepciones semejantes. Así, concebir de manera vivaz la existencia continua de nuestras percepciones semejantes es lo mismo que creer en su existencia continua:

“Nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos de percepciones completamente semejantes entre sí y que vuelven a manifestarse tras diferentes intervalos temporales y luego de considerables interrupciones. Esta semejanza nos inclina a entender estas percepciones interrumpidas como la misma cosa, así como a conectarlas en una existencia continua, con el fin de justificar esa identidad y evitar la contradicción con que la aparición discontinua de estas percepciones parece necesariamente envolvernos. Aquí, tenemos, pues, una inclinación a figurarnos una existencia continua en todos los objetos sensibles; y como esta inclinación surge de algunas vivas impresiones de la memoria, confiere vivacidad a esa ficción o, en otras palabras, nos lleva a creer en la existencia continua del cuerpo”<sup>178</sup>.

Por último, la íntima conexión que hay entre una existencia continua y una existencia distinta es la causa de que creamos en esta última. Dice Hume: “Es la opinión de una existencia

---

<sup>176</sup> TNH, p. 343.

<sup>177</sup> *Vid, Supra*, n. 121.

<sup>178</sup> TNH, p. 346-347.

continua la que aparece en primer lugar, arrastrando consigo a la otra opinión sin mucho estudio ni reflexión –siempre que la mente siga su primera y más natural tendencia ”<sup>179</sup>.

## **Resumen**

La creencia en el mundo externo está relacionada con dos problemas: la existencia continua y la existencia distinta de los cuerpos. Creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos no surge de la razón ni de los sentidos, surge de la imaginación. Las impresiones que consideramos como distintas y continuas son las que se presentan con cierta constancia y coherencia, esto unido a una propensión natural a atribuir identidad a una serie de objetos relacionados es lo que origina la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Hume argumenta que la coherencia en los cambios de nuestras percepciones origina la creencia en una existencia continua mediante una especie de razonamiento causal. Pero la creencia en una existencia continua surge principalmente de la constancia de nuestras percepciones. Hume afirma que cuando las operaciones de la mente al concebir dos ideas distintas son similares, somos propensos a confundir ambas ideas y a tomar una como si fuera la otra. Tenemos, por un lado la idea de identidad: la idea de un objeto invariable a través de una supuesta variación de tiempo; por otro, la constancia de nuestras percepciones nos coloca en una sucesión discontinua de percepciones relacionadas por semejanza. El paso suave de la mente al pasar a través de los elementos de una serie de percepciones semejantes se siente casi igual que si contemplara un objeto idéntico. En virtud de dicha semejanza, atribuimos identidad a la sucesión de percepciones relacionadas. Sin embargo, las interrupciones entre las percepciones que componen dicha sucesión son a veces tan largas que hace que las consideremos como diferentes. Así, la diferencia de nuestras percepciones entra en contradicción con la identidad que les atribuimos. Remediamos la contradicción fingiendo que nuestras percepciones están unidas por una existencia real y continua que nos pasa desapercibida. Cuando la serie de sucesión se inicia en una percepción presente a los sentidos o la memoria, ésta última transmite parte de su fuerza y vivacidad a las percepciones

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 348.

relacionadas, con lo cual hace que la ficción en su existencia continua la concebamos con mayor fuerza y vivacidad y, por lo tanto, creamos en ella.



## CAPÍTULO IV

### IDEA DE IDENTIDAD PERSONAL

#### 4.1 Caracterización del problema de identidad personal.

Ahora que hemos visto el examen que hace Hume a nuestra creencia en el mundo externo, me será posible expresar más claramente la argumentación que sostiene el tema principal de mi tesis: explicar en qué sentido Hume crítica la “hipótesis” de un yo substancial y expone su postura frente al problema de la identidad personal.

Para determinar de forma precisa en qué consiste el problema de la identidad personal planteado por Locke, quiero hacer uso del planteamiento que Nussbaum hace al caracterizar el problema de la substancia en Aristóteles. De acuerdo con Martha Nussbaum, la cuestión de la substancia está relacionada con dos problemas estrechamente conectados: uno sobre el cambio y otro sobre la identidad. El primero tiene que ver con el hecho de que para hablar de cambio, o afirmar que un objeto ha cambiado, suponemos que hay *algo* que permanece invariable mientras sus propiedades cambian, por ejemplo, cuando afirmamos que un niño crece, madura, envejece y finalmente se muere. El problema consiste en determinar qué es aquello que es esencial a una cosa, respondiendo a la pregunta “¿qué es lo más continuo, lo más persistente, en qué podemos basar nuestro discurso acerca del tiempo, qué persiste mientras que las propiedades o accidentes cambian?”<sup>180</sup>

El problema de la identidad, depende de la respuesta que se le pueda dar a la pregunta “¿Qué es esto?”. El problema consiste en que, para identificar un objeto como “algo”, se debe determinar qué propiedades son esenciales a ese objeto, es decir, qué propiedades no podría dejar de tener sin dejar de ser el objeto que es. La pregunta por la identidad busca determinar

---

<sup>180</sup> Nussbaum, Martha, “Aristóteles”, en Magee, Bryan, *Los grandes filósofos*, p. 45

“las partes o elementos de una cosa que desempeñan un papel muy fundamental, que son lo que debe de ser esa cosa”<sup>181</sup>.

Estas dos preguntas son casi indistinguibles a causa de su estrecha relación, pues para dar respuesta a la primera pregunta, es decir, determinar qué es lo que subyace y permanece invariable al cambio, hay que señalar un objeto con una identidad definida. Por otra parte, la pregunta “¿Qué es?” ha de hacerse sobre algo que sea lo suficientemente persistente en la existencia y que no deje de existir mientras estamos determinando qué es. La confusión entre una y otra pregunta, puede llevar a alguien a afirmar que aquello más persistente en un objeto, lo que subyace al cambio, es también aquello que el objeto no puede dejar de tener sin dejar de ser el objeto que es<sup>182</sup>.

El *cogito*, en la filosofía de Descartes, podemos plantearlo en términos de las dos cuestiones, que, de acuerdo con Nussbaum, caracterizan al problema de la substancia. Recordamos que Descartes dijo que la afirmación “yo pienso, luego soy”<sup>183</sup> es incontrovertible. En seguida, Descartes se planteó la pregunta ¿qué es lo que soy yo?, pretendiendo hallar aquello que su yo no podía dejar de tener sin dejar de ser aquello que es, así, descubre que podía suponer que estaba desprovisto de cuerpo y en general de cualquier materia, pero no podía imaginarse sin pensamiento, concluye que, por lo tanto, su esencia es el pensamiento; así, responde que su *yo* no es otra cosa que una substancia cuya esencia es pensar, pues era más fácil imaginar que el alma deja de existir cuando deja de pensar, que concebirla sin pensamiento. Descartes da una respuesta similar al problema del cambio, pone al *yo* como *substratum* del pensamiento, afirma que es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende, quien siente, quien imagina y quien desea, de modo que no hay necesidad en añadir nada para explicarlo<sup>184</sup>.

Ahora, para determinar en qué consiste el problema de identidad personal de Locke, podemos plantear su proceder en términos de los dos problemas mencionados. Por un lado, proporciona una respuesta a la cuestión del cambio: afirma que todas las operaciones de la mente (pensar, dudar, sentir, etc.), no pueden subsistir por sí mismas y, por lo tanto, necesitan

---

<sup>181</sup> *Ídem*.

<sup>182</sup> *Vid. Nussbaum, Martha, op. cit., p. 46.*

<sup>183</sup> *Vid. Supra, n. 9.*

<sup>184</sup> *Vid. Supra, n. 17.*

de un *substratum* que las mantenga en la existencia; a este *substratum* lo llama substancia pensante, o alma<sup>185</sup>. Por otro lado, proporciona una respuesta al problema de la identidad: afirma que una cosa es la *substancia pensante*, otra cosa es el *hombre*, y otra cosa es la *persona*; él sostiene que la identidad de la substancia y del hombre, no son condiciones necesarias ni suficientes para determinar la identidad personal, así, concluye que la *conciencia* es el único criterio de ésta<sup>186</sup>.

Así, podemos observar que el problema de la identidad personal, inaugurado por Locke, propone un sujeto de predicación y un conjunto de propiedades, y, básicamente, para determinar un criterio de identidad se busca responder satisfactoriamente a la pregunta ¿cuáles son las propiedades que este objeto no podría dejar de tener sin dejar de ser aquello que es? Esta manera de plantear el problema, corresponde a una forma de plantear la cuestión de qué propiedades son esenciales y qué propiedades son accidentales en un objeto, que me parece está expresada con mucha claridad en la siguiente cita:

“dado un sujeto de predicación –un objeto x– y un conjunto de predicados que se apliquen con verdad a dicho objeto, podemos distinguir en ese conjunto aquellos predicados relacionados con propiedades que el objeto no podría dejar de tener sin dejar de ser *ese* objeto, propiedades esenciales, y predicados relacionados con propiedades accidentales, propiedades que el objeto podría no tener sin por ello dejar de ser el objeto que es”<sup>187</sup>.

## 4.2 El cambio y la identidad

Anteriormente, he distinguido, por un lado, el problema del criterio de identidad personal y, por otro, el problema de la unidad personal<sup>188</sup>. Los filósofos que confrontan el primero, piensan que el cambio es perfectamente compatible con la identidad, en otras palabras, es perfectamente válido decir que una persona ha cambiado pero sigue siendo la misma. La otra

---

<sup>185</sup> Vid. *Supra*, p. 16.

<sup>186</sup> Vid. *Supra*, n. 38.

<sup>187</sup> Quesada, Raúl, *op. cit.*, p. 12.

<sup>188</sup> Vid. *Supra*, p. 6.

clase de filósofos piensan que “cambio” e “identidad”, son términos incompatibles y que es una contradicción afirmar que una persona ha cambiado y continúa siendo la misma. Podemos observar que Locke pertenece a la primera clase de filósofos, pues él afirmaba que a pesar de todos los cambios que una persona pudiera tener a lo largo de su vida, ella conservaba su identidad si conservaba conciencia de sus actos y pensamientos pasados.

Pero me pregunto ahora ¿Cuál es la razón de afirmar que algo es lo mismo a pesar de sus cambios? Bueno, pues ahora a la luz del planteamiento de Nussbaum, qué otra razón puede haber para sostener esa afirmación sino el hecho de suponer que hay algo que permanece continuo e invariable y sobre lo cual basamos nuestras afirmaciones sobre el cambio. En efecto, Locke no puede explicarse cómo es que las operaciones de la mente (pensar, razonar, sentir y tener conciencia de todo ello) se mantiene en la existencia a través de diferentes momentos y lugares, a no ser que exista un *substratum* de todas esas operaciones que experimentamos por dentro de nosotros mismos, que es lo que las mantiene en dicha existencia. Así pues, a pesar de todos los cambios que una persona pueda tener, Locke pretende determinar el criterio de identidad personal y responder satisfactoriamente que el criterio es la conciencia de sus actos y pensamientos pasados, precisamente porque hay un *substratum* sobre el cual podemos basar nuestras afirmaciones sobre el cambio.

Dados estos elementos, puedo afirmar como primer premisa para lo que sigue que, para dar respuesta satisfactoria al problema de la identidad personal que Locke planteó, es condición necesaria que exista un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, es decir, un *substratum* sobre el cual se predica un conjunto de propiedades cambiantes; pues sólo así resultaría razonable afirmar que una persona es la misma a pesar de todo lo que ha cambiado.

También puedo adelantar que la crítica de Hume a un sujeto sustancial, consiste en argumentar que no hay evidencia en apoyo a la opinión de un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, es decir, un *substratum* sobre el cual se pueda predicar un conjunto de propiedades cambiantes, y esto traerá consigo que no puede haber una respuesta satisfactoria al problema del criterio de identidad personal que Locke planteó.

### 4.3 Argumento destructivo de la idea del yo

Hume meditó sobre el problema en dos partes del *Tratado*, una que corresponde a la decisión del problema dentro de su teoría y otra que corresponde al testimonio de un error en su estudio. La primera se encuentra en la sección VI del libro I, titulada “de la identidad personal”; la segunda, en el *Apéndice* de 1740, después de esto jamás volverá a tocar el tema de forma directa.

Hume comienza por definir la noción del *yo* y la experiencia que se ofrece a favor de ella, que serán el objeto de su crítica:

“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, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación –dicen– lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el *yo*, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo”<sup>189</sup>.

Hume argumenta que no poseemos una idea de un *yo* que existe idéntico y simple a lo largo de toda nuestra vida. Dado que todo lo que ingresa en la mente es una percepción, la cual, o bien es una idea o una impresión, y el *yo*, afirma Hume, no es una impresión, “sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia”<sup>190</sup>, entonces, el *yo*, tendría que ser una idea. De acuerdo con el primer principio de la naturaleza humana, toda idea simple es efecto de una impresión simple, a la que corresponde y representa exactamente<sup>191</sup>, por lo tanto, dice Hume, si “hay alguna impresión que origina 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”<sup>192</sup>. Sin embargo, la experiencia no proporciona siquiera una sola impresión que sea y permanezca constante e invariable durante toda nuestra vida, pues, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra y ninguna dura mucho tiempo en

---

<sup>189</sup> TNH, pp. 397-398.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>191</sup> *Vid. Supra.*, n. 65.

<sup>192</sup> TNH, p. 399.

la mente, con base en esto, Hume concluye que “la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea”<sup>193</sup>.

Hume penetra en lo más íntimo de su *sí mismo*, es decir, su propio *yo*, y encuentra que nunca puede atraparse a *sí mismo* sin una percepción particular, y tampoco puede observar otra cosa que no sea una percepción. Si Hume ya ha demostrado que el *yo* no es una percepción, y, puesto que de lo único que estamos todo el tiempo conscientes es de percepciones, se sigue que el *yo*, considerado como algo que existe idéntico y simple a lo largo de toda nuestra vida, no es algo de lo que estemos todo el tiempo íntimamente conscientes, pues todo lo que se puede observar son percepciones y nada más. La aniquilación de nuestro yo, que equivale a morir, es lo mismo que dejar de tener percepciones, por lo tanto, las percepciones son el yo, pues éste no puede sobrevivir a la desaparición de aquellas:

“Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar y odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada”<sup>194</sup>.

Hume concluye que el *yo* consiste exclusivamente en “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento”<sup>195</sup>. En efecto, de acuerdo con la teoría de Hume, no es sólo que lo único que podemos observar y tener conciencia es de percepciones, tampoco hay un solo momento en que nuestras percepciones no varíen: cada vez que giro la vista, cada vez que leo y paso a través de las palabras del texto, cada vez que muevo mis dedos por el papel, este momento en que recuerdo otras situaciones similares, en fin, en el *yo* no hay “simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes”<sup>196</sup>.<sup>197</sup>

---

<sup>193</sup> *Ídem*.

<sup>194</sup> TNH, pp. 399-400.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>197</sup> Hume compara la mente con un teatro en el que todas las percepciones pasan, se mezclan y descomponen en una infinidad de formas, y dice que “no existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo ni identidad a lo largo de momentos diferentes”; así, aunque pueda comparar la mente con un teatro, las

De acuerdo con mi primera premisa, “para dar respuesta satisfactoria al problema de la identidad personal, es condición necesaria que exista un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, es decir, un *substratum* sobre el cual se predica un conjunto de propiedades cambiantes”; sólo de ese modo es razonable afirmar que una persona es la misma a pesar de todos los cambios que ha tenido. Pero, según lo que ha argumentado Hume, no tenemos conciencia de un *yo* que sea simple en un momento e idéntico en momentos y lugares diferentes, y, así, no hay algo sobre lo cual pudiéramos basar nuestras afirmaciones sobre el cambio y responder satisfactoriamente al problema del criterio de identidad personal. Siendo así, Hume se va hacer la siguiente pregunta: “¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?”<sup>198</sup>; en lo que sigue, sostengo que esta pregunta corresponde al problema de la unidad personal.

## Resumen

Podemos resumir con las siguientes afirmaciones lo dicho hasta ahora. Nussbaum plantea que la cuestión de la substancia está relacionada con dos problemas: el problema del cambio y el problema de la identidad. El primero consiste en preguntarse por lo más esencial a una cosa, lo más continuo y lo más persistente al cambio. El segundo, consiste en preguntarse ¿qué propiedades no podría dejar de tener sin dejar de ser el objeto que es? Para dar solución al problema del cambio, tiene que preguntarse por un objeto con una identidad definida, y para dar respuesta al problema de la identidad ha de hacerse sobre algo que sea lo suficientemente persistente en la existencia. Podemos plantear el *cogito* en términos de ambas preguntas: por un lado, el *yo* es en esencia pensamiento, y, por otro, el *yo* es el *substratum* del pensamiento. Podemos plantear el problema de la identidad personal de Locke en términos de estos dos problemas; Locke afirma que todas las operaciones de la mente no pueden subsistir por sí mismas y, por lo tanto, necesitan de un *substratum* que las mantenga en la existencia. Para postular el problema de identidad personal, Locke propone un sujeto

---

percepciones son lo único que constituye la mente, pues “no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas” (TNH, p. 401).

<sup>198</sup> TNH, p. 401

de predicación y un conjunto de propiedades, y la solución del problema consiste en determinar un criterio de identidad, responder satisfactoriamente a la pregunta ¿cuáles son las propiedades que este objeto no podría dejar de tener sin dejar de ser aquello que es? Establezco la siguiente relación de los problemas en el caso de Locke: para dar respuesta satisfactoria al problema de la identidad personal, es condición necesaria que exista un *yo* que sea lo suficientemente persistente en la existencia, es decir, un *substratum* sobre el cual se predica un conjunto de propiedades cambiantes. Hume sostiene, por un lado, que de lo único que estamos todo el tiempo íntimamente conscientes es de nuestras percepciones, y, por otro, que el *yo*, considerado como algo que existe idéntico y simple a lo largo de toda nuestra vida, no es una percepción, pues no es una impresión ni una idea; por lo tanto, el *yo*, no es algo de lo que estemos todo el tiempo íntimamente conscientes. Hume sostiene que el *yo* es “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento”. No tenemos conciencia de un *yo* que sea simple en un momento e idéntico en momentos y lugares diferentes, por lo tanto, no hay algo sobre lo cual pudiéramos basar nuestras afirmaciones sobre el cambio y responder satisfactoriamente al problema del criterio de identidad personal. Hume plantea el problema que resolverá: “¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?”.

#### 4.4 ¿Cómo se puede resolver el problema de la identidad personal?

Hume afirma que “existe gran analogía”<sup>199</sup>, es decir, una relación de semejanza, entre la identidad que asignamos a un *yo* y la que asignamos a plantas y animales. Recordemos el argumento de la creencia en el mundo externo. Hume afirmaba que cuando las operaciones o acciones de la mente al concebir dos ideas distintas son similares, entonces somos propensos a confundir ambas ideas y a tomar una como si fuera la otra. Tenemos, por un lado, la idea precisa de Identidad, es decir, la idea de un objeto que permanece invariable y

---

<sup>199</sup> TNH, p. 401.



continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo, y, por otro, la idea precisa de una sucesión discontinua de percepciones relacionadas por semejanza. La relación entre nuestras percepciones semejantes hace que la imaginación pase suave y fácilmente de una percepción a otra. Este paso suave y fácil de la imaginación, es similar al paso suave y fácil a través de los diferentes momentos cuando contemplamos una misma idea invariable. Ambas acciones de la mente se sienten casi iguales; en virtud de la semejanza anterior, confundimos la idea de identidad con la de una sucesión de percepciones relacionadas, y tomamos por identidad lo que no es más que una sucesión de percepciones. Sin embargo, las interrupciones entre las percepciones son a veces tan largas que es difícil no notarlas, esto hace que todas las percepciones particulares que componen la sucesión, sean separables, pues son distinguibles, y por lo tanto son diferentes. La diferencia entre nuestras percepciones entra en contradicción con la *identidad perfecta* que les atribuimos; lo único que podemos hacer para remediar dicha contradicción, es fingir que esas percepciones están unidas por una existencia real y continua que nos pasa desapercibida; de este modo Hume explica el origen de la creencia en el mundo externo.

Así, Hume sostiene que todos los objetos a los que atribuimos identidad sin que observar en ellos invariabilidad y continuidad, son una sucesión de objetos relacionados. Suponiendo que tenemos una masa de materia, cuyas partes son contiguas, si todas las partes son continua e invariablemente idénticas, entonces, la masa que componen debe tener una *identidad perfecta*. Pero, si llegara a haber alguna sustracción o adición de partes en la masa de materia, entonces, ésta perdería su *identidad perfecta*. Sin embargo, Hume afirma que nunca llegamos a pensar eso, pues el tránsito de la mente desde el objeto antes del cambio al objeto después del cambio es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición de un objeto a otro y, así, nos vemos inclinados a imaginar que estamos observando un mismo objeto<sup>200</sup>.<sup>201</sup> En la argumentación de Hume, él dice que este fenómeno implica cuatro circunstancias que ayudan a que exista una continuidad del pensamiento a través de su paso de una idea a otra, y que, por lo tanto, confundamos una sucesión de objetos relacionados

---

<sup>200</sup> Vid. TNH, p. 404.

<sup>201</sup> Claro, esta conclusión sólo es válida, si es cierto que realmente es esta *identidad perfecta* (entendida como invariabilidad y continuidad del objeto) la que aplicamos en todo momento a todos los objetos del pensamiento; pero, supongo que Hume nos retaría a mostrar una definición de identidad que fuera diferente a ésta y que, al mismo tiempo, presuponga que cambio e identidad son conceptos contrarios.

con la identidad, pues sólo una interrupción en esta continuidad haría que los elementos que componen la sucesión de objetos relacionados nos parezcan diferentes. Estas circunstancias son: *proporción del cambio, el gradación del cambio, cooperación sistemática y la afinidad de las partes*.

Primero, si en una masa de materia se sustrae o añade una pequeña parte, no pensamos que este cambio destruye su identidad, pues no interrumpe la continuidad del pensamiento en función de su magnitud real, “sino según su *proporción* con el conjunto”<sup>202</sup>; así, podemos ver que la adición de una montaña a un planeta, no destruye su identidad, y, por el contrario, en una masa compuesta sólo por tres partes, si se sustraen dos, se destruye su identidad. Segundo, si en la misma masa de materia se sustrae o añade una parte considerable, se destruye su identidad, pero, afirma Hume, “si el cambio se produce gradual e insensiblemente”<sup>203</sup>, entonces no decimos que ya no sea la misma masa, pues la mente, cuando pasa a través de los cambios sucesivos, “experimenta una transición fácil desde el examen de la condición del cuerpo en un momento a su consideración en otro”, por lo cual en ningún momento se interrumpe la continuidad del pensamiento. Y en caso de que los cambios, aunque sean graduales, sean de consideración y tengamos duda al atribuir una *identidad perfecta*, Hume afirma que la imaginación recurre a un artificio para no romper la continuidad de su acción, el cual consiste en “establecer una referencia de las partes entre sí, combinándolas en orden a un *fin* o propósito *común*”<sup>204</sup>, por ejemplo, cuando se daña el volante, las llantas, los frenos y los pedales de mi bicicleta y tengo que sustituirlos por nuevos, la diferencia de las partes nuevas con las sustituidas no impide que piense que sigue siendo mi misma bicicleta, pues el fin común al que sirven las partes nuevas sigue siendo el mismo, y esto impide que el paso continuo del pensamiento a través de los cambios se vea interrumpido. Por último, en vista del fin común al que sirven las partes, si les añadimos una *simpatía*, “y suponemos que éstas guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones”<sup>205</sup>, a la imaginación le es más fácil mantener la continuidad de su acción; esta dependencia e interconexión causal entre partes, es la razón de que, por ejemplo, a pesar de que una planta cambie completamente sus partes, desde que

---

<sup>202</sup> TNH, p. 405.

<sup>203</sup> *Ídem*.

<sup>204</sup> TNH, p. 406.

<sup>205</sup> *Ídem*.

es una semilla hasta que es una planta adulta, o de que un niño cambie todas sus partículas hasta convertirse en un hombre adulto, le sigamos atribuyendo una *identidad perfecta* a lo largo de diferentes momentos.

En la sección “de la identidad personal”, Hume afirma que lo mismo sucede al examinar las percepciones que componen nuestro *yo*:

“fingimos frecuentemente 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 la variación”<sup>206</sup>.

Hume reconoce la estrecha relación que el problema de la identidad tiene con la cuestión del *substratum*, pues en virtud de que la identidad supone que hay algo que permanece al cambio, el problema “no es simplemente una disputa de palabras”<sup>207</sup>. En efecto, como pudimos observar en los argumentos de Locke, determinar un criterio de identidad supone necesariamente un sujeto de cambio, un *substratum*, es así que en general, afirma Hume, “cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene comúnmente acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable, o, al menos, la acompaña una inclinación a tales ficciones”<sup>208</sup>.

De este modo, Hume argumenta que al no encontrar un *yo* que sea sujeto del cambio y que si algo cambia no hay algo que permanece, entonces, decir que una persona es la misma a pesar de que ha cambiado, es una contradicción. De acuerdo con Hume, el *yo* es un haz de percepciones y es un hecho que todos y cada uno de nosotros, cuando considera su sí mismo, piensa que está en posesión de un *yo* simple e idéntico a lo largo de toda su vida. Pero todas las percepciones particulares, al ser distintas, son distinguibles y pueden ser consideradas existiendo por separado: “no necesita de cosa alguna que las sostenga en su existencia”, y lo que es concebible por el pensamiento, es posible en la realidad<sup>209</sup>. Hume pregunta: ¿en qué tendrían que convertirse nuestras percepciones? La respuesta es que tendrían que convertirse en un montón de percepciones unidas necesariamente a un *yo* simple y continuo. Pero, afirma

---

<sup>206</sup> TNH, pp. 402-403.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>208</sup> *Ídem.*

<sup>209</sup> *Vid. Supra*, n. 101.

Hume, “por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco de hacerlas perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales”<sup>210</sup>. De este modo, si a pesar de la naturaleza de las percepciones, suponemos que todas ellas están unidas por la identidad personal, entonces, cuando nos pronunciamos sobre la identidad de una persona, lo que sucede es que o bien “observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos”<sup>211</sup>.

El pensamiento no puede observar nunca una conexión real entre objetos, pues incluso la causalidad es consecuencia de observar una conjunción constante entre percepciones, nunca entre objetos y percepciones. Por lo tanto, la identidad de las distintas percepciones, es íntegramente una cualidad que les atribuimos en virtud del “curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí”<sup>212</sup>. Sólo hay tres principios de asociación de ideas en la imaginación: semejanza, contigüidad y causalidad. Estos principios, no forman una conexión de carácter necesario e inseparable entre ideas, su naturaleza consiste en producir una transición fácil de la imaginación de una idea otra<sup>213</sup>. Así, el curso suave e ininterrumpido del pensamiento a través de ideas conectadas entre sí, que nos induce a pronunciamos sobre la identidad de una persona, afirma Hume, sólo puede deberse a la semejanza y la causalidad<sup>214</sup>.

Así, suponiendo que pudiéramos ver claramente en el interior de otra persona, de modo que observáramos la sucesión de percepciones que componen su mente, y suponiendo que esa persona tuviera una gran cantidad de recuerdos de sus percepciones pasadas, puesto que las imágenes, que revive la memoria de percepciones pasadas, son semejantes a sus objetos, entonces, el curso suave e ininterrumpido de la imaginación al pasar de una percepción a otra semejante, se sentirá como la continuación de un solo objeto<sup>215</sup>.

---

<sup>210</sup> TNH, p. 409.

<sup>211</sup> *Ídem*.

<sup>212</sup> TNH, p. 410.

<sup>213</sup> *Vid. Supra*, n. 76.

<sup>214</sup> Hume descarta la contigüidad porque, afirma, no tiene importancia en el caso presente, aunque no explica exactamente por qué no la tiene.

<sup>215</sup> *Vid. TNH*, p. 410.

Respecto a la causalidad, Hume afirma que la idea que tenemos de la mente humana es la de un sistema de percepciones unidas por la relación de causa y efecto:

“la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le 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. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad”<sup>216</sup>.

Hume piensa que la memoria cumple un papel importante adicional. Recordamos que la causalidad es el producto de haber observado en el pasado una conjunción constante entre dos clases de objetos; si no tuviéramos memoria, no podríamos tener noticia de la conjunción constante entre dos clases de objetos, y sin esta, “no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona”<sup>217</sup>. La memoria resulta importante para obtener una noción de la causalidad, y esta última resulta importante para llenar huecos que, en la sucesión de percepciones que compone una mente, dejan las percepciones que no recordamos, gracias a la noción de causalidad, podemos extender la cadena de causas de nuestras percepciones, y abarcar momentos y sucesos que ya no recordamos, pero que, en virtud de que la mente es una serie de cadenas causales, podemos suponer que han existido y concluir así que hemos existido aun en momentos o sucesos que no recordamos haber percibido, pues todos estamos seguros de haber existido y seguir siendo la misma persona desde que éramos bebés, a pesar de que esos momentos hayan sido olvidados en su mayor parte. Por consiguiente, dice Hume, “desde este punto de vista [cuando extendemos la relación de causalidad entre nuestras percepciones a momentos que no recordamos] puede decirse que la memoria no *produce*

---

<sup>216</sup> TNH, pp. 411-412.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 412.

propriadamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causas y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones”<sup>218, 219</sup>.

Estas dos cualidades de nuestras percepciones, llevan a la imaginación, cuando examina las percepciones que suponemos constituyen una mente, a pasar fácil e ininterrumpidamente de una idea a otra; esta situación de la mente se siente igual que si estuviera contemplando un solo objeto invariable e ininterrumpido. Los mismos principios nos conducen a pensar en la *simplicidad* de nuestro *sí mismo*, pues la consideración de partes coexistentes ligadas por una estrecha relación es sentida por la mente como si contemplara un objeto simple e indivisible, en base a esta similitud, le atribuimos una simplicidad perfecta e imaginamos un principio de unión soporte de esa simplicidad. Hume concluye el problema afirmando lo siguiente:

“todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y (...) deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. La identidad depende de las relaciones de ideas, y estas relaciones originan la identidad por medio de la transición fácil que producen. (...) Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine alguna ficción o imaginario principio de unión, como hemos señalado”<sup>220</sup>.

En efecto, la cuestión de la identidad personal, tal y como la había planteado Locke, no puede ser resuelta, pues ésta requiere que haya un *substratum* que permanezca al cambio, y, de

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 412-413.

<sup>219</sup> Son interesantes los comentarios de Barry Stroud respecto a la solución de Hume. Stroud considera que la semejanza entre los elementos de una haz de percepciones no es una condición suficiente para que la mente considere a dicha sucesión como un *yo* simple e idéntico, o por lo menos no como lo explica Hume; pues si imaginamos un haz de percepciones, todas ellas de la Torre Eiffel, en virtud de su semejanza, la mente tendría que pasar fácil y suavemente a través de cada elemento y atribuirle una *identidad perfecta*, pero, afirma Stroud, no encontramos en la experiencia que, por su semejanza, alguien concluya que constituyen una sola mente (*Vid. Stroud, Barry, op. cit.*, p. 177). Por otro lado, dice Stroud que la causalidad tampoco ayuda mucho, pues la mente de una persona nunca es tan regular (en lo cual tiene algo de razón); nuestra experiencia no es tan regular de modo que encontremos una conjunción constante entre una clase de percepciones A y una clase de percepciones B, y esto, en la teoría de Hume, debería ser una condición necesaria para que el haz de percepciones que componen una persona sea una cadena causal. Además, Hume, en el libro I, afirma que las impresiones de sensación tienen un origen desconocido, pero si el haz de percepciones que componen una mente fuera una cadena causal, entonces las impresiones de sensación también deberían tener su origen como efecto de otra percepción (*Vid. Stroud, Barry, op. cit.* pp. 178-181). Stroud concluye que, “la novedad y falta de uniformidad que hallamos en nuestra vida interna hace difícil ver cómo la semejanza y la causalidad, a las que Hume apela, pueden bastar para explicar por qué llegamos a tener una idea de una mente individual o un yo que perdura en el tiempo. Por lo menos, la verdadera explicación tiene que ser más complicada de lo que Hume admite” (*Stroud, Barry, op. cit.*, p. 181).

<sup>220</sup> TNH, p. 413.

acuerdo con Hume, no hay razones que apoyen la opinión de que exista un *yo* que sea simple e idéntico a lo largo de diferentes momentos y lugares; así, de acuerdo con la teoría de Hume, sólo podemos recurrir a las cualidades de nuestras ideas y de nuestra imaginación para explicar cómo originan la idea de identidad personal.

Podemos observar que Hume, al enfrentarse al problema de la identidad personal (al igual que con la creencia en el mundo externo y el problema de la causalidad), se está enfrentando no sólo al asunto de la substancia, sino a un modelo de explicación: una substancia y un conjunto de propiedades; el problema de identidad personal, corresponde a este modelo de explicación: el modelo de un conjunto de predicados y un sujeto de predicación. Los argumentos de Hume, si tomamos en cuenta lo dicho arriba, nos muestran que no hay razones para postular una substancia, por lo tanto, no hay razones para aceptarlo como un modelo de explicación.

## CONCLUSIONES

Ahora que he llegado a las conclusiones de mi tesis, ha llegado el momento en que debo hacerme preguntas sobre dos cosas: acerca el trabajo de Hume y acerca de lo que yo hice sobre su trabajo.

Primero tengo que preguntarme ¿qué opinión tengo yo sobre la teoría de Hume acerca de la identidad personal? En estos momentos sólo se me ocurre pensar que su teoría es intrigante. Después de haber leído su trabajo, no dejo de pensar que parece la obra de alguien que va construyendo sus ideas conforme va redactando, de alguien que ha visto claramente un problema y cree tener una buena explicación, y con el deseo de que todos vean lo que él ve, la va construyendo conforme va redactando.

De entre los varios problemas y sus correspondientes explicaciones que el *Tratado* alberga, me he concentrado en el de la identidad personal. Hume no le dedicó muchas páginas, pues seguramente pensaba que sólo es una variante, entre otras, del problema de la substancia y que su solución se podía deducir de sus premisas y soluciones a otros problemas. En efecto, a lo largo de todo el primer libro del *Tratado*, Hume apela siempre a lo que él determinó como el primer principio de la naturaleza humana: toda idea simple proviene de una impresión simple a la cual representa; constantemente apela a la facultad de la imaginación, que mediante la semejanza, la contigüidad y la causalidad, nos permite explicar el origen de nuestras ideas más comunes; y también apela al sentimiento para explicar por qué no solamente nos representamos sino que también creemos en la causalidad de los objetos o en su existencia continua e independiente. Así, Hume piensa que los mismos elementos sirven para explicar de manera similar nuestra creencia en la identidad de una persona.

Estas premisas de las que parten las explicaciones de Hume, no son deducidas de principios lógicos, son recolectadas de observaciones que hace a la gente cuando están en sus ocupaciones diarias. Pienso que es en estos aspectos que la explicación de Hume al problema de la identidad personal resulta intrigante; pues aunque no hay en las conclusiones esa necesidad que una explicación basada en principios lógicos trataría de proporcionar, el desarrollo que hace a partir de estos principios naturales resulta convincente; sim embargo,



ahora que llego al final de mi tesis, no dejo de pensar que el asunto de la identidad personal no se puede despachar así de fácil y sigo preguntándome ¿qué falta en la explicación de Hume?

Ahora tengo que preguntarme por mí propio trabajo ¿Mi hipótesis fue realmente probada? Postulé que “para dar respuesta satisfactoria al problema de la identidad personal, es condición necesaria que exista un *substratum* sobre el cual se predica un conjunto de propiedades cambiantes”. La evidencia que ofrecí a favor de ello fue la estrecha relación que hay entre el problema de identidad y el problema del cambio, para lo cual recurrí a la explicación de Nussbaum sobre el problema de la substancia; después señalé que el problema de identidad personal de Locke es el problema del criterio de identidad personal, en este sentido, Locke supone que el cambio es perfectamente compatible con la identidad, de modo que es razonable a firmar que una persona ha cambiado pero sigue siendo la misma; después, a la luz de la explicación de Nussbaum, sostuve que la única razón para suponer que el cambio es compatible con la identidad es suponer que hay un *substratum* sobre el cual basamos nuestras afirmaciones sobre el cambio, de este modo podemos determinar las propiedades que son esenciales a un objeto. Por otra parte, expuse que la teoría de Hume niega que estemos en posesión de la idea de un yo que sea continuo y simple a lo largo de toda nuestra vida, en virtud de este postulado, se sostiene mi hipótesis: al no haber evidencia de un *substratum* sobre el cual se pueda predicar un conjunto de propiedades cambiantes, no puede haber una respuesta satisfactoria al problema del criterio de identidad personal.

¿Mi tesis resultó ser novedosa en algún sentido? Creo que la única forma de que pudiera haber sido novedosa es que pudiera estimular preguntas nuevas a otra persona que también gasta su tiempo en pensar sobre este problema, pero no se me ocurre una forma de saber si eso pasará. De cualquier modo, con mi tesis lo único que hice fue explicar el sentido de la negatividad de Hume respecto a la identidad personal.

## BIBLIOGRAFÍA

Beebee, Helen, *Hume on causation*, New York, Routledge, 2006.

Descartes, Rene, *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011.

Hume, David, *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*, ed. Teorema, Valencia, copia tomada de <http://juliobeltran.wikidot.com/compendio-del-tnh#toc1> Consultado el 11 de Junio de 2015.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Trad. Duque, Félix Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

H. Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*, México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1983.

G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Edición de Echeverría Ezponda, Javier, Madrid, Editora Nacional, 1983.

G. W. Leibniz, *Monadología /Discurso de metafísica*, Globus: Filosofía hoy-Los grandes pensadores, 2013.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2005.

Méndez, J., Orayen y Laura Benítez, "El camino de las ideas", en De Olaso, Ezequiel, Editor, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 6: Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

Penelhum, Terence, "Personal identity", en *Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967.

Quesada, Raúl, *Identidad, relatividad y ontología*, México, FFL, UNAM, Seminarios, 2012.

Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental Vol. II*, Trad. Julio Gómez de la Serna & Antonio Dorta, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, Trad. Boeneker Méndez, Enrique, en: [http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/LIBROS%2014/Los\\_problemas\\_de\\_la\\_filosofia\\_B\\_Russell.pdf](http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/LIBROS%2014/Los_problemas_de_la_filosofia_B_Russell.pdf) Consultado el 11 de junio de 2015.

Stroud, Barry, *Hume*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2005.