

36

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA



VIDA MENTAL E IDENTIDAD PERSONAL EN HUME

287655

Tesina que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía presenta:

María del Consuelo Villanueva Rebolgar

agosto del 2001



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.

## ÍNDICE

### Páginas

Introducción.....	1
I.- Fundamentos epistemológicos de la fase escéptica.....	6
I.1 Atomismo mental y significatividad: el primer principio de la ciencia del hombre.....	8
I.2 Crítica a la tesis de la identidad del Yo.....	17
II.- Fase positiva: un modelo asociacionista de la mente...26	
II.1 Explicación de la atribución de identidad al Yo.....	32
III.- La insatisfacción de Hume con respecto a su teoría de la identidad personal: ¿se requiere del abandono de las bases del programa epistemológico?.....	66
IV.- Consideraciones críticas: identidad personal e Individuación.....	53
Conclusiones.....	70
Notas.....	72
Bibliografía.....	78

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es mostrar como concibe Hume el problema de la identidad personal, así como considerar su solución al mismo y ciertas dificultades planteadas por su perspectiva. Concretamente, la imposibilidad de dar cuenta de la individuación a partir de la misma.

En la primera parte del texto expongo los argumentos escépticos de Hume basados en la tesis según la cual "no tenemos idea del Yo concebido como una sustancia mental porque no hay impresión que le corresponda". Antes de abordar directamente esta tesis presento un desarrollo de los aspectos que constituyen sus fundamentos teóricos. En esta primera consideración me detengo fundamentalmente en lo siguiente: a) la fase atomista de la teoría de las ideas, b) aclaraciones terminológicas y metodológicas acerca de la filosofía de Hume; y c) sostengo que el atomismo mental fundamenta un peculiar criterio de significatividad para cuestionar nociones filosóficas tales como la sustancia por parte de Hume. El objetivo de la sección I.1 es mostrar en qué consiste el método de análisis filosófico propuesto por nuestro autor para elaborar sus críticas y sus reinterpretaciones empiristas.

En la siguiente sección (I.2) se aborda la crítica de Hume a

la tesis de la identidad del Yo siguiendo la línea anteriormente enunciada. Esto es, consideremos a la identidad y a la simplicidad como características fundamentales del tipo de la idea del Yo que Hume critica. Así pues, la aplicación del método de análisis humano para cuestionar la legitimidad empírica o significatividad de las nociones de identidad y simplicidad atribuidas al Yo o mente, nos permite seguir al propio Hume hasta el planteamiento de nuestro problema central. Esto es: cómo se unifica la diversidad de percepciones que constituyen la mente, no sólo en un instante dado sino a través de determinado lapso de tiempo (una vida). Este es el problema de la identidad personal para Hume dados sus presupuestos justificados en un atomismo mental, y en su subsecuente línea crítica contra la noción de un sujeto de inherencia (la sustancia mental).

En la segunda parte abordo este problema siguiendo a Hume en la fase propositiva de su argumentación. Tal fase se basa en el asociacionismo, o más concretamente, en el dinamismo relacional de la imaginación. En II.1 presento una explicación del modelo asociacionista de la mente propuesto por Hume; sobre todo enfatizo el poder explicativo de la imaginación en tanto facultad fundamental para guiar todos los procesos de la vida mental. Explico de que manera podemos entender la noción de imaginación en Hume y como operan las disposiciones de la mente (relaciones naturales), para constitu-

...ir nuestras percepciones complejas. Esto es, nuestros cotidianos objetos mentales, más allá del atomismo justificado en la experiencia sensible. La imaginación en tanto facultad regida por principios universales de uniformidad y coherencia cognitiva, es la que da la posibilidad a la mente de formar ficciones vitales. La idea del Yo, por ejemplo, es una idea ficticia de la imaginación; ya que la experiencia no nos permite corroborar ni su simplicidad ni su identidad, tiene que haber manera de explicar nuestra inclinación a atribuirle tales características. Hume dirá que es la rapidez con la que opera la imaginación sobre las series discontinuas de percepciones, la que nos permite unificar a través del tiempo nuestra vida mental, y así concebir nuestra propia identidad. En II.2 explico como opera el asociacionismo humeano para resolver el problema de la unificación de los estados de conciencia a través del tiempo. Dada la concepción de la mente, que como se verá en la misma parte del texto, adopta Hume, él tendrá que dar cuenta de las ideas de unidad e identidad atribuibles a las fluctuantes series de percepciones. La concepción de la identidad personal en Hume está sustentada en su modelo acerca del dinamismo de la vida mental. Identidad personal es para Hume identidad de la mente; preservación y unificación a través del tiempo de una serie de percepciones.

Finalmente, en las dos últimas partes del texto pretendo es-

estructurar una exposición crítica de la propuesta humeana. En III recojo la insatisfacción del propio Hume con respecto a su teoría de la identidad personal, expresada en el Apéndice al Tratado de la naturaleza humana. Una interpretación a esta posible autocrítica es la siguiente: los principios de asociación implicados en la teoría de las ideas se muestran insuficientes para explicar la unificación de los estados de conciencia a través del tiempo. Esta insuficiencia muestra parte de la inconsistencia de los fundamentos epistemológicos del programa humeano. Primero, parece que el modelo asociacionista de la mente no cuenta con la eficacia explicativa propuesta desde el inicio. Segundo, si la teoría de las ideas en su función dinámica o relacional, se muestra insuficiente para explicar la atribución de identidad a la propia mente, tenemos la siguiente consecuencia. Aunque Hume se refugie en el escepticismo, su adhesión a la teoría de las ideas para plantear y resolver el problema de la identidad personal, lo conducen a la paradójica situación de afirmar y negar la mente de manera simultánea. El Yo o la mente también se diluye en el característico dinamismo cambiante de la vida mental.

Considerando lo anterior como un énfasis del reduccionismo del cuerpo a la mente en Hume, en IV señalo una dificultad específica planteada por este punto de vista. La dificultad consiste en lo siguiente: aunque en el desarrollo de su explicación Hume pare-

ce percatarse de la relevancia de la atribución de identidad a personas distintas de sí mismo, desde su perspectiva queda cancelada toda posibilidad de individuación. Esto es, al hacer depender la identidad personal de puras relaciones entre percepciones prescindiendo del cuerpo con el que éstas están asociadas, parece restringir su teoría a un solo sujeto. O en otros términos, parece suscribir una perspectiva acerca de un sujeto inmaterial. Dado esto, en IV trato de esbozar una argumentación tal que me permita ofrecer una alternativa a la explicación de Hume. La alternativa consiste en mostrar que para identificar las experiencias e individualizarlas se requiere de la mediación del cuerpo. Para llegar a esto ha sido necesario explicar la naturaleza de la relación causal entre la mente y el cuerpo para que se produzca la vida perceptual. Para elaborar esta última parte me he basado en la reinterpretación que propuso A.J. Ayer acerca del concepto strawsoniano de persona. Considero que a partir de esta propuesta es posible resolver el problema de la identificación e individuación de las experiencias suscitado por el modelo solipsista de la mente <sup>propuesto por</sup> ~~de Hume~~ <sub>Hume</sub>. Con la inclusión del concepto de persona pretendo apuntar hacia la siguiente conclusión: es pertinente especificar y justificar la relevancia del cuerpo para establecer los necesarios criterios de individuación que operan en una teoría no solipsista de la identidad personal.



## I.- FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA FASE ESCÉPTICA

En el marco de la crítica a lo que él denomina "la filosofía antigua", en su dimensión metafísica, particularmente en un amplio cuestionamiento a la noción de sustancia, Hume expone su teoría de la identidad personal. El interés de Hume se centra en la identidad del alma o mente, y no de manera explícita en la identidad de las personas en tanto seres corpóreos. Las dificultades generadas por este punto de vista emergerán más adelante; por ahora basta aclarar que con este enfoque Hume pretende presentar una alternativa frente a la perspectiva sustancialista.

*(p) ex. complementaria*

La peculiaridad del análisis filosófico humeano consiste en reinterpretar nociones como la de sustancia en términos de datos perceptuales<sup>1</sup>. La primera fase de la argumentación sobre la identidad personal está dominada por este método de análisis, el cual funciona como fundamento de la crítica y base del planteamiento del problema. Precisamente la secuencia de los argumentos escépticos conducen paulatinamente al planteamiento del problema de la identidad personal tal como lo entiende Hume.

En esta parte del trabajo me concentraré en la exposición de los argumentos negativos de Hume sobre el problema de la identidad personal. Tales argumentos están basados en la primera parte de la

teoría de las ideas. Estoicos, en la demarcación del origen y clasificación de los contenidos mentales, con énfasis en un atomismo mental que fundamenta un peculiar criterio de significatividad. Ahora bien; la manera más puntual de expresar la crítica de Hume que se desarrolla en los argumentos negativos es la siguiente: no tenemos idea del Yo concebido como una sustancia mental porque no hay impresión que le corresponda. Esta tesis está basada en lo que Hume denomina "el primer principio de la ciencia del hombre", según el cual "Toda idea simple se deriva en su primera aparición de una impresión correspondiente"<sup>2</sup>. Como veremos a continuación, tal principio representa para Hume la exigencia de una validación empírica de las nociones filosóficas, en el sentido de que suministra un "criterio de legitimidad de ideas"<sup>3</sup>. Con respecto a esto es importante aclarar que de acuerdo con Hume, una noción como la de sustancia mental no desaparece del todo; lo que ocurre es que ha de ser analizada en términos de percepciones, las cuales serán el único fundamento legítimo para concebirla.

Así pues, antes de abordar la crítica de Hume es conveniente presentar una explicación previa que nos permita entender la terminología empleada por él mismo. Pero sobre todo el sentido de su método de análisis sustentado en la fase atomista de la teoría de las ideas.

## I.1 ATOMISMO MENTAL Y SIGNIFICATIVIDAD: "EL PRIMER PRINCIPIO DE LA CIENCIA DEL HOMBRE"

En su caracterización de la "ciencia del hombre" Hume indica en primera instancia, que ésta ha de basarse en la experiencia y la observación.<sup>4</sup> La experiencia se articula a partir de lo dado a través de los sentidos y de vivencias afectivas como emociones y sentimientos. Esto proporciona el material básico de una diversidad de objetos mentales. El primer paso de Hume es establecer las distinciones terminológicas para clasificar dichos objetos:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan en nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia las llamemos impresiones (...). Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento. (5)

Desde esta perspectiva, todo objeto mental es una percepción. Ahora bien; antes de abordar el problema del origen de las percepciones, Hume establece esta distinción basada en lo que él denomina "los grados de fuerza y vivacidad" que se establecen a partir de la diferencia entre sentir y pensar acerca de algo. A una percepción sentida, o más concretamente; al resultado mental del fun-

cionamiento de los órganos sensoriales (que también pueden despertar una emoción o pasión vívida), se le llama impresión. Por otra parte, existe la posibilidad de evocar este tipo de percepciones; aunque ya no sean el resultado de la operación de los órganos sensoriales, éstas pueden ser concebidas por la mente. A este tipo de vivencia perceptual basada en la función reproductiva de la imaginación y la memoria Hume la denomina idea.

Además de ser representaciones inmediatas de la operación de los sentidos, las impresiones se caracterizan por ser imágenes vivaces e ideas claramente diferenciadas de nuestra vida mental. Se trata de "una primera aparición en la conciencia" porque no es una reproducción que se presentaría barrosa e indefinida en mayor o menor grado. Si ves por la ventana ahora, experimento inmediatamente una diversidad de impresiones como un placer momentáneo, calor o frío, o el color y la fuerza de los rayos del sol que hieren mi vista. En este caso, las impresiones se definen como vivencias perceptuales actuales. Y es justo su carácter de vivencia actual lo que hace a este tipo de percepción penetrar con más "fuerza y violencia" en el pensamiento.

Las ideas, por su parte, son copias de las impresiones; imágenes que quedan de éstas en la mente. Más adelante veremos que ade-

más de los órganos sensoriales es preciso que intervengan otras facultades tales como la memoria y la imaginación para concebir a las ideas. En términos generales la explicación humana consiste en lo siguiente: la función reproductiva de la imaginación que puede manifestarse también con el funcionamiento de la memoria, es lo que permite que vuelva a surgir en la mente la imagen de determinada impresión. Este último sería una idea.

Al pretender Hume fundamentar la diferencia entre impresiones e ideas en la distinción entre sentir y pensar, parece presuponer una especie de diferenciación temporal. Esto es, puedo vivir determinada situación, puedo experimentar diversos estados en la misma: ver, tocar, saborear, etc. Esto significa que lo siento, que lo estoy viviendo ahora. Las posibles causas de ese sentir se me presentan de la manera más clara posible, pero transcurrido un lapso de tiempo puedo pensar en ello sin tenerlo presente, sin tener ante mí las mencionadas causas. Puedo pensar en ello porque mi mente ha retenido algunas copias o imágenes de esas vivencias, porque soy capaz de imaginar, y en particular de recordar.

Sin detenerse más en las complicaciones de la distinción entre impresiones e ideas, el siguiente paso de nuestro autor se presenta como algo definitivo en su programa. Se trata de otra distin-

ción crucial que no es sino la defensa de su atomismo. El atomismo mental se sustenta en el énfasis de las facultades del entendimiento, en particular, en la preeminencia de la imaginación. Esta facilita la separación de los contenidos mentales en elementos últimos. La imaginación es lo que confiere al atomismo un genuino fundamento factual y psíquico. La distinción entre impresiones e ideas en simples y complejas se basa también en lo siguiente: si bien obtenemos impresiones de diversos objetos, es posible considerar que estos poseen cuilidades separables entre sí. Esto es, la complejidad de las percepciones se explica por nuestra capacidad de distinguir una diversidad de características correspondientes o constitutivas de determinado objeto. En ocasiones esta diversidad se percibe como tal porque cada característica es apprehendida por un órgano sensorial distinto.

Dado lo anterior, por ejemplo, la idea de una manzana es compleja debido a que está compuesta por la idea de un color particular, de un sabor determinado, etc. Tales ideas constitutivas son simples en la medida en que no admiten análisis que pretendan explicarlas en elementos más básicos. La noción de simplicidad está basada en la concepción atomista de elementos últimos, indivisibles, en cierto sentido indestructibles. \*Percepciones

o impresiones e ideas simples son aquellas que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario a estas y pueden ser divididas en partes."<sup>6</sup>

El fundamento de esta distinción parece estar claro para Hume, ya que siguiendo su propia explicación encontramos la siguiente secuencia. Primero, existen ideas complejas que no se derivan de ninguna impresión sensible. Por ejemplo, puedo imaginar o pensar una sirena o un dragón sin haberlos visto realmente; lo mismo puedo pensar en una sustancia. ¿Cuál es el origen de semejantes ideas? La respuesta de Hume es que los rasgos que las constituyen como los colores y las figuras sí son susceptibles de una observación directa. De tal manera que toda idea por más fantástica o incongruente que pudiera parecer, ha de tener un sustento en la experiencia sensible, en lo efectivamente sentido o experimentado.<sup>7</sup>

Este argumento a favor del atomismo nos permite avanzar hacia la comprensión del método de análisis de Hume. El origen del criterio de significatividad para analizar los conceptos filosóficos se encuentra en la justificación y pertinencia de la noción de simplicidad de las percepciones. El que la distinción entre percepciones simples y complejas sea posible permite concluir que ya que no toda idea compleja corresponde exactamente con impresiones reci-

vidas por medio de los sentidos, algunas de estas ideas tienen que ser ficciones de la imaginación. Más adelante explicaremos el significado de esta importante noción humana; por ahora conviene continuar con la fase atomista de la teoría de las ideas.

Ahora bien; la fundamentación del criterio de significatividad se da a partir de elementos simples de la experiencia humana. Debido a esto Hume se propone responder a la cuestión del origen y dinamismo de estos elementos. Esto es, se pregunta si en el caso de las percepciones simples corresponden exactamente impresiones e ideas y cuáles preceden o producen a las otras.

Es claro que la respuesta sobre el origen y preminencia de las distintas percepciones emerge una vez que se ha considerado que es posible concebir ideas complejas sin un correlato de impresiones ordenadas similarmente. Hume considera que los elementos últimos de la experiencia que son justamente las impresiones e ideas simples sí se corresponden unas con otras; toda idea simple posee una impresión que se le asemeja y viceversa. Todos los contenidos de nuestra mente se articulan (o forman) a partir de las impresiones simples que aprehendemos a través de los sentidos; el resto, como veremos más adelante, lo facilita la imaginación. En



este contexto se establece el "primer principio de la ciencia del hombre" mediante una formulación causal que conviene tener presente desde ahora como el modelo de la mente que adopta Hume:

„Todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples que corresponden a ellas y que ellas representan exactamente. (6)

Con este acerto Hume pretende establecer las condiciones de validez tanto de las ideas como de las afirmaciones que hacemos acerca de ellas. O más claramente como lo expresa Noxon:

El entendimiento humano no puede extenderse más allá de los alcances de las ideas válidas, como había enseñado Locke, por lo que era importante para Hume determinar desde el principio las condiciones necesarias para que las ideas tengan lugar. Estas condiciones son las mismas para que adquirieran significado los términos filosóficos. (7)

Aquí el énfasis está en la novedosa manera de reinterpretar los términos filosóficos. Hume no da por sentada la genuina significatividad de nociones tan funcionales como la de sustancia. Su objetivo es buscar sus posibles orígenes entre la diversidad de percepciones que constituyen nuestra mente y así ofrecer elementos claramente corroborables. La significación metodológica de este análisis, que se deriva del primer principio de la ciencia del

hombre, se manifiesta claramente en el siguiente pasaje del Compendio del Tratado:

Quando una idea es ambigua, se apela siempre al recurso de la impresión que ha de tornarse clara y precisa. Y cuando se sospecha que un término filosófico se usa sin ningún significado o idea (como ocurre a menudo), la cuestión es siempre: ¿de qué impresión se deriva esta idea? Y si no puede aducirse impresión alguna, concluimos que este término es del todo irrelevante. (10)

Este método dominará el análisis cético sobre la identidad del Yo concebido como sustancia mental. Más adelante veremos que Hume desglosará el significado de cada uno de los pretendidos atributos del Yo tales como la simplicidad y la identidad a través del tiempo. El objetivo de este desglose es claro: se trata de mostrar que el carecer tales términos de correlato empírico es preciso concluir que no tienen fundamentos legítimos y que es necesario reinterpretarlos sobre la base de la evidencia que nos presenta nuestra vida mental. Pero el principio de Hume, en tanto método de análisis, logra trascender el ámbito puramente psicológico; se trata de una regla de procedimiento con objetivos de carácter conceptual. "Prescribe una técnica para investigar los términos sospechosos de carecer del significado que se les atribuye en las teorías filosóficas. Se trata de un instrumento metodológico orientado al análisis semántico."<sup>11</sup> La experiencia y la observación son los únicos fundamentos aceptables para cualquier

tipo de afirmación que pretenda tener validez en el contexto de la naturaleza humana. La búsqueda de la impresión correspondiente a determinada idea que a su vez podría pretenderse correspondiente a algún término filosófico, equivale a la contrastación de ciertos términos con el intento de localizar sus referentes entre las percepciones.

Sin embargo, cabe aclarar que aunque la búsqueda del referente entre las ideas experimentadas fracase, Hume no está dispuesto a condenar o eliminar las nociones que no superen esta prueba. Al contrario; su labor filosófica persiste al tratar de explicar mediante las herramientas del modelo asociativo, cómo llegamos a concebir ciertas ideas que al principio se muestran vacías de contenido. Esto se verá claro en nuestra exposición de la fase positiva del análisis humeano sobre la idea de la identidad personal. Por ahora basta decir que nuestro autor persiste en su análisis reflexivo hasta elucidar esta idea descubriendo su origen en un hábito o tendencia mental (en una "propensión inevitable de nuestra mente").

Así pues, el primer principio de la ciencia del hombre, en tanto método de análisis, constituye una guía para la crítica y el subsecuente planteamiento de problemas como la identidad personal.

## I.2 CRÍTICA A LA TESIS DE LA IDENTIDAD DEL YO

Una vez expuesto el carácter metodológico del "primer principio de la ciencia del hombre", estamos en condiciones de comprender la fase crítica o escéptica de la argumentación de Hume sobre la identidad personal. Dado el sentido de dicho método, específicamente para evaluar la significatividad de determinadas nociones filosóficas a partir de la búsqueda de sus orígenes en la experiencia (concretamente en las impresiones), es posible comprender la secuencia argumentativa que sigue Hume para analizar, criticar y reinterpretar la noción sustancialista de un Yo idéntico a través del tiempo.

Hume inicia su análisis sobre la identidad personal con una actitud crítica frente a la pretendida inmediatez del conocimiento del Yo. Es claro que lo que aquí se hace necesario enfatizar es el significado de los supuestos rasgos definitorios del Yo, ya que estos constituyen el objeto de la crítica de Hume. De tal manera que la primera afirmación de nuestro autor sobre el conocimiento del Yo, así como de los rasgos, que de acuerdo a "otros filósofos" lo definen, es la siguiente:

Hay filósofos que imaginan que somos conscientes en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y continuación en la existencia; y se hallan persuadidos, aún más que por

la evidencia de una demostración, de su identidad  
y simplicidad perfectas. (12)

Hume, siendo consecuente con su primer principio, cuestiona de manera puntual el significado de estas características. Sus objeciones al respecto son expresadas mediante la inadecuación empírica de la entidad tratada por "otros filósofos"<sup>13</sup>. Simplicidad e identidad son términos tomados literalmente por Hume. Lo 'simple', siguiendo su propia definición, es aquello que no admite distinción ni separación. Al hablar de identidad se refiere a una identidad perfecta, en el sentido en que aquello a que se le atribuya permanece inmutable.

¿Pero en qué podríamos basarnos para afirmar la identidad y simplicidad del Yo o mente? ¿Tenemos a caso el sustento en las impresiones sensibles que exige el primer principio de la ciencia del hombre? La respuesta de Hume es definitiva: al Yo o mente no lo experimentamos como una entidad simple e idéntica a través del tiempo. No hay impresiones que nos permitan afirmar la existencia del Yo concebido como una entidad inmutable, esto es, como una sustancia mental.

Por tanto, no tenemos un conocimiento del Yo como pretende, por ejemplo, el filósofo racionalista. De acuerdo con Hume la pretendida simplicidad e identidad del Yo sustancial no se sostienen

debido a que:

Todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas, y no tenemos una idea del Yo tal como se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión podría derivarse esta idea? (14)

Por lo que Hume presenta la siguiente alternativa:

El Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos tiene referencia a varias impresiones e ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone, existe de esta manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y las sensaciones, se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos pues, derivar la idea del Yo de alguna de estas impresiones, y por consecuencia, no existe tal idea. (15)

Hume considera evidente que las características del Yo planteadas de la manera anterior, jamás podrán ser verificadas en la experiencia, por lo que tales afirmaciones carecen de fundamento. Ahora bien; nuestro autor presenta una posición alternativa bien definida: el continuo flujo y movimiento de la vida perceptual contra la pretendida identidad y simplicidad del Yo. Si bien esta fluctuante diversidad perceptual y nuestra propensión natural a atribuirle unidad e identidad a través del tiempo, tendrán que ser ex-

plicada en la siguiente fase, en esta primera parte del análisis cumple con una función específica. Esto es, refuta la noción de una entidad invariable ( la sustancia mental) como base del dinamismo perceptual. No existe nada distinto a las percepciones en lo que éstas inhieran: el pensar o la conciencia no es una entidad invariable sino una actividad que puede ser interrumpida en cualquier instante. Esto también significa para Hume que la muerte supone la cesación de toda actividad mental, y por tanto, la reducción al no-ser. <sup>16</sup> ( )

Pero veamos con más detalle en qué consisten los argumentos humeanos contra la identidad y la simplicidad del Yo respectivamente. Con respecto a la segunda ya se ha advertido que Hume concede que si hay algo simple, se trata más bien de cada una de las percepciones (no complejas) que podemos encontrar en nuestra mente. Pero lo importante de esto es que siempre encontramos una diversidad de ellas en continuo flujo y movimiento. De ahí que la evidencia empírica nos presente una diversidad cambiante como constitutiva de la mente.

El mismo argumento es aplicado con éxito contra la noción de identidad del Yo. Si se pretendiese hacer corresponder al Yo idéntico con una impresión, ésta tendría que ser constante e invaria-

ble a través del curso de la existencia de determinado individuo. Esto, claro está, resulta fácticamente imposible. Dada la explicación anterior, sería absurdo pretender la invariabilidad y persistencia de una impresión simple durante determinado lapso de tiempo, esto es, durante la vida de una persona. Así pues, mediante la búsqueda de la impresión del Yo, Hume considera relevante que el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos tiene referencia a varias impresiones e ideas. Y lo más problemático, como veremos más adelante, es que esta diversidad de percepciones pueden presentarse en series separadas por intervalos de tiempo.

Contra las pretensiones de atribuir identidad al Yo o mente, Hume muestra la evidencia empírica de la diversidad mental. Nunca observamos una entidad permanente en el proceso de conocer o pensar en general. De lo único que tenemos conciencia o certeza cognitiva es de períodos de vida perceptual que se suceden unos a otros conforme transcurre el tiempo.

La secuencia dirigida por su propia metodología, permite a Hume plantear la problemática que guiará su investigación propositiva basada en el asociacionismo. Al negar la existencia de un Yo o mente concebido como entidad simple e idéntica a través del tiem-



po, Hume expresa por primera vez las dificultades a las que tendrá que enfrentarse para elaborar su propuesta:

pero ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones partiendo de esta hipótesis? Todas son diferentes, separables y distinguibles entre sí; y pueden ser consideradas de esta manera porque no necesitan de nada para fundamentar su existencia. ¿De qué manera pues pertenecerán al Yo y cómo se enlazarán con él? (17)

Esta afirmación está basada en el atomismo mental; si bien su justificación es consistente, sus consecuencias derivan en una notable paradoja. A esto último regresaré en la tercera parte de este texto. Por ahora es necesario considerar las secuencias finales de la fase negativa de la argumentación humeana, a fin de enlazarlas con el análisis de la siguiente sección.

En la siguiente alusión de carácter abiertamente irónico se presenta la insistencia de Hume de plantearse el problema del Yo en términos referenciales; esto es, plantea la búsqueda de un posible referente psíquico. La conocida búsqueda introspectiva de sí mismo es la conclusión de la fase escéptica de la argumentación sobre la identidad personal. Los cuestionamientos de Hume hacia aquellos que presumen la inmediatez del conocimiento del Yo son los siguientes: ¿Qué ocurre cuando ponemos a funcionar nuestra mirada reflexi-

va?, ¿Qué encontramos en nosotros mismos al pretender contemplar el pensamiento en cuanto tal? La respuesta de Hume es bien conocida:

Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi mismo, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. Nunca puedo sorprenderme yo mismo sin una percepción y no puedo observar más que percepciones. (18)

El sujeto es rebelde a la introspección, diría Russell.<sup>19</sup> Hume, por su parte muestra cierta perplejidad ante la ausencia de la percepción del sujeto pensante. Y parece ser que se le da continuidad a este aspecto. Esto es, debido a su reinterpretación del problema, Hume continúa buscando "dentro de sí mismo" para dar cuenta de la identidad personal. Es claro que no sólo su reinterpretación en este caso particular lo lleva a asumir esta perspectiva, sino su programa epistemológico en general, basado en la teoría de las ideas.

Ahora bien; en estas mismas líneas Hume presenta aquello que podríamos denominar su más concisa concepción de la mente. Si bien ésta no es una sustancia mental porque jamás se nos muestran en la experiencia semejantes entidades, ¿qué es en sentido estricto el Yo

o la mente? La respuesta de Hume puede complicar aún más la problemática presentada, pero pretende sentar las bases para la explicación positiva como alternativa a las tesis de los filósofos sustancialistas:

Dejando a un lado a algunos metafísicos de este género, del resto de la humanidad me atrevo a decir que no son más que un haz o colección de percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo (20)

Y más adelante agrega:

La mente es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. (21)

Sin embargo, esta analogía puede provocar confusión ya que en un teatro siempre existe algo permanente e idéntico: el edificio, los escenarios, las butacas, etc. Y algo cambiante: los personajes, la escenografía, los espectadores, etc. ¿Podemos entonces decir lo mismo con respecto a la mente humana? ¿Podemos afirmar con respecto a ella misma que su diversidad presupone una identidad? Hume se apresura a negar esta posibilidad pues: "La comparación del teatro no debe engañarnos. No hay más que percepciones sucesivas, que son

las que constituyen la mente, sin que tengamos la más remota idea del lugar en el que estas escenas son representadas, o de los materiales de que está compuesto."22

## II.- FASE POSITIVA: UN MODELO ASOCIACIONISTA DE LA MENTE

Dado el análisis crítico expuesto en la sección anterior, Hume cuenta con las premisas para elaborar sus argumentos positivos. En esta parte de la argumentación del autor del Tratado encontramos el planteamiento del problema de la identidad personal tal como él lo entiende:

¿Qué es lo que nos confiere una propensión tan grande a atribuir identidad a estas percepciones sucesivas y a suponernos a nosotros mismos mismos dotados de una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? (23)

La solución a este problema por parte de Hume requiere de la intervención de operaciones mentales que vienen a superar lo que podría permanecer como un caótico atomismo. La imaginación, en tanto facultad dinámica sirve como fundamento a toda explicación resolutive. La dinámica de esta facultad es la premisa de Hume para articular sus tesis alternativas. Por tanto, antes de presentar la solución de Hume al problema de la identidad personal, es necesario presentar las bases teóricas de su modelo asociacionista de la mente. Esto es, de la parte de la teoría de las ideas que no ha

las que constituyen la mente, sin que tengamos la más remota idea del lugar en el que estas escenas son representadas, o de los materiales de que está compuesto." <sup>22</sup>

## II.- FASE POSITIVA: UN MODELO ASOCIACIONISTA DE LA MENTE

Dado el análisis crítico expuesto en la sección anterior, Hume cuenta con las premisas para elaborar sus argumentos positivos. En esta parte de la argumentación del autor del Tratado encontramos el planteamiento del problema de la identidad personal tal como él lo entiende:

¿Qué es lo que nos confiere una propensión tan grande a atribuir identidad a estas percepciones sucesivas y a suponernos a nosotros mismos mismos dotados de una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? (23)

La solución a este problema por parte de Hume requiere de la intervención de operaciones mentales que vienen a superar lo que podría permanecer como un cético atomismo. La imaginación, en tanto facultad dinámica sirve como fundamento a toda explicación resolutive. La dinámica de esta facultad es la premisa de Hume para articular sus tesis alternativas. Por tanto, antes de presentar la solución de Hume al problema de la identidad personal, es necesario presentar las bases teóricas de su modelo asociacionista de la mente. Esto es, de la parte de la teoría de las ideas que no ha

sido considerada.

La obscuridad de los términos metafísicos ha de sustituirse, de acuerdo con Hume, con descripciones detalladas del modo en que opera nuestra mente al concebir nociones como el Yo y su identidad.

## II,1 EL DINAMISMO RELACIONAL DE LA IMAGINACIÓN Y LA GÉNESIS DE LAS FICCIONES

En la parte anteriormente expuesta correspondiente a la teoría de las ideas, se ha presentado el esbozo de un modelo atomista de la mente, el cual, como hemos visto, fundamenta el método de análisis adoptado por Hume. Así pues el argumento que presenta nuestro autor una vez defendido el atomismo, se resume en el siguiente pasaje de la Investigación sobre el entendimiento humano:

Es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas del espíritu y que, al aparecer en la memoria o la imaginación, unas introducen a otras con cierto método y regularidad. Cuando pensamos o discurremos en serio, esto se puede notar con tanta facilidad que se advierte de inmediato y se rechaza cualquier pensamiento particular que interrumpa la serie normal de ideas. Y aún en nuestras más extravagantes y errabundas fantasías -y en nuestros mismos sueños- encontramos, si reflexionamos, que la imaginación no corre completamente a la ventura, sino que aún se mantiene una conexión entre las diferentes ideas que se suceden. (24)

El proceso de pensamiento, tal como lo concibe Hume, culmina en la génesis de la aglutinación de percepciones. Esto último parece tan claro que una evidencia acerca de ello se nos presenta en la coherencia interna de los sueños o de ocurrencias fantásticas como las alucinaciones. Este proceso tiene un dinamismo regido por disposiciones de la mente que permiten la asociación entre percepciones simples originalmente dadas en la sensación. Tales asociaciones se nos presentan como hechos mentales; esto es, en sentido estricto no somos conscientes de las operaciones que realiza nuestra mente para que ellas se lleven a cabo. Sólo somos conscientes de los cotidianos objetos mentales que son justamente las ideas complejas.

Dado que las percepciones complejas están constituidas como tales a partir del dinamismo de ciertas relaciones inherentes a la propia mente, conviene responder a la siguiente cuestión: ¿Cuáles son estas relaciones y en qué consisten los principios que las guían? Para responder a esto es necesario especificar en primer término que entiende Hume por relación. Al respecto él afirma lo siguiente:

El término relación se usa en dos sentidos muy diferentes el uno del otro. Designa a veces la cualidad por la cual dos ideas se hallan enlazadas entre sí en la imaginación y por la que una de ellas despierta naturalmente a la otra (...). Otras veces, de-

designa la circunstancia particular según la que,  
aún en la unión arbitraria de dos ideas en la  
fantasía, consideramos apropiado compararlas. (25)

A las relaciones de la primera clase Hume las denomina 'naturales' y son justo estas las que operan en la asociación entre ideas. Las otras son llamadas filosóficas por el peculiar uso que hace la filosofía de las mismas. <sup>26</sup> Es claro que a nuestro autor, en tanto filósofo de la naturaleza humana, le interesan más las relaciones naturales que las otras, pues a partir de ellas se descubre el sentido de nuestro dinamismo mental o cognitivo. Consideremos entonces con más detalle en qué consiste la asociación entre percepciones a fin de entender la génesis de la idea de identidad personal.

En general, podemos decir, que una especie de coherencia y regularidad en la aparición de determinadas percepciones en la conciencia, es lo que guía el asociacionismo humeano. Pero sobre todo, se trata de un hecho natural de nuestra vida mental, pues "la naturaleza ha establecido conexiones entre nuestras ideas particulares..."<sup>27</sup> Cada impresión o idea "introduce naturalmente su correlativa"<sup>28</sup>.

El aspecto fundamental de las relaciones asociativas es "producir una transición fácil de ideas", hacer que nuestra imaginación pase fácilmente de una idea a otra. Veremos que en el caso de



la idea de la identidad personal tiene relevancia este recurso a la imaginación, ya que "el paso fácil de la misma sobre series discontinuas de percepciones" es lo que nos permite formar la idea ficticia de un Yo idéntico a través del tiempo, que jamás se observa como tal. En la siguiente parte de este trabajo desarrollaré esta explicación. Por ahora es necesario detenernos en la explicación sobre el asociacionismo mental. Así pues, a la pregunta de cómo se da la conexión entre los átomos mentales Hume responde del siguiente modo:

Se da aquí una especie de atracción, la cual se descubrirá que tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se manifiesta en muchas y variadas formas (29) En una palabra, la naturaleza nos ha conferido una especie de atracción sobre ciertas impresiones e ideas, por virtud de la cual una de ellas, tras su aparición, introduce naturalmente su correlativa. (30)

Hay que decir que tales afirmaciones no constituyen propiamente una explicación sino la declaración de la adopción de una línea teórica sustentada en evidencias científicas. Como se sabe, Hume quiso ser el Newton de la moral (del dinamismo humano) y su seguridad con respecto al asociacionismo descansaba en el principio de gravitación universal. El mundo mental es parte del mundo natural, y por tanto, no debe tener leyes distintas a las de éste último. "Igual que los cuerpos físicos se conexionan por la fuer-

za de atracción, otro tanto podemos, y debemos decir que sucede en el mundo mental, un mundo que se presenta en principio, totalmente atomizado y en desorden."<sup>31</sup>

Por otro lado, Hume con su característica moderación indagatoria, renuncia a dar razones ulteriores de los principios de asociación ya que "(...) en cuanto a sus causas, son las más de las veces desconocidas y deben reducirse a cualidades originales de la naturaleza humana que yo no pretendo explicar".<sup>32</sup>

De esta manera Hume presenta un asunto que aunque resulta de innegable interés en su filosofía, no deja de ser obscuro y complicado. Las dificultades del asociacionismo con la enunciación de tres líneas o leyes fundamentales de asociación: semejanza, contigüidad en el espacio y el tiempo y causa y efecto. Puede resultar sorprendente que nuestra mente requiera sólo de estos tres principios para constituir todos sus objetos y en general, su conocimiento del mundo.<sup>33</sup> Sin embargo, tales principios operan en las explicaciones positivas de Hume, y habrá que atenerse a las aplicaciones que él hace de los mismos.

Toda explicación positiva tendrá como punto de partida a la imaginación en tanto facultad fundamental. Dado que ésta es la verdadera precursora del dinamismo asociativo, conviene acla-

rar su significado antes de abandonar el tema. Hume habla de 'imaginación' por lo menos en tres sentidos. El primero explica a esta facultad como "absolutamente libre y arbitraria"<sup>34</sup>; el segundo - como una facultad reproductiva análoga a la memoria.<sup>35</sup> Pero el más relevante para nuestros propósitos, esto es, el que se encuentra implicado en la solución al problema de la identidad personal, es aquel en el que se identifica imaginación y entendimiento. Se trata de una facultad de "principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares"<sup>36</sup>. Tales principios son aquellos que guían a las relaciones naturales; esto es, los que establecen conexiones específicas entre determinados tipos de átomos mentales.

De tal manera que regularidad y coherencia, así como rapidez y espontaneidad en el dinamismo imaginativo, son los elementos que guían la explicación de Hume sobre el modo de operar de las relaciones naturales. A partir de características compartidas o frecuentemente observadas en una posición específica, los átomos mentales<sup>37</sup> pueden unirse en casos propicios, a raíz de una fuerza conferida por la imaginación.

## II.2 EXPLICACIÓN DE LA ATRIBUCIÓN DE IDENTIDAD DEL YO <sup>AL</sup>

En el caso de la solución al problema de la identidad personal presentado al inicio de la sección anterior, Hume parte de un argumento que pretende explicar el origen de la idea de identidad en general. Esto es, cómo se forma en nuestra mente la idea de identidad que atribuimos a toda clase de entidades: casas, animales, plantas, etc.

El argumento plenamente desarrollado antes <sup>de</sup> de la presentación del problema de la identidad personal, establece que la atribución de identidad a algo tiene su origen en una confusión propiciada por la rapidez del dinamismo relacional de la imaginación. Consideremos esta parte de la explicación de Hume.

De acuerdo con nuestro autor lo primero que es necesario aclarar es que es ilegítimo concebir una identidad perfecta, o inmutabilidad en sentido estricto. Lo que contiene nuestra mente al atribuir identidad a un objeto, son ciertas relaciones entre percepciones, las cuales pueden tornarse variables, y por tanto, no están de ningún modo predeterminadas. Aunque -como afirma Hume- los filósofos tienden a imaginar algo "desconocido y misterioso" que enlace las partes de un todo. Esto es, han tendido a suscribir una fundamentación sustancialista para sostener la atribución de identidad

a las cosas.

Para refutar tal concepción Hume muestra que tenemos una propensión natural a atribuir identidad, y que ésta se origina en una peculiar confusión de nuestra vida mental. Ya se ha advertido que justificado el atomismo es posible concebir a las ideas complejas como "varios objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una relación íntima". Esta posibilidad permite al filósofo de la naturaleza humana tener conocimiento de una diversidad de percepciones como constitutivas de un (supuesto) objeto singular. La idea del Yo es una idea compleja del tipo sustancia, y como tal se encuentra constituida por una diversidad de percepciones simples; al añadir el factor de la temporalidad (o duración), estas percepciones se encuentran, como hemos visto, en continuo flujo y movimiento.

Así, independientemente de la variación en la posición de las percepciones, somos proclives a considerar cualquier tipo de idea compleja como una entidad invariable e ininterrumpida a través del tiempo. Esta propensión se genera en la rapidez con que opera la imaginación sobre las percepciones sucesivas que de hecho constituyen cualquier objeto y en general nuestra vida mental. Sin embargo:

(...) aunque estas ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es cier-

to, que en nuestra manera de pensar corriente se confunden generalmente entre sí (39)

La noción de sustancia, por ejemplo, constituye según la perspectiva de Hume, una "invención innecesaria" para dar cuenta de la identidad. Lo que hace falta es diferenciar la diversidad constituida por una sucesión de partes imperceptible e instantáneamente enlazadas por las relaciones de semejanza, contigüidad o causalidad.

Puesto que dicha sucesión responde evidentemente a nuestra idea de diversidad, unicamente por error podemos adscribirle identidad; y como la relación de las partes, que nos conduce a este error, no es en realidad más que una cualidad, la cual produce una asociación fácil de ideas y un fácil paso de la imaginación de una a otra, el error debe surgir por la semejanza que tiene este acto de la mente con aquel en el que contemplamos un objeto continuo. (40.)

Lo que explica la confusión entre diversidad e identidad es que "el paso del pensamiento" a lo largo de una multitud de percepciones es tan suave y requiere tan poco esfuerzo, que se confunde con la visión continua de un mismo objeto. Esto es, la diversidad resulta, desde un punto de vista superficial o extrafilosófico, simplemente imperceptible. Para ampliar esta explicación podemos considerar lo siguiente. Los cambios en general (i.e. los cambios macroscópicos de la vida cotidiana) suelen darse leve y gradualmente en muchos casos; de tal suerte que la diversid

dad patente para el filósofo es confundida por los hombres comunes con la identidad. Es claro que esta situación varía de acuerdo con el tipo de objeto percibido. En casos concretos, más allá de la génesis asociativa, en nuestra aprehensión de objetos cotidianos, esto se da de manera comprensible. Un gato, por ejemplo, no dejaría de ser considerado como el mismo animal, en caso de que perdiera uno o dos pelos. Pero un cambio minúsculo en un microbio tal vez no sólo afectaría su identidad, sino que terminaría por destruirlo.

Así pues, la atribución de identidad por parte de la mente depende en muchos casos de los tamaños y proporciones de los objetos que se fije. Con las anteriores analogías lo que se pretende es mostrar que la identidad perfecta, o la atribución de inalterabilidad es sólo una ficción conveniente, una proyección de la mente en los objetos externos que jamás se nos presentan idénticos a través del tiempo. Al ser la identidad algo que en sentido estricto nunca observamos, la representación correspondiente a ella no es más que una idea ficticia. Ficticia en el sentido de que es una noción generada por la imaginación y no por la inmediatez de los datos de los sentidos.

La argumentación de Hume adquiere varios matices explicativos a fin de ofrecer una justificación que descansa en la mane-

ra en que cotidianamente nos conducimos los seres humanos. El siguiente ejemplo que basa el origen de la idea de identidad en el "fin común" de las partes confirma esta interpretación. Se trata en este caso de otro conveniente y vital artificio de la "naturaleza humana":

Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para el que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra. (41) *ley. 10/10/10*

Con este ejemplo Hume muestra que independientemente de cambios importantes en la constitución de determinado objeto, el hecho de que cumpla una función específica a través del tiempo, nos induce a atribuirle identidad. En general, esto muestra una especie de patente variabilidad de los objetos comunes, y con ello, de los objetos de percepción. No obstante esta variabilidad, se sostiene una aplicación común de la noción de identidad, independientemente de la observación directa, aplicada por el filósofo empirista, que tiende a refutarla.

El ejemplo citado enfatiza la peculiaridad de la atribución de identidad en la vida cotidiana; aunque la explicación de Hume vuel-



ve a enmarcarse dentro del cuadro asociacionista, y tal vez a presentarse de manera más específica al hacer uso de lo que él denomina las relaciones recíprocas de causa y efecto. Estas se presentan en el caso de todos los vegetales y animales. Cada una de las partes constitutivas de estos objetos mantiene una mutua dependencia con las demás. Esto explica porque un perro que ha sufrido un cambio total desde que era un cachorro, ~~hasta~~ convertirse en un enorme animal a los cinco años, sigue siendo el mismo perro. Lo mismo ocurre con los árboles, las montañas, e incluso con las personas: "Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso, a veces delgado, sin ningún cambio en su identidad"<sup>42</sup>. Juan es el mismo que hace 15 años, aunque se haya quedado calvo, haya aumentado algunos kilos de peso, e incluso, se le haya practicado un trasplante de corazón. Como lo confirmará parte del análisis posterior, Juan conserva una serie de recuerdos que le permite afirmar su identidad y conservarla a través del cuerpo.

Ahora bien; de acuerdo con Hume, la identidad que atribuimos al Yo, es completamente análoga a la identidad que atribuimos a otros seres vivos, así como a entidades inanimadas. En el caso de la solución al problema de la identidad personal <sup>43</sup> operan específicamente las relaciones de semejanza y causa y efecto. Dado el mode-

lo asociacionista de la mente, la pregunta que Hume se plantea es la siguiente: "¿Qué rasgos de las percepciones que contemplamos nos hacen suponer que constituyen una mente singular y cómo producen ese efecto?"<sup>44</sup> A partir de este cuestionamiento se da apertura a la respuesta acerca de la atribución de identidad a las personas; o más concretamente, a la mente.

Al considerar de manera específica los "rasgos de las percepciones que constituyen una mente singular", Hume elabora una explicación de la identidad personal basada en la interioridad, que por tanto, se restringe a un solo sujeto. La justificación del recurso a la propia interioridad se aprecia incluso en lo que podría ser considerado como el anómalo modelo de una tercera persona utilizado en el curso de la explicación. Así, al concretar su perspectiva sobre una posible solución al problema, Hume plantea la siguiente posibilidad:

Suponed que pudiéramos ver con claridad en el interior de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante, y suponed que éste mantiene siempre en la memoria una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada podría contribuir más a establecer una relación pese a todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria sino la facultad por medio de la cual recogemos las imágenes de nuestras percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto, ¿no tendrá la frecuente colocación de estas percepciones semejantes en la cadena de pensamiento que hacer pasar a la imaginación más fácilmente de un eslabón a otro, haciendo que el todo sea semejante a la continuidad de un mismo objeto? (45)

Este pasaje puede indicarnos que Hume se percató de la relevancia de la atribución de identidad a terceras personas, dado que no formula su explicación en primera persona. Sin embargo, no está claro en qué consistiría para él esa relevancia más allá de una confusa manera de expresarse. Pero antes de abordar posibles críticas a partir de este punto de vista, es necesario presentar el desarrollo de la solución propuesta por nuestro autor.

La relación de semejanza que opera en el caso de la génesis de la idea de identidad personal, está en estrecha relación con la memoria. Esta facultad: nos hace capaces de reconocer algunos indicios de nuestra duración a través del tiempo. Pero más concretamente, la creencia en la propia duración se produce debido a que la diversidad de percepciones constitutivas de una mente se suplen semejantes entre sí. El recordar permite a la mente establecer la semejanza entre las percepciones sucesivas y así inferir nuestra continuidad a través del tiempo. Pero lo relevante para Hume es explicar la función de esta relación para concebir períodos intermitentes de vida perceptual como constitutivos de un todo. Consideremos este punto.

Al recordar cada cual tiene la posibilidad de evocar representaciones de sus percepciones pasadas. Esto permite la incorporación de dichas representaciones a una serie actual de percepciones (o en lo que Hume llama "cadena de pensamiento" (chain of thought)).

Pero lo que agiliza esta incorporación que comienza a partir del efectivo funcionamiento de nuestra facultad de recordar, es la semejanza que mantienen dichas representaciones con las percepciones originales. Y esto se debe, según Hume, a que "una imagen es necesariamente semejante a su objeto". La semejanza, que en este caso opera en colaboración con la memoria, permite establecer una peculiar conexión entre percepciones, la cual es la primera pauta para inferir nuestra identidad a través del tiempo. Esto anuncia la génesis de la ficción de la atribución de identidad. Tal atribución es concebida por el "paso fácil de la imaginación" sobre percepciones, que en sentido estricto son siempre discontinuas. La aprehensión de la semejanza induce a creer en la unidad y continuidad de un objeto, aunque éste esté constituido por una diversidad de percepciones, que a través de determinado lapso de tiempo se encuentran en continuo flujo y movimiento. Esta misma aprehensión posibilita la asociación entre percepciones, que sin la semejanza compartida permanecerían inconexas, no se atraerían entre sí para formar un todo, una unidad idéntica a través del tiempo.

La posibilidad de aprehender esta semejanza por parte de la mente permite a la imaginación pasar fácil y espontáneamente de una secuencia de vivencias con origen temporalmente distinto a otras secuencias (e.g. secuencias actuales).

Concebir esas partes -que en sentido estricto son independien-  
tes unas de otras- como constitutivas de un todo, es el fin obte-  
nido mediante el dinamismo relacional de la imaginación. A partir  
de la agilidad de esta facultad las fluctuantes series de percep-  
ciones pueden ser concebidas como una serie singular y continua.  
Esta agilidad que se explica como el "suave paso" de la imagina-  
ción sobre las series de percepciones, es lo que permite pensar a  
cada uno de nosotros que está ante una visión continua de sí mis-  
mo.<sup>46</sup> O en otros términos, ante la visión continua de un 'Yo', cu-  
yo referente es una diversidad mental que a través del tiempo se  
encuentra "en continuo flujo y movimiento".

Sin embargo, dada la eficacia real de la memoria y la relación  
de semejanza para crear la idea de la identidad personal, la expli-  
cación permanece aún incompleta. Esto se debe a ciertas dificulta-  
des relacionadas con la capacidad efectiva de la memoria. Estas di-  
ficultades permiten a Hume la inclusión de una peculiar relación  
de causalidad para explicar la formación de la idea que nos ocupa.  
Los argumentos a favor de esta inclusión se basan en que la rela-  
ción de semejanza no basta para establecer una conexión entre se-  
cuencias de percepciones que no se den en modo continuo. Esto sig-  
nifica que la relación de causalidad ha de operar debido a las in-  
terrupciones de la conciencia, o más concretamente: debido a que  
la mayor parte de secuencias de vida perceptual son olvidadas. Es

justo este olvido lo que propicia la interrupción de las series semejantes. Esto es, si conserváramos la memoria de absolutamente todas nuestras vivencias pasadas y tuviéramos plena conciencia de las presentes como enlazadas con las primeras, tal vez la semejanza bastaría para vincularlas unas con otras. De esta manera, a partir del "paso fácil de la imaginación" sobre ellas mismas podría cada sujeto suponer su propia identidad. Pero esto no ocurre; pues además de la independencia entre las percepciones actuales, la capacidad de nuestra memoria no es omnicompreensiva. Lo cierto es que no recordamos todos los sucesos de nuestra vida; no nos es posible almacenar todas nuestras acciones y pensamientos en la memoria. Nuestra vida mental es, en sentido, estricto discontinua. Sin embargo, esto no significa que se pierda por completo la noción de nuestra identidad.

Dado lo anterior Hume considera que debe ser posible dar cuenta de una relación interperceptual que nos permita cubrir la falta de las secuencias que han sido olvidadas, y así concebir la unidad de nuestra vida consciente como extendida a través del tiempo. ¿Cómo podemos explicar el dinamismo de nuestra vida mental para que esto sea posible? La respuesta de Hume es la siguiente:

La verdadera idea de la mente humana consiste en considerarlo como un sistema de percepciones diferentes enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto; y que mutuamente se producen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus ideas correspondientes, y estas ideas a su vez producen otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro y trae tras él un tercero que a su vez lo obliga a desaparecer. (47)

En este pasaje Hume hace alusión explícita al dinamismo causal del "primer principio de la ciencia del hombre", según el cual "toda idea simple se deriva en su primera aparición de una impresión correspondiente". Esto parece constituir un recurso para implicar un tipo específico de identidad. Se trata de una identidad en el proceso de conocer, de acuerdo con el cual es posible caracterizar a la mente humana. La función dinámica y reproductiva explicada desde el inicio del Tratado mediante la formulación del "primer principio", permite a Hume superar el problema de la eventual interrupción de la vida mental.

Con la teoría de las ideas o diáponemas de una concepción de la mente que parte de un dinamismo causal. Porque como se ha advertido en la primera parte de este texto: toda actividad mental presupone la ocurrencia de impresiones de sensación. Así pues, Hume trata de hacer consistente tal concepción con la solución al problema de la continuidad de una mente singular. Lo que se pretende en este caso es disponer de la causalidad como la re-

lación interperceptual más general; esto es, como la relación de finitorio de la constitución de los contenidos mentales.

Así, Hume trata de argumentar a favor de la eficacia que, como función de vínculo, tiene la causalidad tomada en el sentido anterior. La tesis de la fluctuación de los contenidos mentales (o la analogía de la mente con el teatro) se sostiene al tratar de explicar nuestra inclinación natural a atribuirnos identidad a nosotros mismos. Para explicar con más detalle la función de vínculo de la causalidad en el caso de la atribución de identidad a la propia mente, Hume propone la siguiente analogía:

Desde este punto de vista, no puede compararse al alma humana a cosa alguna con mayor propiedad que a una República, en la que los diversos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y dan origen a otras personas que propagan la misma República en los cambios incessantes de sus partes. (48)

De esta manera, la relación de causalidad entendida básicamente como dinamismo reproductivo de la vida mental explica porque aun cambiando los contenidos mentales el sujeto conserve una cierta identidad, al igual que una República al cambiar sus miembros y sus leyes.

Si bien la memoria es la que propicia la adquisición y retención de la noción de causa, es ésta última la que permite a cada



persona "alargar la cadena de pensamiento" y concebir o llevar su identidad más allá de lo recordado. A la base de la discontinuidad de las series de percepciones está el dinamismo causal reproductivo de la vida mental. De esta manera, la memoria no puede constituir la identidad personal como pretendió Locke; <sup>190</sup> sólo la descubre al mostrarnos la posibilidad de concebir a la causalidad como coexión entre secuencias de vida perceptual separadas por intervalos de inconciencia o de olvido.

Fuente del  
Ensayo sobre el entendimiento  
humano  
Ver la Ref.  
en  
Williams

III.- LA INSATISFACCIÓN DE HUME CON RESPECTO A SU EXPLICACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL. ¿Se requiere del abandono de ~~la teoría de~~ la teoría de las ideas para ofrecer una solución viable?

Una vez expuestos los argumentos de Hume estamos en condiciones de abordar ciertas consideraciones críticas sobre su perspectiva. Y aquella que exige de manera fundamental nuestra atención es la formulada por el propio Hume en el Apéndice al Tratado.

Se ha advertido que independientemente de las dificultades que presente el problema de la identidad personal tal como lo entiende Hume, él trata de elaborar una argumentación coherente con las bases de su programa; esto es, con la teoría de las ideas. Y cabe sospechar que es precisamente la pertinencia de dicha teoría (concretamente del modelo asociacionista implicado por la misma) para solucionar específicamente este problema, lo que Hume pone en cuestión. Tal vez su crítica no pueda ser considerada como definitiva porque este implicaría para él un indeseable abandono de la teoría de las ideas, y con ello, un reajuste radical a las bases teóricas de su epistemología. Sin embargo, esto nos permitiría avanzar hacia una solución naturalista<sup>50</sup> del problema, tal como lo propone B. Stroud con la filosofía de Hume en general. Regresaré a este punto en las conclusiones.

Analícemos pues las consideraciones humanas expuestas en el Apéndice. La primera cuestión relevante es precisamente que la imposibilidad de encontrar una solución satisfactoria al problema de la identidad personal parece revelar la inconsistencia del sistema sostenido por Hume. El mismo parece reconocer esto en el siguiente texto:

Había mantenido ciertas esperanzas de que, por deficiente que pudiera ser nuestra teoría del mundo intelectual, quedaría libre de aquellas contradicciones y absurdos que parecen acompañar cualquier explicación que la razón humana pueda dar del mundo material. Pero, tras un nuevo examen más estricto de la sección concerniente a la identidad personal, me encuentro envuelto en un laberinto tal, que debo confesar que ni sé como corregir mis anteriores opiniones, ni cómo convertirlas en consecuentes. (56)

A decir de Hume, las esperanzas se han disipado, y esto debido a que también en el ámbito del mundo intelectual nos enfrentamos con contradicciones y absurdos. Podemos considerar que con respecto al problema del mundo externo, nuestro autor hizo posible acudir al dinamismo de la mente (o la imaginación) para explicar nuestra creencia en su existencia y naturaleza. Sin embargo, la base teórica sustentada en el dinamismo de la vida mental -la teoría de las ideas en su fase asociacionista- parece insuficien-

te para explicar la noción de identidad de la propia mente. Sobre todo resulta incapaz de dar cuenta de una justificación precisa de los vínculos o asociaciones entre los contenidos mentales. Así pues, si el modelo asociacionista implicado en la teoría de las ideas no está plenamente fundamentado, si en sentido estricto no es aplicable a la solución de problemas cruciales, entonces las bases del sistema epistemológico fallan. Esto es, llegan a mostrarse insostenibles. Hume confirma esta interpretación al afirmar lo siguiente:

Todas mis esperanzas se desvanecen cuando llego a explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No soy capaz de descubrir teoría alguna que me satisfaga en este punto capital. (62)

En estas líneas Hume está por concretar la afirmación de una paradoja. La teoría de las ideas, concebida como una teoría de la mente viable para dar cuenta de toda cuestión relevante planteada por la razón humana, termina por mostrarse insuficiente para dar cuenta de la manera en que concebimos nuestra mente. Esto es, resulta insuficiente para explicar la naturaleza de nuestra propia mente, la cual es normalmente concebida como singular y subsistente a través del tiempo. De tal manera que la mente es incapaz de explicarse a sí misma; con lo que al mismo tiempo se afirma y se niega. A tal paradoja llega Hume en un aspecto de su escepticismo. Es-

ta problemática situación se ve enfatizada debido a que con el primer planteamiento del problema de la identidad personal él aborda una cuestión fundamental en toda epistemología: la de la naturaleza del propio sujeto cognocente.

El contexto escéptico facilita el planteamiento de dicha cuestión. Además dada la perspectiva fenomenista que adopta Hume para plantear el problema de la identidad personal, él mismo se ve llevado a discutir el problema de la naturaleza de la mente, y por ende, de su dinamismo cognitivo. Si bien Hume pretendió resolver el problema de la identidad personal recurriendo a una explicación basada en el dinamismo relacional de la imaginación, se muestra finalmente insatisfecho de la solución que presenta. Cabe reiterar que si la primera fase de su análisis no parece representar ningún problema para nuestro autor, esto sí ocurre con la segunda. El siguiente texto facilita esta interpretación además de reiterar la idea expresada en el pasaje anteriormente citado:

En breve, existen dos principios que no puedo hacer compatibles y no está en mi poder renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones son existencias distintas y que el espíritu jamás aprecia una conexión real entre existencias distintas.

No existiría dificultad en este caso si nuestras percepciones fueran inherentes a algo simple e individual o percibiese el espíritu alguna conexión real entre ellas. Por mi parte, yo debo defender el privilegio del escéptico y confesar que esa dificultad es demasiado grande para mi entendimiento. (53)

Reaparece el cuestionamiento a la teoría de las ideas mostrándose más firme en este caso; aunque no deja de ser complicada una interpretación sobre el asunto. Podríamos considerar que Hume se refiere a la dificultad de aferrarse a los dos principios que menciona y a hacerlos compatibles entre sí. Pero al considerarlo con cuidado es posible advertir que esto no constituye una genuina dificultad ya que en el tratamiento de nuestro problema, tales principios no se muestran realmente incompatibles. Al contrario, el primero prepara detalladamente la argumentación para la siguiente secuencia analítica. La base de la teoría de las ideas como único modelo explicativo no muestra, en todo caso, ninguna contradicción interna.

Por otro lado, si existiese alguna confusión en la noción de percepciones distintas "(...) por ella se puede entenderse al menos que si dos percepciones son distintas entonces es posible que una ocurra sin la otra." <sup>54</sup> Esto implica que no podría haber ninguna conexión real entre ellas porque si ésta se diera, sería imposible que una percepción ocurriera sin la otra. Y si no llega a darse, en sentido estricto, esta conexión real, la mente simplemente no puede percibirla. Es en realidad la imaginación la facultad que impide que se de este tipo de percepción. Todo lo anterior muestra entonces que los dos principios son efectivamente compatibles en-

tendidos tal como los plantea Hume.

La dificultad parece consistir más bien en que la adhesión a la teoría de las ideas, y las consecuencias de la primera parte del análisis, dificultan la estructuración de una solución al problema. No puede haber solución en tanto que el modelo explicativo es llevado hasta el límite; esto es, hasta la cuestión de la identidad del sujeto cognocente. Y dado que desde el inicio el modelo explicativo funciona a partir del dinamismo de la vida mental, el cual se caracteriza por la negación de entidades invariables, una respuesta definitiva acerca de la identidad del sujeto de experiencias queda cancelada de antemano. La conclusión paradójica, aunque consecuente a la que llega Hume es que el Yo o la mente también se nos diluye en el flujo de las percepciones. Es introyección, por eso la operación cognitiva se vuelve más problemática. Ya no se trata de una proyección de la mente sobre el mundo para configurar - nuestros objetos cotidianos. La aporía a la que nos conduce la mencionada paradoja es la siguiente: ¿Cómo podría proyectarse la mente sobre sí misma para producir la ficción de su propia identidad?.

Pero el lamento de Hume no termina ahí. Él insiste en conceder relevancia crítica a la noción de sustancia mental, pues si existiese esta entidad las percepciones se encontrarían realmente unidas a algo. Pero esto equivale a hacer plausible la noción de conexión necesaria, la cual es eliminada por Hume y sustituida por

una explicación de carácter asociacionista. Tal parece que al discutir Hume la noción de sustancia se ve llevado a reconocer su eficacia como recurso para preservar la persistencia e inmutabilidad que sostendrían la identidad del Yo. O más concretamente, para considerarla como sujeto de inherencia<sup>55</sup> efectivo.

Sin embargo, Hume concluye que la noción de sustancia, tanto mental como material es totalmente inaceptable debido a que se concibe como algo radicalmente distinto a las percepciones. Así como no tenemos la idea de una sustancia externa distinta de las percepciones de las cualidades particulares, tampoco tenemos una concepción de la mente distinta de las percepciones que la constituyen. Ya que de acuerdo con Hume: "Cuando aplico mi reflexión sobre mi Yo, nunca puedo percibir este Yo sin una o más percepciones, ni puedo concebir algo más que las percepciones. Así pues, es la composición de las percepciones la que constituye el Yo."<sup>56</sup>

El monismo mental constituido por la teoría de las ideas es lo que lleva a Hume a esta aporética conclusión, que desde ciertas perspectivas podría ser considerada falaz.



#### IV.- CONSIDERACIONES CRÍTICAS: IDENTIDAD PERSONAL E INDIVIDUACIÓN

El tratamiento del problema de la identidad personal por parte de Hume muestra ciertas peculiaridades debido a los objetivos que lo guían. Se ha advertido en las secciones anteriores que tanto las características del programa epistemológico suscrito por Hume como la crítica antiustencialista en general, determinan la perspectiva adoptada. Así pues, una vez expuesta y analizada la perspectiva de Hume conviene detenernos en algunos cuestionamientos que se sitúan al margen de la misma.

En el análisis anterior ha quedado claro que el interés de Hume se centra en la identidad de la mente, y no de manera explícita en la identidad de las personas en tanto seres corpóreos. La propuesta elaborada por Hume está vinculada con la atribución de identidad a un nivel puramente interno. Esto es, a Hume le interesa dar cuenta de la identidad que cada cual es capaz de atribuirse a sí mismo. Los denominados "criterios públicos" o la normal adaptación de la teoría a la tercera persona no están planteados desde la perspectiva de Hume. El que él base su análisis en la teoría de las ideas lo lleva a estructurar una especie de criterio de identidad para un solo sujeto, o en todo caso, una teoría solipsista de la identidad personal que genera dificultades muy específicas. Estas pueden resumirse en que la explicación humeana no da cuenta de la

...individuación de las personas. Esto es, el problema de cómo distinguimos de hecho a una persona de otra, o el de cómo identificamos a X persona como la misma que vimos ayer. Para dar cuenta de esto tendríamos que contar con ciertas condiciones observables que no es posible establecer a partir de los contenidos de las mentes de otras personas.

En todo caso, podría especificarse que tales contenidos residen en un cuerpo particular; sólo de esta manera el Yo sería una entidad empíricamente observable tanto subjetiva como intersubjetivamente. La especificación de la observación intersubjetiva a partir de la referencia al cuerpo puede permitirnos aclarar en qué consiste la individuación de las personas. Responder a esto es el objetivo de esta última parte del trabajo. Sin embargo para llegar a un claro planteamiento del problema de la individuación es necesario retomar algunos aspectos de la perspectiva de Hume.

La motivación básica de la perspectiva de Hume parece originarse en la perplejidad motivada por la certeza epistémica de la auto-adcripción de experiencias. En otros términos, también lo que actualmente entendemos como uso no referencial del pronombre 'Yo' juega un papel determinante en la teoría de Hume. Esto es, Hume se interesa por los casos en que se usa 'Yo' como sujeto, es decir, cuando se habla de los propios estados mentales, y en este caso 'Yo' no se usa porque reconozcamos en nosotros mismos a

una persona particular por sus características corporales. El referente que preocupa a Hume no es físico sino psíquico (o mental); el problema es que desde esta perspectiva no es posible hablar de una diversidad de sujetos, y por tanto, no hay posibilidad de sostener un criterio de individuación. El siguiente comentario de Barry Stroud puede facilitar la comprensión de esta dificultad:

Una de las razones por las cuales el tratamiento de Hume de la identidad personal está tan lejos de nuestro actual modo de pensar acerca de ella y de identificar a las personas corpóreas, es que deja fuera los cuerpos y sólo se refiere a las percepciones "internas y perecederas" que de acuerdo con él constituyen una persona o una mente. (58)

Sin embargo, me parece que en el curso de la explicación de Hume podemos encontrar algunos indicios de la necesidad de dar cuenta de la individuación en el marco de la génesis de la idea de identidad personal. Hume parece percibirse de la relevancia de la atribución de identidad a personas distintas de sí mismo. Recordemos el siguiente texto que exigirla una visión externalizada de los contenidos de la mente de otra persona para dar razón de su identidad:

Suponed que pudiéramos ver con claridad el interior de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante, y suponed que éste mantiene siempre en su memoria parte considerable de sus percepciones pasadas (...) (59)

Para tener claro en qué podría consistir esta visión externalizada de los contenidos de la mente de otro, es necesario seguir una línea de investigación radicalmente distinta a la de Hume. Tal como hemos advertido anteriormente: él insiste en buscar principios de unificación y diferenciación dentro de sí mismo. Esto impide plantear cualquier posibilidad de individuación a partir de la explicación positiva basada en el asociacionismo. Cabe entonces reiterar la siguiente cuestión: ¿Cómo se enlazan la crítica y la propuesta humeanas? Ambas se restringen a la interioridad del sujeto, a lo que podríamos considerar su dimensión puramente temporal. Esta perspectiva llevó a Hume a proponer un peculiar modelo de sujeto inmaterial. Esto es: la persona reducida a un concreto haz de percepciones aparece como un ser incorpóreo con una historia mental determinada. En el contexto de una discusión sobre las dificultades planteadas por el solipsismo, P.F. Strawson presenta un comentario relevante para nuestro análisis. ¿Qué dificultades se le presentan a Hume al aferrarse a un modelo alternativo al sustancialista de un sujeto inmaterial?:

<sup>11</sup> Era la entidad correspondiente al ilusorio concepto primario de la conciencia pura, la sustancia ego, la que Hume estaba buscando o fingiendo irónicamente buscar cuando miraba dentro de sí mismo y se quejaba de que nunca podía descubrirse sin percepción, y de que nunca podía observar más que percepciones. Más seriamente -ya esta vez no había ironía, sino una confusión, una némesis de confusión para Hume-- era esta entidad cuyo

'principio de unidad buscó en vano, confesándose perplejo y derrotado: la buscó en vano porque no hay principio de unidad donde no hay ningún principio de diferenciación. (60)

Si bien en la primera búsqueda había, en parte ironía, y fundamentalmente el objetivo de justificar la desunión de estados de conciencia para posteriormente buscar una solución en la imaginación, Hume consiguió hacer consistentes las dos partes de su argumentación. A pesar de quejarse, como afirma Strawson- de no descubrirse nunca sin percepción alguna, Hume persiste en una búsqueda introspectiva. ¿Por qué buscar el posible referente del 'Yo' siempre dentro de la propia mente? La primera respuesta a esto no puede menospreciarse: la auto-adscripción de estados mentales (percepciones) no puede identificarse ni intercambiarse por una descripción del propio cuerpo. <sup>61</sup> Esta convicción parece justificar al cartesianismo. Sin embargo, la perspectiva de Hume al sustituir un fundacionismo sustancialista por otro ideista, y al justificar un reduccionismo del cuerpo a la mente parece tener razones muy específicas. Sus razones están en el papel que tiene la teoría de las ideas en todas sus explicaciones. De ahí que aunque Hume hubiese considerado al cuerpo como factor relevante para atribuir identidad a las personas, siempre lo hubiera hecho sobre la base de una caracterización del propio cuerpo en términos de estados de conciencia. La teoría de las ideas con todas sus complejidades asociati-

vas es suficiente para estructurar este tipo de explicaciones.

Sin embargo, el error al que siguiendo la sugerencia de Strawson, se precipita Hume, a causa de la asunción de la propia teoría, es buscar un principio de unidad entre miembros de la misma clase. Esto es, entre una diversidad de objetos mentales que sólo se vinculan entre sí formando determinados complejos a partir de características que pudieran tener en común. El énfasis explicativo o propositivo de Hume está en los átomos mentales y en las posibilidades que tienen ellos mismos de atraerse entre sí.

La conclusión que presenta Strawson en el texto citado apunta a la necesidad de la inclusión de otro tipo de entidad (no-mental) para buscar un principio de unidad y diferenciación. Esto es, ya que toda diversidad presupone una unidad, un candidato idóneo para funcionar como esta unidad presupuesta podría ser el cuerpo humano en tanto entidad física. Pero vayamos más despacio porque el camino para llegar a este tipo de respuesta no está exento de complicaciones importantes.

Así, antes de avanzar hacia una posible solución al problema de la individuación, es necesario detenernos con más detenimiento en la dificultad a la que se enfrenta la propuesta de Hume

siguiendo la línea argumentativa de Strawson. Tal dificultad, como hemos visto, se plantea como sigue: ¿Qué ocurre al restringirnos a una diversidad de datos de la misma clase para dar cuenta de un posible criterio de diferenciación? O de otra manera: ¿Cómo podría distinguirme a mí mismo de una diversidad de percepciones si me concibo también como una percepción? La siguiente analogía propuesta por Strawson puede aclararnos aún más el sentido de esta dificultad. Se trata de representarnos al mundo... como no-espacial, constituido por elementos puramente auditivos; es así como se plantea una cuestión análoga a las anteriores: ¿Cómo podría distinguirme a mí mismo respecto de los sonidos? ¿Cómo podría formarme la idea de mí mismo como algo que oye sonidos. La afirmación de "un sonido que oye sonidos" parece un sinsentido.

Ya hemos advertido que una respuesta a estas dificultades consiste en tener claro que el problema se presenta al restringir el conocimiento a un solo tipo de entidades. Esto parece claro en Hume. Si, en efecto, tratáramos de obtener de su teoría de la identidad personal algún parámetro para individualizar a las personas, lo único que obtendríamos serían las características de los objetos mentales de un solo sujeto. Tal concepción puede ser considerada como una alternativa viable frente al sustancialismo, pero no resulta suficientemente clara; no resulta viable en un mundo habitado por una diversidad de sujetos.

Ahora bien; la inclusión del cuerpo en las consideraciones sobre la identidad personal para superar un modelo solipsista como el de Hume, ha de darse de manera peculiar. Es necesario ubicar esta inclusión a partir de una noción que se plantea más general y comprensiva: el concepto strawsoniano de persona. Éste ha de ser tomado como un concepto primitivo en el siguiente sentido:

No todo lo que queremos decir acerca de las personas puede traducirse en proposiciones relativas a los objetos materiales que son los cuerpos; y por supuesto, cuando hablamos de las personas menos aún nos solemos referir a sustancias inmateriales o colecciones de experiencias(...) el sujeto al que atribuimos las propiedades que implican la presencia de conciencia es literalmente idéntico a aquel al cual atribuimos las propiedades físicas. Y si indagásemos qué es este sujeto, la única respuesta correcta es que se trata de una persona. (63)

El significado de la primitividad del concepto de persona consiste fundamentalmente en la identidad ~~entre~~ el cuerpo y la mente de determinado sujeto. Una aplicación normal del concepto de persona presupone dicha identidad; sobre todo se trata de probar la ininteligibilidad de cualquier noción que sostenga la existencia de un sujeto etéreo:

'(...) el concepto de conciencia individual pura, -el ego puro- es un concepto que no puede existir como concepto primario a partir del cual se pueda explicar o analizar el concepto de persona. Sólo puede existir en todo caso, como concepto secundario, que debe ser analizado partiendo precisamente del concepto de persona. (64)



La noción humeana de haz de percepciones es análoga a la de un ego puro porque ambas ignoran el status corpóreo de las personas. La metodología y el enfoque escéptico de Hume justifican que se ignore la relevancia del cuerpo para que se produzcan las percepciones. Sin embargo, para empezar a resolver el problema es necesario especificar la siguiente secuencia, la cual es fundamental para poder concebir la vida mental de las personas. Sin cuerpo no hay órganos sensoriales, sin órganos sensoriales no pueden aparecer las impresiones; y sin éstas no habría ningún tipo de actividad mental.

En su análisis al concepto de persona A.J. Ayer presenta una argumentación más detallada que la de Strawson acerca del problema que nos ocupa. Ayer parte de lo que él mismo denomina relaciones psico-físicas para explicar la identificación mente-cuerpo que fundamenta el concepto de persona. Desde este punto de vista es posible esbozar un criterio de individuación implicado en una concepción no solipsista de la identidad personal.

El punto de partida de Ayer es justamente aquello que ignora el programa epistemológico humeano. A saber, que la producción de percepciones presupone la existencia de un cuerpo particular. La tesis de Ayer es que el cuerpo es una condición inmediatamente necesaria para que se produzcan las percepciones. La consideración

de esta tesis nos permitirá llegar a la solución del problema que plantea toda perspectiva que se restrinja a puros contenidos mentales. Esto es: cómo se identifican e individualizan las experiencias. La solución a este problema nos permitirá explicar en qué basamos la atribución de identidad a terceras personas, ya que está claro que es imposible "mirar en el interior de otro" para concebir esta atribución.

Podemos considerar en principio que el único modo de identificar las experiencias de otra persona es a través de su cuerpo. Esto significa que el primer paso para acceder a la identificación de experiencias, y en general, de historias mentales de terceras personas es el siguiente. Partir de la premisa según la cual el cuerpo en tanto entidad física es condición inmediatamente necesaria para la aparición de cualquier tipo de actividad mental.

Líneas arriba he tratado de aducir un reduccionismo del cuerpo a la mente en Hume. El objetivo de esto es apoyar la siguiente tesis: la concepción humeana de la identidad personal es solipsista por excluir de sus consideraciones al cuerpo y restringirse a los puros estados de conciencia. La exclusión del cuerpo impide explicar de qué depende la identidad de las personas en un contexto es-

pacio-temporal, intersubjetivo. Impide, por tanto, la posibilidad de dar cuenta de la individuación: "no es como si hubiera un depósito común de percepciones que pudiéramos agrupar en los haces requeridos y luego cada cual iluminara el haz particular que constituye su Yo"<sup>66</sup>. Lo importante es que no sólo me atribuyo identidad a mí mismo, sino que también atribuyo identidad a otros; y estas atribuciones dependen de la identificación de sus cuerpos.

Tal como se ha reiterado, al no considerar a los cuerpos y al limitarse a la descripción de los procesos mentales, Hume cancela toda posibilidad de explicar la individuación. No explica de que depende la atribución de identidad a terceras personas. Si no es posible tener acceso directo a los contenidos de conciencia de otro para "verificar" su identidad, entonces se hace necesaria la mediación del cuerpo. No sólo como condición de posibilidad de la producción de estados mentales, sino también como genuino objeto de referencia, susceptible de una descripción ostensiva.

Así pues, el primer paso para acceder a una solución del problema de la individuación, consiste en considerar la relación causal entre el cuerpo y la vida mental. Al remitirnos a un contexto intersubjetivo y espacio-temporal la prioridad parece tenerla el cuerpo. Esto es, aparece como factor primigenio para atribuir identidad a personas distintas de uno mismo. La sugerencia de Ayer

es la siguiente:

(...) la identidad personal depende de la identidad del cuerpo; y la posesión de estados de conciencia por parte de una persona consiste en que aquéllos tienen una relación causal con el cuerpo por el que dicha persona es identificada. (67)

Si bien es imposible negar la existencia de las experiencias o de la vida mental en general, es necesario especificar de que manera podemos identificarlas, y por tanto, individualizarlas. En un contexto real no nos enfrentamos con egos puros o haces de percepciones, sino con personas. Esto es, con seres corpóreos, conscientes, hablantes, etc. Así pues, la solución al problema de la identificación e individuación de las colecciones de percepciones que Hume pretende hacer pasar por personas es la siguiente:

Las experiencias se individualizan solamente por referencia a las personas que las tienen; estas personas sólo se identifican por referencia a sus cuerpos. Entonces tenemos que ninguna de mis experiencias habría tenido lugar si mi cuerpo no hubiese existido. O más concretamente, que la existencia de mi cuerpo estará presupuesta o implícita en cualquier proposición en la que me atribuya alguna experiencia. (68)

Para concretar esta tesis es necesario retomar la cuestión de la naturaleza de la relación causal entre el cuerpo y la vida mental. Ya se ha mencionado que Ayer define al cuerpo como una condi-

ción inmediatamente necesaria para que se produzcan las percepciones. El problema entonces es aclarar en que consiste esta inmediatez; cabe adelantar que la noción de singularidad del cuerpo se preserva especificando su situación espacial.

Así pues, la relación causal entre la experiencia de una persona y su cuerpo -y nada más que el suyo- consiste en lo siguiente. "Lo que hace que una experiencia dada sea mía es el hecho de que la existencia de un cierto estado de mi cuerpo es condición inmediatamente necesaria de que se produzca dicha experiencia, y que no es ningún estado de cualquier otro cuerpo distinto del mío".<sup>69</sup> Esto significa que para que ocurran mis percepciones no es necesaria la intervención de otro factor entre mi cuerpo y la actividad mental que depende de él; esto es, de su estado, posición, etc. ¿Qué factores podrían servir de intermediarios entre mi cuerpo y las percepciones que me atribuyo? Esta pregunta no parece tener respuesta obvia; ni siquiera se anticipa ninguna posibilidad de responderla. La diferencia entre la mediatez y la inmediatez es crucial para impedir una posible ambigüedad en la relación entre el cuerpo y la producción de vida mental. Es claro que si la relación se definiera como mediata no se justificaría la singularidad de un cuerpo en relación con una serie de percepciones particular. Esto se debe, según Ayer, a que por ejemplo, los cuerpos de mis antepasados pudieran considerarse necesarios para la existen-

- cia de mis percepciones. Esto en el sentido de que efectivamente mantengo una relación causal con mis antepasados. De tal manera que la relación del tipo mediato, considerada sólo como condición de posibilidad desde un punto de vista general, tendría que darse con varios cuerpos. Sin embargo, lo que resulta fundamental para que aparezcan mis percepciones en un instante dado, no es la existencia de otros cuerpos, sino la ubicación y estado de mi cuerpo en dicho instante. Lo único que media entre mis percepciones y mi cuerpo es mi acción de percibir, el funcionamiento de mis órganos sensoriales. De tal manera que mi estado corporal puede identificarse con mi disposición y estado perceptual.

Ahora bien; la identificación del cuerpo que trae consigo la identificación numérica de las experiencias, es un problema que se plantea a los demás, no a uno mismo. Tal vez no sea siempre necesario que yo corrobore el estado o características de mi cuerpo para dar razón de mi identidad. Sin embargo, para otras personas, la disposición y adquisición de datos referentes al cuerpo se presentan como relevantes y definitivos. A partir de todo lo anterior es posible llegar con suficientes fundamentos a la conclusión de que sólo mediante la referencia al cuerpo es posible identificar a personas distintas de uno mismo.

La conclusión de Ayer con respecto al problema de la identidad personal es que cualquier criterio o parámetro para identificar la historia mental de determinado sujeto es subsidiario del - criterio físico. Y esto debido a que "los distintos cuerpos nos proporcionan sendos objetos de referencia"<sup>70</sup>. Pero la solución al problema de la individuación no termina ahí. La cuestión de la identidad personal ha de incorporar otro tipo de factores, por lo que las aclaraciones acerca de la individuación tienen que ser más específicas. Es pertinente, por ejemplo, especificar los rasgos físicos que distinguen a una persona de otra y que contribuyen a constituir su identidad.

Es claro que al introducir dichas consideraciones no se pretenderá negar la relevancia de los contenidos mentales -sobre todo de los recuerdos o la posesión de un pasado concreto- para constituir dicha identidad. La solución tendrá que ser intermedia; esto es, tendrá que considerar ambos tipos de elementos. Aunque tal vez cualquier criterio que pretenda operar en un mundo espacio-temporal, intersubjetivo, tendría que ser en buena medida dependiente del llamado criterio físico.

Podemos aún considerar otras cuestiones que tienden a apoyar la preminencia del criterio físico. Por ejemplo, la memoria

o la posesión de un pasado concreto para estructurar una autobiografía presupone la existencia del cuerpo. La posesión de dicho pasado necesariamente implica una cierta ubicación de mi cuerpo en un tiempo determinado. ¿Qué clase de recuerdos podríamos concretar sin nuestro estado corpóreo? El caso de la memoria es relevante ya que para el propio Hume es esta facultad en colaboración con la relación de semejanza la que explica la conciencia de la continuidad de nuestra propia persona. Además, es claro que la posesión de una serie específica de recuerdos es otro de los factores que individualizan a las personas. Esto es, que nos distinguen de otros, que nos hacen singulares, etc.

Por lo que respecta a la individuación existen varios tipos de factores aún más específicos que contribuyen a determinarla. Si bien la personalidad, las actitudes, los recuerdos, etc. contribuyen a individualizar a las personas, las características físicas también tienen un papel relevante a este respecto. De hecho, la identificación precisa de las personas se lleva a cabo sobre la base de ciertas características corporales. No es posible hablar de un temperamento o carácter específico como pertenecientes a una persona en particular sino disponemos de la referencia inmediata del cuerpo de esa persona. Tal cuerpo ha de tener ciertas características particulares: complexión, estatura específica, color de ojos, color



de cabello, etc.

Así pues, el problema de la relación entre la identidad personal y la individuación se resuelve a partir de la referencia a tales características. Los cuerpos son, por tanto, la única referencia a partir de la cual comenzamos a identificar e individualizar a las personas. No por ello tenemos que concluir que las personas son sólo cuerpos. En la discusión anterior ha quedado claro que somos entidades tanto con atributos físicos como mentales; y que el privilegiar o excluir a alguno de estos dos tipos de atributos estaríamos tergiversando el significado del concepto de persona. Las personas son sujetos singulares, susceptibles de una caracterización y contrastación específicas por parte de otros; que por tanto, tienen que ser capaces de reconocer su individualidad y su continuidad a través del tiempo.

## CONCLUSIONES

Para terminar quisiera hacer una breve recapitulación de los argumentos de Hume a fin de justificar el paso a la alternativa esbozada en IV. Primero mostré que el interés de Hume por criticar la noción de sustancia mental lo llevó a explicar la interdependencia entre las percepciones que se suponen constitutivas de la mente. Esta consideración nos permitió entender la naturaleza del problema de la identidad personal en el contexto humeano. Tal problema consiste para Hume en explicar mediante el dinamismo relacional de la imaginación, de qué manera se unifican a través del tiempo las series discontinuas de percepciones para formar la idea de una mente consciente de su duración. En resumen, la relación de semejanza sirvió a Hume para explicar la unificación, y una peculiar manera de entender la de causalidad, para explicar la identidad a través del tiempo.

Así mismo en II he señalado que al presentar Hume el anómalo modelo de una tercera persona según el cual tendríamos que "ver en el interior de otro" para percatarnos de los procesos mentales que le permiten inferir su identidad, él mismo nos da la pauta para cuestionar el modelo solipsista. A partir de este modelo puramente mental queda cancelada la posibilidad de individuación; tal modelo sólo da cuenta de

la identidad que me atribuyo a mí mismo dado que sólo Yo soy capaz de identificar mis experiencias. Pero dado que los propios ejemplos humanos nos presentan la posibilidad de atribuir identidad a otros se presenta la siguiente cuestión: ¿Cómo es posible identificar las experiencias de otras personas para lograr la individuación impedida por un modelo basado en una especie de "geografía mental"? En IV he tratado de presentar una alternativa tal que parta de la concepción de Hume, o más concretamente, de lo que ésta (justificadamente en el escepticismo) se propone ignorar. Esto es, el hecho de que el cuerpo es una condición necesaria para que se produzcan los estados mentales; y que a partir de este presupuesto se puede concluir que las experiencias se individualizan sólo por referencia a los cuerpos de las personas que las tienen. Así pues, la única manera para empezar a romper con el fundamentado modelo solipsista de Hume es reconocer que se requiere de la mediación del cuerpo para identificar las experiencias de una persona y así comenzar a explicar su identidad en un mundo compartido con otros. La diferenciación, la genuina individuación sólo cabe en un modelo donde es posible el contraste, en un mundo espacio-temporal, intersubjetivo.

## NOTAS

- 1 Las ideas complejas pueden dividirse en modos y sustancias. Desde la secc. VI de la 1a. parte del libro I del Tratado, Hume habla de las sustancias en términos de ideas: "la idea de sustancia no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas". En D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, México, Porrúa, 1995, p. 23.  
  
Más adelante, al analizar el problema de la identidad personal, veremos que Hume es totalmente consecuente con esta premisa.
- 2 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, Libro I, parte 1, secc. 1a, edic. cit. p. 16.
- 3 A.J. Ayer: Hume (trad. J.C. Armero) Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 59.
- 4 D. Hume: Op. Cit., Introducción, p. 13.
- 5 Ibid. P. 15
- 6 Ibid. p. 16
- 7 Cfr. Hume: Op. Cit., p. 18. Parte de esta explicación constituye para Hume un argumento contra el innatismo.
- 8 Ibid. p. 18
- 9 J. Noxon: La evolución de la filosofía de Hume, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 138.
- 10 D. Hume: Compendio de un tratado de la naturaleza humana, (edic. bilingüe), Revista teorema, Valencia, 1974, p. 11.
- 11 J. Noxon: Op. Cit. p. 142
- 12 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, I, 4, VI, p. 163.
- 13 En este trabajo no discuto acerca de la relevancia de investigar a qué filósofo se dirigen específicamente las críticas de Hume con respecto a este problema. Sin embargo, parece claro que la crítica al sustancialismo es relevante para él. Tal sustancialis-

mo podría ser atribuido a Descartes ya que en el Compendio sí se hace alusión explícita a este filósofo. Además la estructuración de la tesis ahí presentada resulta interesante para la comprensión del tema y de la crítica tal como los entiende el propio Hume. Así pues, en la versión concisa de la crítica a la atribución de la identidad al Yo, Hume afirma lo siguiente: "Descartes mantenía que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general. Lo cual parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todo aquello que existe es particular. Por tanto, han de ser nuestras diversas percepciones - particulares las que compongan la mente. Digo que la componen, no que pertenecen a ella. La mente no es una sustancia en la que in-hieran las percepciones. (Compendio de un tratado de la naturaleza humana, edic. cit. p. 25) Ver también R. Descartes: Meditaciones metafísicas, esp. 2a. meditación, en Buenos Aires, Aguillar, 1965, p. 64-66.

14 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, Loc. Cit.

15 Ibid.

16 Ibid. p. 164.

17 Ibid. p. 163.

18 Ibid. p.164.

19 B. Russell: "Sobre la naturaleza del conocimiento directo", en Lógica y conocimiento, ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 229.

20 D. Hume: Tratado, p. 164.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid.

24 D. Hume: Investigación sobre el entendimiento humano, Buenos Aires, ed. Losada, 1945, p. 57.

25 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, I, 1, V, p. 22

- 26 Ibid. p. 23
- 27 Ibid. p. 20
- 28 Ibid.
- 29 Ibid., I, 1, secc IV.
- 30 Ibid. II, 1, V, p. 185.
- 31 S. Rábade: Hume y el fenomenismo moderno, ed. Gredos, Madrid, ed. Gredos, Madrid, 1975, p. 162.
- 32 D. Hume: Tratado, p. 21.
- 33 Es importante enfatizar la ineuficiencia que pudieran tener los principios de asociación. El siguiente comentario de Stroud apoya este punto de vista: "Es difícil creer que todas las operaciones de la mente humana tengan lugar sólo en conformidad con estos tres principios que están aquí tan crudamente enunciados". Más adelante afirma: "Cuando Hume desciende al trabajo de detalle para explicar algunas de nuestras más difusas formas de pensar, sentir, actuar, etc., no integra todo por fuerza de un modelo asociacionista rígido. Lo que dice sobre el origen de nuestra creencia en el mundo externo, o nuestra concepción del Yo, por ejemplo, es incompatible con las observaciones generales acerca de la eficacia y el poder explicativo de los principios de asociación". B. Stroud: Hume, México, IIF-UNAM, 1985, p. 58-59.
- Es pertinente tener presente esta incompatibilidad en la subsecuente explicación sobre la atribución de identidad al Yo.
- 34 D. Hume: Investigación sobre el entendimiento humano, edic. cit. p. 61
- 35 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, I, 1, secc. III, p. 19
- 36 Ibid. p. 20
- 37 Hume llama textualmente a este efecto de la imaginación, gentle force.
- 38 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, Loc. Cit. p. 164
- 39 Ibid.
- 40 Ibid. p. 166.
- 41 Nota al pasaje anterior: Me parece que con este ejemplo Hume se aparta del modelo asociacionista implicado por la teoría de las ideas, y que adopta un naturalismo según la interpretación de

-Stroud. Esto es, un estudio de la naturaleza humana que trata de responder a problemas fundamentales atendiendo al por qué de nuestro comportamiento ordinario. Dice Stroud refiriéndose al naturalismo de Hume: "Su revolución en filosofía se concentra en indagar las verdaderas características de los seres humanos que puedan explicar porque piensan, sienten y actúan como lo hacen".  
B. Stroud: Op. Cit. p. 22

42 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, p. 167.

43 Cfr. *págs. 114 y 115*

44 B. Stroud: Op. Cit., p. 174.

45 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, p. 166. Stroud consigue justificar el recurso a la propia interioridad por parte de Hume: "Si yo tuviera la posibilidad de percatarme de las semejanzas y conexiones entre las percepciones de otro, entonces yo sería ese otro". (Op. Cit., p. 196). Por su parte, B. Williams muestra en alusión explícita a Hume, el absurdo de "un criterio de identidad para uno mismo" y el sinsentido de una "visión externalizada de los contenidos de la mente de otra persona" (ver: B. Williams: "Identidad personal e individuación" en Problemas del Yo, México, UNAM-IIF, 1989, p. 29.

46 Se podría cuestionar el uso que hacemos de la noción de "una visión continua de sí mismo", y preguntar si nos referimos a una impresión o a una idea. Existe la posibilidad de no basar la respuesta en esta clasificación y afirmar que la conciencia de la identidad es una especie de feeling de acuerdo con Hume.

47 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, p. 169.

48 Ibid.

49 J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, II, 27, México, FCE, 1980.

50 Cfr. Nota 41

51 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, edic. cit. Apéndice, p. 400.

52 Ibid. p. 402

- 53 Ibid.
- 54 B. Stroud: Op. Cit., p. 182
- 55 Cfr. Hume: Compendio de un tratado de la naturaleza humana, Loc. Cit. p. 25.
- 56 D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, Apéndice, p. 401
- 57 Para esta formulación sobre los usos del pronombre 'Yo', véase L. Wittgenstein: El cuaderno azul, Barcelona, UAB, 1986, p. 89-108. En resumen, cuando el pronombre es usado como sujeto contamos con las siguientes implicaciones conceptuales: a) no apunta a una persona, b) no implica propiedad alguna, c) el error no tiene cabida, d) el pronombre no está al mismo nivel que los demás ('tu', 'él'). Para interpretaciones complementarias ver: A. Tomasini: Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteniana, en su cap. sobre la identidad personal, México, Interlínea, 1995, p. 354-362.
- 58 B. Stroud: Op. Cit., p. 188, nota.
- 59 D. Hume: Tratado, p. 169
- 60 P. F. Strawson: Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva, Barcelona, Taurus, 1989, p. 105.
- 61 Ver nota 57 sobre la concepción wittgensteniana
- 62 Para aceptar este criterio, aparentemente propuesto por Hume (al suponer que "pudiéramos ver en el interior de otra persona"), tendríamos, tal como afirma Williams, que recurrir a una "visión externalizada de los contenidos de la mente humana, una visión que no puede obtenerse desde ninguna perspectiva concebible" y agrega críticamente: "Una teorización abstracta en este sentido ha de ser vacía, porque esta perspectiva privilegiada pero inubicable, no puede significar nada para nosotros" (En B. Williams: "Identidad personal e individuación", en Problemas del Yo, IIF-UNAM, México, 1986, p. 27.
- 63 A. J. Ayer: "El concepto de persona" en El concepto de persona, ed. Seix Barral, Barcelona, 1989, p. 113.
- 64 P.F. Strawson: Op. Cit., p. 105.
- 65 Con respecto a la justificación de este enfoque humeano Noxon afirma lo siguiente: "Hume partió del supuesto dualista de que



el dominio de lo mental difiere absolutamente del de lo físico(...) elabora una filosofía de la mente totalmente independiente de cualquier investigación científica relativa a las condiciones físicas que la hacen posibles las experiencias cognitivas y perceptivas. Los hallazgos de la anatomía, la fisiología, etc. son estrictamente irrelevantes para el enfoque filosófico de la experiencia sensible, como lo confirma el propio Hume en el siguiente pasaje:

En cuanto a las impresiones de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable para la razón humana y nunca será posible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador de la mente o si se derivan del autor de nuestro ser. Pero tal problema no interesa para nada a nuestro propósito actual. Podemos extraer inferencias de la coherencia de nuestras percepciones, sean verdaderas o falsas, representen o no con exactitud la naturaleza o sean meras ilusiones de nuestros sentidos (Tratado I, 3, IV) En J. Noxon: Op. Cit., p. 126-127.

66 A.J. Ayer: Hume, Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 91.

67 A.J. Ayer: "El concepto de persona" en El concepto de persona, edic. cit. p. 148.

68 Ibid. p. 151

69 Ibid. p. 153

70 Ibid. p. 161

71 No es concebible la identificación de las personas sobre bases que excluyan totalmente un punto de partida de carácter corporal. Tal como afirma B. Williams: "Una condición necesaria para lograr la supuesta identificación sobre bases no corporales es que, en algún momento, las identificaciones se hagan sobre bases corporales". en Art. Cit., p. 24.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ayer A.J.: Hume (trad. J.C. Armero), Alianza editorial, Madrid, 1988.
- Ayer A.J.: "El concepto de persona" en El concepto de persona, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- Descartes R.: Meditaciones metafísicas, Aguilar, Buenos Aires, 1970.
- Descartes R.: Reglas para la dirección del espíritu, ed. Porrúa, México, 1980.
- Hume David: Compendio de un Tratado de la naturaleza humana (edición bilingüe), Revista teorema, Valencia, 1974.
- Hume David: Investigación sobre el entendimiento humano, ed. Losada, Buenos Aires, 1939.
- Hume David: Tratado de la naturaleza humana, ed. porrúa, México, 1989.
- Lazos Efraín: "Personas y vida interna" en M. Aguilar: Límites de la subjetividad, Fontamara-UNAM, México, 1999.
- Noxon James: La evolución de la filosofía de Hume, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- Parfit Derek: "Personal identity", en The Philosophical Review, LXXX, 1971.
- Rábade S.: Hume y el fenomenismo moderno, ed. Gredos, Madrid, 1975.
- Silva Carmen: "Hume y el problema mente-cuerpo" en Benítez L. y J.C. Robles (comp.): El problema de la relación mente-cuerpo, IIF, UNAM, México, 1996.
- Stroud Barry: Hume, IIF-UNAM, México, 1995.
- Strawson P.F.: Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva, Taurus, Barcelona, 1989.

**ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA**

Strawson P.F.: "Imagination and perception" en Foster & Swanson  
(comps): Experience and Theory, University of Ma-  
ssachusetts Press, 1994.

Williams Bernard: Problemas del Yo, IIF - UNAM, México, 1986.