

01058

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**UNIDAD DE LA CONCIENCIA E IDENTIDAD
PERSONAL EN HUME Y KANT**

Tesis que para obtener el grado de
Maestra en Filosofía
Presenta:

MARÍA DEL CONSUELO VILLANUEVA REBOLLAR

México, Noviembre del ~~2002~~ **2003**

**DIRECTOR DE LA TESIS:
DR. PEDRO STEPANENKO GUTIÉRREZ**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Reconocimientos

3 la Dirección General de Bibliotecas • 3
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional
NOM RE: Maestría del Consejo Villaveca
Rebollar
FECHA: 3/VI/2003
PMA: [Signature]

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a la *Universidad Nacional Autónoma de México* por la beca que me fue conferida a través de la *DGEP* para realizar mis estudios de Maestría en Filosofía. Sin duda alguna, de no ser por este apoyo económico, mis oportunidades de dedicación al estudio y egreso del Posgrado hubieran sido más difíciles y reducidas. Así mismo, reitero mi compromiso con la Universidad que jamás ha escatimado en esfuerzo y apoyo incondicional para mi superación individual como profesional y como persona. Dicho compromiso no se expresa sino mediante mi necesidad de mejorar y reforzar mis conocimientos a fin de servir a los otros y de seguir siendo un digno miembro de la Comunidad Universitaria.

ÍNDICE

Páginas

Introducción.....	1
1. La perspectiva filosófica de <i>sí mismo</i> :	
Unidad e identidad como constitutivas del Yo.....	8
1.1 Descartes: la concepción <i>sustancialista</i> del Yo.....	12
1.2 ¿Qué puedo saber de manera <i>inmediata</i> acerca de mí mismo? El pensamiento es la única propiedad que sé que me es esencial.....	17
1.3 ¿Qué soy? <i>Soy una sustancia pensante que puede existir sin cuerpo</i>	26
2. La perspectiva de Hume sobre el Yo: la identidad personal desde un <i>punto de vista</i> <i>subjetivo</i> . La prioridad de la unidad de la conciencia sobre la realidad externa.....	32
2.1 La crítica de Hume a la concepción <i>sustancialista</i> del Yo.....	40
2.2 La crítica a la tesis de la identidad del Yo.....	47
2.3 Dado el carácter de nuestra experiencia, ¿Qué es el Yo?.....	52
2.4 La concepción <i>naturalista</i> del Yo: unidad e identidad como <i>ficciones vitales</i>	55
3. Kant: hacia una perspectiva <i>objetiva</i> del Yo.....	66
3.1 Una nueva concepción de la experiencia humana: normatividad epistémica vs. descriptivismo empirista.....	66
3.2 La <i>unidad sintética originaria de la apercepción</i>	71
3.3 La crítica kantiana a la <i>Psicología racional</i>	80
3.3.1 Primer Paralogismo: de la <i>sustancialidad</i> del Yo.....	83
3.3.2 Segundo Paralogismo: de la <i>simplicidad</i> del Yo.....	91
3.3.3 Tercer Paralogismo: la necesaria unidad de la conciencia no significa identidad personal.....	94
3.4 La identidad personal <i>desde un punto de vista objetivo</i>	99
Conclusiones.....	112
Bibliografía.....	122

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es mostrar que para dar cuenta de la **auto-adscripción de identidad personal** no basta con apelar únicamente a nuestros estados de conciencia. Esto es, la reflexión filosófica acerca de nuestra propia identidad ha de estar integrada a partir de una diversidad de factores que difieren significativamente en su caracterización específica. En primer término, es necesario apelar a las *condiciones formales* del Autoconocimiento. Es claro que dichas condiciones no son percepciones; incluso es posible señalar que no somos conscientes de ellas porque no forman parte del *conocimiento empírico*. Éste último se constituye a partir de pura diversidad perceptual. Por ello se muestra por sí mismo insuficiente para fundamentar la identidad que cotidianamente nos auto-adscribimos. De ahí que para dar cuenta de la auto-adscripción de identidad personal se requiera en primer término de un *modelo de la mente* más complejo; de un modelo cuya estructuración no dependa exclusivamente de las percepciones o estados de conciencia.

Además de las *condiciones formales* del Autoconocimiento que permiten justificar de manera consistente la unidad de la conciencia, hacemos uso de otro tipo de elementos para establecer nuestra propia identidad a través del tiempo. Dichos elementos se refieren al origen del **contenido** de nuestros estados de conciencia *particulares*; es decir, a una realidad dotada de permanencia extra-mental que no depende de nosotros para existir. Por ello, para dar cuenta de nuestra propia identidad se requiere en segundo término de la conciencia efectiva de nuestra pertenencia a un *mundo objetivo*. El hecho de que este factor

aparezca en segundo lugar no significa que pretenda restarle importancia; al contrario, considero que se trata de un factor fundamental para explicar nuestro concepto de identidad personal. Esto debido a que limitarse a los puros estados de conciencia e incluso a las condiciones formales del Autoconocimiento permite sólo justificar una concepción incompleta del Yo. Esto es, tal concepción tiende a tergiversar la idea que tenemos de nosotros mismos en tanto seres individuales en continua y necesaria interacción con el mundo. De ahí que el propósito más general que guía el desarrollo de este trabajo consista en evidenciar la necesidad de coordinar la vida mental individual con el conocimiento de nuestra pertenencia a un *mundo objetivo*. Sólo así es posible lograr una clara fundamentación epistemológica acerca de la estructuración de una **autobiografía** concreta.

El desarrollo de esta línea de investigación se establece a través de una exposición detallada de las concepciones del Yo en Hume y Kant. A su vez, esta línea de pensamiento adquiere unidad a partir de una crítica, por parte de estos dos autores, a la noción **cartesiana** de *sustancia mental*. De ahí que el primer capítulo de este trabajo esté dedicado a una exposición muy general de la concepción cartesiana del Yo. En 1 presento una introducción al problema y explico el sentido en el que uso las nociones de **unidad de la conciencia e identidad personal** respectivamente. En términos muy generales, la noción de unidad de la conciencia aparece restringida a los procesos internos, o a la manera en que se presenta nuestra experiencia cotidianamente. Por tanto, esta primera noción adquiere, en principio, una connotación meramente *subjetiva*. En contraste, por lo que respecta al uso de la noción de identidad personal pretendo establecer un énfasis objetivo al mostrar la interdependencia entre la idea que nos formamos de nosotros mismos y el mundo externo.

En este sentido, tengo que aclarar desde ahora que el énfasis objetivo no descansa en la idea del cuerpo como *objeto de referencia*. En este análisis, el carácter objetivo de la noción de identidad personal se fundamenta en el reconocimiento de que el **contenido** de nuestros recuerdos se basa en *objetos* cuya existencia es independiente de nuestra actividad mental.

Considero que la noción cartesiana de *sustancia mental* preserva, de manera consistente al interior de su programa *fundacionista*, justamente la **unidad de la conciencia**. El énfasis abiertamente subjetivo, adoptado por Descartes, es incluso el fundamento de su *método* de investigación filosófica. Por tanto, es claro que Descartes no muestra interés en dar cuenta de la identidad personal en el sentido que hemos indicado. Él se muestra interesado en la identidad del alma y en su posible inmortalidad. Considera además que la noción extra-empírica de *sustancia pensante* permite justificar su tesis acerca de la posible trascendencia del propio Yo.

La concepción cartesiana se articula a partir de argumentos claros y consistentes expuestos brevemente en el desarrollo de este análisis. En 1.2 presento una exposición de la fundamentación de la epistemología cartesiana, con especial énfasis en la *prioridad epistémica* del conocimiento de nuestros propios estados mentales con respecto al conocimiento de los cuerpos en general. Mediante este primer análisis logro establecer los primeros indicios para afirmar el Autoconocimiento. Esto es, la *inmediatez* con la que se presentan nuestros propios estados mentales es lo que nos permite concebirnos a nosotros mismos prioritariamente como puro pensamiento. Además, parece claro que no es el cuerpo lo que confiere unidad a nuestros estados de conciencia. Así mismo, en 1.2 presento la justificación de la concepción cartesiana del Yo como un ser inmaterial (sustancia

pensante) a partir de la noción de *distinción real*. Veremos que esta última noción es retomada y criticada en la parte final de este trabajo a partir de los argumentos que presenta Kant sobre todo en el Cuarto Paralogismo.

No obstante, antes de abordar esta última línea de investigación, en el segundo capítulo de este trabajo presento y desarrollo la concepción de Hume sobre el Yo, la cual inicia con una crítica a la explicación sustancialista propuesta por Descartes. Cabe señalar desde ahora que mi propuesta interpretativa en relación con Hume consiste en sostener que aunque él mismo refute la noción cartesiana de sustancia mental, su explicación tampoco cubre las expectativas de objetividad señaladas más arriba. Para Hume, identidad personal significa fundamentalmente unidad de la conciencia extendida a través del tiempo. Por otra parte, él no considera evidente o perceptible la existencia de un mundo externo dotado de permanencia extra-mental. Sobre todo, no encuentra fundamentos (observacionales) para aplicar el concepto de **identidad numérica** a los objetos constitutivos de la realidad extra-mental, que se supone dotan de un contenido específico a nuestros estados mentales. Para Hume, lo prioritario para estructurar el conocimiento, siguen siendo los estados internos, o en sus propios términos, las **percepciones** (i.e. *impresiones e ideas* tanto de sensación como de reflexión). De ahí que la identidad que predica en todos los casos, es sólo cualitativa o específica, pero jamás numérica; según su perspectiva, no hay nada permanente en la percepción. Para Hume nuestros únicos objetos posibles de conocimiento son las percepciones y éstas se definen por la instantaneidad con que se presentan ante la conciencia. Se trata, según lo expresa el propio Hume, de existencias “internas y perecederas”. Veremos que Kant comparte en cierto sentido esta concepción de la **experiencia interna**, pero que no reduce el conocimiento ni su fundamentación únicamente

a la **aprehensión** de la misma. En todo caso, los argumentos de Kant nos permitirán sostener que la aplicación del concepto de **identidad numérica** (bajo la categoría de **sustancia**) se muestra como necesaria mediante el **dinamismo efectivo** de nuestro **aparato conceptual**.

No obstante la necesidad de este giro argumentativo, mi exposición de la perspectiva de Hume no concluye como una **desconcertante** versión ligeramente modificada de la concepción cartesiana. Me parece claro que Hume elabora un **modelo de la mente** mucho más interesante y complejo de lo que he podido señalar hasta ahora. En 2.2 presento el **modelo alternativo de la mente** que propone Hume a fin de refutar en forma definitiva la **noción metafísica de sustancia mental**. En ese sentido, no sólo basta considerar la **desconcertante** noción humeana del Yo como *haz de percepciones*, sino también las **metáforas de la mente** como un teatro y sobre todo como una República respectivamente. En 2.3 desarrollo justamente una interpretación cuidadosa de la Fase naturalista o positiva de la concepción humeana del Yo. Hume no sólo explica la **identidad personal** (unidad de la conciencia) como una **ficción de la imaginación**, hay que destacar que lo hace a partir de un **aparato explicativo** que es posible concebir como **unidad funcional**. Esta es quizás mi tesis interpretativa más importante en relación con la concepción de Hume.

Esta interpretación no sólo se muestra como una **alternativa consistente** frente a la concepción cartesiana, sino que también anticipa la explicación que ofrecerá Kant con respecto al Yo, en particular, con respecto a la **unidad de la conciencia**. De ahí mi convicción acerca de una cierta **continuidad argumentativa** entre Hume y Kant en relación con los problemas que nos ocupan. En el tercer capítulo de este trabajo comienzo por

justificar esta interpretación a partir del contraste entre el método observacional de Hume, y el *método trascendental* que suscribe Kant. Esto es, a partir de un contraste entre lo que podríamos denominar un descriptivismo epistémico característico del empirismo, y un normativismo epistémico propio del trascendentalismo kantiano. Justamente en 3.1, en el marco de la justificación de este normativismo epistémico, expongo los argumentos kantianos sobre el Yo trascendental. Esto es, los argumentos a favor de la necesidad de la **identidad numérica** de un *Yo funcional* como condición de posibilidad ineludible de la experiencia en general.

A partir de los fundamentos que ofrece Kant en relación con la identidad numérica del Yo funcional (unidad originaria de la apercepción), en 3.3 expongo las críticas de Kant a la concepción cartesiana del Yo. La principal línea de ataque por parte de Kant sigue siendo contra la noción de sustancia mental; en particular, su carencia de fundamentación empírica y las pretensiones de su conocimiento en tanto entidad trascendente. Dichos argumentos se desarrollan en el apartado dedicado a la Crítica kantiana a la *Psicología racional*. En este mismo apartado sostengo que en los Paralogismos de la *Crítica de la razón pura* de Kant, es posible encontrar la propuesta central de este trabajo. Esto es, la tesis según la cual es imposible reducir la explicación de la **identidad personal** a una explicación de la **unidad de la conciencia**.

La crítica de Kant a la pretensión cartesiana de trascender los límites de la experiencia nos muestra, entre otras cuestiones, la posibilidad de distinguir dos sentidos de la noción de identidad personal. El primer sentido versa sobre la unidad de la conciencia aún después de la muerte (*personalidad*), mientras que el segundo designa la identidad del Yo en tanto

consecuencia de la estructuración de una autobiografía concreta. El primer sentido queda restringido, de acuerdo con Kant, al interés ético-religioso de la razón humana, mientras que el segundo atañe al interés teórico. El objetivo de este trabajo no se cumple sino al analizar, en 3.4 la conexión entre el cuarto Paralogismo y *La refutación del Idealismo*. De ahí la posibilidad de interpretar estas secciones de la *Crítica* en el siguiente sentido. Kant demuestra la interdependencia entre la propia identidad y la conciencia de nuestra pertenencia a un *mundo objetivo* (i.e. mundo sensible o fenoménico). Con ello permite una justificación, al menos parcial, de que la unidad de la conciencia no basta para afirmar la *identidad personal* en ninguno de los sentidos señalados más arriba.

Para concluir esta introducción debo señalar que con este trabajo no pretendo establecer a partir de Kant una solución definitiva a los problemas planteados. Me conformo con presentarlo como una reconstrucción histórica que, en el mejor de los casos, contribuye a estructurar una **introducción** a problemas fundamentales de la Teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente.

1.LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE *SÍ MISMO*: UNIDAD E IDENTIDAD COMO CONSTITUTIVAS DEL YO

Una introducción al problema

El Yo (o *sí mismo*) se caracteriza por su aparente ubicuidad y su permanente presencia en nuestras vidas; a su vez, lo que aparece como una *cotidiana cercanía* con el propio Yo, genera diversas cuestiones filosóficas. La primera atañe a su naturaleza o *status ontológico*, y esto nos lleva directamente a preguntarnos de qué manera es posible conocernos a nosotros mismos. El *método* más inmediato para responder a esto último está constituido por la referencia a nuestros estados mentales y peculiares procesos cognitivos. Las alusiones a nuestros cuerpos y a sus características particulares parecen pasar a segundo plano al preguntarnos por lo que *anima* o mueve ese conjunto de miembros que es el cuerpo mismo. De ahí que el posible sesgo materialista de la investigación filosófica se vea claramente suprimido cuando aparece la **conciencia** como rasgo constitutivo del *ser humano*¹.

La capacidad de *pensar* se concibe así como el rasgo definitorio del hombre; nuestro *status corpóreo* nos convierte en seres semejantes a cualquier animal o ser vivo, e incluso a las cosas inanimadas. Es claro entonces que nuestra vitalidad sólo cobra sentido a través de la conciencia y del pensamiento. De tal manera que cada cual pueda afirmar de sí mismo a partir de la evidencia de su propia conciencia o actividad mental lo siguiente. No soy una simple presencia material : soy conciencia, pensamiento, inteligencia; sin estos atributos

¹ H. Jonas: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Capítulo IV: Idealismo y materialismo, Editorial Trotta, Valladolid, 2000.

fundamentales no podría siquiera moverme ni desplazarme como lo hago cotidianamente. La conciencia implica una perspectiva particular del mundo; la **autoconciencia** una dirección específica del propio **individuo** a través de la realidad que lo rodea. El propio dinamismo humano muestra la prioridad de la conciencia o pensamiento frente a cualquier atributo corpóreo.

Ahora bien, la ya referida cercanía con uno mismo o con el propio Yo, implica una serie de *evidencias* de las cuales es preciso ofrecer una explicación filosófica. Consideraremos **dos cuestiones** que desbordan el ámbito ontológico explicado más arriba y que se conciben más bien como preguntas de carácter epistemológico. Con respecto a la delimitación de la perspectiva epistemológica mostraré la necesidad de desplazar el interés por la naturaleza del Yo a favor de la pregunta por las *condiciones formales* del Autoconocimiento.

La primera cuestión epistemológica versa sobre la **unidad de la conciencia**. Esto es, dicha unidad aparece como un *hecho* cotidiano e indiscutible; comúnmente nuestros estados de conciencia se presentan *espontáneamente* de manera unificada. En cierto sentido, *experimentamos* o sentimos dicha unidad. No nos enfrentamos a una diversidad caótica de representaciones o estados mentales, sino que todos ellos parecen encontrarse en un mismo espacio mental, forman parte de una única conciencia. De este hecho, cada cual puede afirmar que en todo momento es capaz de adscribirse una diversidad de estados mentales. Estos últimos pertenecen a un “solo Yo” y parecen hallarse bajo una misma **unidad originaria**, la cual no es otra cosa que uno mismo en tanto sujeto epistémico.

No obstante, cabe preguntarnos por las causas de dicha unidad. Esto es, ¿qué es lo que unifica nuestros estados de conciencia en un momento dado?, ¿se trata de una entidad extra-mental o simplemente de una capacidad propia de nuestro dinamismo cognitivo?. Esto nos lleva necesariamente a la segunda cuestión epistemológica: ¿Cómo es que se unifican dichos estados *a través del tiempo*?. O bien, ¿Por qué somos capaces de auto-adscribirnos identidad independientemente de los periodos de inconciencia o de los cambios que experimentemos a lo largo de nuestra vida? ¿En qué basamos nuestra conciencia de algo permanente a partir de lo cual es posible explicar el cambio o nuestra duración, e incluso el contenido y especificidad de nuestros recuerdos?. Esta última cuestión constituye la pregunta por la **identidad personal**. Unidad e identidad a través del tiempo son rasgos constitutivos del Yo.

El análisis llevado a cabo en este trabajo muestra que las propuestas de Descartes, Hume y Kant constituyen modelos argumentativos que tratan de dar cuenta tanto de la naturaleza del Yo como de las referidas condiciones formales del Autoconocimiento. Descartes sostiene un interés específico por la naturaleza del Yo; Hume explica dicha naturaleza en términos de datos perceptuales y Kant restringe su investigación a la búsqueda de las *condiciones formales* del conocimiento de sí mismo. En Kant la definición de la naturaleza del propio Yo queda abierta: es posible explicarla tanto en términos de cuerpo dotado de conciencia, como de *persona* o agente moral.

Por su parte, la propuesta cartesiana está guiada por un énfasis metafísico que se expresa mediante la necesidad de incorporar en su explicación una entidad extra-mental que a su vez confiere unidad a la conciencia. Esto es, la noción de sustancia mental se

convierte en el fundamento necesario para dar cuenta del Yo. A su vez, las concepciones humeana y kantiana definen su perspectiva frente a lo que parece un *supuesto dogmático* en Descartes mediante la revaloración de las facultades mentales y de las peculiaridades de nuestra experiencia.

No obstante, en estos tres autores, 'Yo', 'mente' o 'alma' se sustituyen por términos² y concepciones filosóficas distintas que a su vez intentan englobar una perspectiva específica del conocimiento humano. En todos los casos, el Yo o sujeto de experiencias, aparece como un sofisticado artificio filosófico en el cual se tratan de integrar factores que oscilan entre la perplejidad meramente teórica y las evidencias de una *auto-reflexividad* vital y cotidiana.

Consideremos entonces el modelo cartesiano, que al postular una *sustancia pensante*, se convierte en blanco de ataque tanto de Hume como de Kant. En cualquier caso, Descartes parece haber iniciado en Filosofía la reflexión sistemática sobre el Yo concebido fundamentalmente como alma o mente.

² 'Sustancia pensante', auto-identidad ficticia (basada en la imaginación) y 'Yo trascendental' (*unidad sintética de la apercepción*), constituyen por igual distintos términos o perspectivas filosóficas que tratan de dar cuenta de la **unidad de la conciencia**. Esto es, del "Yo interno" o *Yo subjetivo* al cual no tenemos motivos para identificar con el cuerpo. Por ejemplo, conceptualmente la auto-adscripción de experiencias no es equiparable a la adscripción de atributos físicos.

1.1 DESCARTES: LA CONCEPCIÓN SUSTANCIALISTA DEL YO

Descartes define su concepción del Yo al sostener que éste es específicamente una *sustancia pensante*. El objetivo de esta sección es presentar una reconstrucción de la concepción cartesiana del Yo a partir de dos líneas de investigación sugeridas por la argumentación del propio autor. En primer término, veremos que Descartes responde a la cuestión epistemológica “¿Qué puedo saber acerca de mí mismo?” afirmando que podemos tener certeza de nuestra existencia sin tener plena seguridad epistémica de nuestro *status* corpóreo. La actividad de pensar es el dato primigenio para estructurar el Autoconocimiento: me conozco a mí mismo a través de una diversidad de *datos sensoriales* y contenidos de conciencia y a partir de ello puedo *inferir* la existencia de los cuerpos, incluyendo el mío propio. De ahí que el Yo sea concebido fundamentalmente como puro pensamiento. En segundo término, Descartes se propuso responder a la *cuestión ontológica* “¿Qué clase de ser soy?”. Para ello tuvo que demostrar que la mente es *realmente distinta* del cuerpo. Esto es, que la mente y el cuerpo pueden considerarse como sustancias específicas y subsistentes por separado, ya que en sentido estricto, no es posible observar ni justificar una *conexión necesaria* entre ambas entidades. De ahí que la respuesta a la cuestión ontológica es que cada cual es una *sustancia pensante*.

Por otra parte, de acuerdo con Descartes, la propia *sustancia pensante* posee la identidad estricta (unidad simple) de la que carece la *sustancia corpórea*. Según esta perspectiva, sólo podemos adscribirnos **identidad numérica** en tanto nos consideremos

prioritariamente almas o mentes individuales. Nuestro *status corpóreo* no nos garantiza identidad a través del tiempo. Más adelante mostraré que de acuerdo con la concepción cartesiana, tanto la **unidad de la conciencia** como la **identidad personal**³ se sostienen a partir de la noción de sustancia mental. "Unicidad del cuerpo no garantiza unicidad del alma cartesiana".⁴ Esta solución adquiere una cierta fuerza explicativa porque parece que desde cualquier perspectiva, resulta casi imposible sostener que es el cuerpo lo que confiere unidad a nuestra propia experiencia. La posición sustancialista sostenida por Descartes tiende a radicalizar la solución al problema de la **auto-adscripción de identidad** al privilegiar el *status* de la mente con respecto al *status* del cuerpo. En la segunda sección de este capítulo veremos que Descartes se vale de diversos argumentos para presentar la siguiente conclusión. De acuerdo con nuestro autor, "(...)el alma humana no sólo no consta de ningún accidente, sino que es ella misma pura sustancia: aunque se muden sus accidentes; es decir, que comprenda unas cosas, quiera otras, perciba otras, etc., no cambia en su esencia. El cuerpo humano, por el contrario, se convierte en algo distinto por el simple hecho de cambiar de figura en ciertas partes. Por todo lo cual se sigue que el cuerpo se extingue fácilmente, mientras que el alma es por naturaleza inmortal".⁵ Esto significa que un cuerpo humano que cambia por algún motivo su figura, -lo cual nos ocurre

³ Esto aceptando lo que desde algunas perspectivas, como la de Strawson, sería visto como un contrasentido e incluso como una imposibilidad conceptual y factual, a saber, que es posible adscribir identidad a la mente sin tomar como referencia al cuerpo. El problema de la unidad de la conciencia puede confundirse fácilmente con el problema de la identidad personal. Aunque en este trabajo trataré de establecer ciertos vínculos entre ambas cuestiones, pero esto emergerá conforme avance la investigación.

Por otra parte, en el caso de Descartes, es claro que no tuvo el interés en la cuestión de *individualizar sustancias mentales o "egos puros"*. Cfr. M. Wilson: *Descartes*, IIF-UNAM, México, 1990, p. 6. Esta advertencia es importante dado que una de mis tesis a desarrollar es aquella según la cual toda explicación o criterio de identidad personal ha de *implicar necesariamente* una solución al problema de la individuación.

⁴ P. F. Strawson: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, (Tr. Alfonso García y Luis M. Valdés) Taurus, Madrid, 1989.

⁵ R. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, (Sinopsis), Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 13. (podemos imaginar e incluso percibir la mitad de un cuerpo, pero jamás la mitad de un alma. Parece inconcebible pensar el alma en partes. Por ello, es un ser simple y posee identidad numérica, lo cual no sucede con el cuerpo).

cotidianamente por el paso del tiempo o por otras circunstancias- no es ya, en sentido estricto, el mismo individuo.⁶

El yo cartesiano es sustancia, y ésta concebida como una entidad distinta a las percepciones y estados de conciencia, es lo que les confiere unidad e identidad a través del tiempo. Nuestra existencia se explica fundamentalmente en términos de puro pensamiento o representaciones mentales. Conocerse a sí mismo es conocer una *sustancia mental* que nunca cambia, cuya esencia se nos manifiesta como dato inminente en nuestra cotidiana actividad de pensar. La *unidad de la conciencia* está dada entonces por el *status* de sustancia mental que cualifica nuestra existencia a partir de nuestro dinamismo cognitivo. De ahí que la conclusión ontológica presentada por Descartes esté parcialmente fundamentada en la perspectiva epistemológica del Yo presentada en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*. Por ello he dividido mi análisis a la concepción cartesiana en las dos cuestiones referidas.

En 1.1 desarrollo los argumentos epistemológicos que permiten a Descartes concretar y justificar su concepción del Yo. La idea central es mostrar que el pensamiento es la única propiedad que *sabemos* esencial e inseparable a nosotros mismos. De ahí que Descartes sostenga que *podemos conocer con certeza que nosotros mismos existimos aún sin saber que existen los cuerpos*.

⁶ Cfr. M. Wilson: *Descartes*, IIF-UNAM, México, 1990, p. 144.

Es preciso advertir desde ahora que el interés por el Autoconocimiento se anuncia ya desde el título de la segunda de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes: “De la naturaleza de la mente humana, que es más conocida que el cuerpo”. Con la preponderancia de la mente o del pensar emerge también el dualismo. El dualismo cartesiano expresa una específica concepción del hombre. Éste es un ser dual: es mente y cuerpo a la vez; pero el dato de su propia *interioridad* (de su vida mental) es lo más inmediato y *familiar* a sí mismo. O en términos del propio Descartes, dicha *interioridad* se constituye como lo más certero y verdadero de todo aquello que somos capaces de conocer. El conocimiento de mí mismo en tanto *acceso directo*⁷ a la diversidad de mis propios estados y contenidos mentales es el único dato indubitable que soy capaz de concebir. Por ejemplo, el conocimiento de mí mismo en tanto cuerpo particular no es *inmediato* sino *inferido*. Esto es, infero que soy un cuerpo porque tengo percepciones de las que supongo son las características del mismo. Por ello, desde la perspectiva cartesiana, nuestra existencia se explica *fundamentalmente* en términos de pura actividad mental o estados de conciencia.

En 1.2 explicito el paso de la cuestión epistemológica a la ontológica al ampliar la respuesta cartesiana mediante el énfasis y justificación detallada de la siguiente tesis definitiva. De acuerdo con Descartes, cada cual puede afirmar de sí mismo que es *una sustancia pensante que puede existir sin cuerpo*. Los argumentos epistemológicos

⁷ La distinción entre *conocimiento directo* y *conocimiento por descripción* fue trazada por B. Russell para fines más o menos análogos a los del proyecto cartesiano. (Cfr. B. Russell: *Los Problemas de la filosofía*, Labor, 1975, Capítulo 5. Véase también B. Russell: “*Sobre la naturaleza del conocimiento directo*” en *Ensayos sobre lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966). En lo sucesivo utilizaré la noción de *conocimiento directo* para referirme al *status* del conocimiento que tenemos de nuestros propios estados mentales. En general, la expresión me parece afín a la perspectiva cartesiana.

La noción de *conocimiento por inferencia* aparece en otros textos de Russell. Véase por ejemplo: *El conocimiento humano*, Parte III, capítulo VII, Madrid, 1992, p. 234. Esta noción también es afín a la perspectiva cartesiana.

reconstruidos en 1.1 no bastan para fundamentar el *status sustancialista* del Yo que implica la *inmaterialidad* como uno de sus rasgos definitorios. Esto es, la argumentación epistemológica presentada en la *Segunda Meditación* no alcanza a justificar una conclusión ontológica acerca de la distinción mente-cuerpo, pues se ha quedado en el primer estadio que versa sobre la pura *inmediatez* de los contenidos de conciencia. Para acceder a dicha conclusión ontológica, Descartes argumentó acerca de la *distinción real* entre el alma y el cuerpo y subsecuentemente se detuvo a presentar aquello que consideraba los rasgos definitorios de la sustancia mental, a saber, la identidad (o inmutabilidad) y la simplicidad. Como se sabe, estos argumentos se desarrollan finalmente en la sexta *Meditación*. La dualidad mente-cuerpo, o más concretamente, la tesis según la cual *la mente es realmente distinta del cuerpo* se sostiene, de acuerdo con Descartes, a partir de la noción de *distinción real*. De acuerdo con nuestro autor, “la distinción real se da propiamente entre dos o más sustancias, pudiendo concluir que dos sustancias son realmente distintas una de la otra, sólo a partir de que podamos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra”⁸.

En 1.2 he considerado precisamente esta noción de *distinción real* y me he detenido a analizar el significado que confiere Descartes al término ‘sustancia mental’ para concluir con una visión global de su concepción del Yo. Finalmente, la validez de la conclusión sustancialista descansa, en buena medida, en la fuerza explicativa de los argumentos epistemológicos presentados en 1.1. No obstante, la estrategia argumentativa de Descartes

⁸ R. Descartes: *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, p. 57-58. Para una caracterización detallada de este principio cartesiano, y otras formulaciones análogas, véase C. L. García: “El atomismo y las sustancias en Descartes”, en *Crítica*, No. XXIX, No. 85, México, 1997.

Creo, sin embargo, que este principio permite flexibilizar la aparente radicalidad del dualismo cartesiano si atendemos además a la noción de *co-extensión* entre la mente y el cuerpo. Tal interpretación parece estar sugerida por M. Wilson en su *Descartes*, IIF-UNAM, México, 1990, p. 313-317.

se concreta y complementa de manera plausible hasta atender a las distinciones y definiciones cruciales que le permiten estructurar y definir su peculiar *Metafísica*.

1.2 ¿QUÉ PUEDO SABER DE MANERA *INMEDIATA* ACERCA DE MÍ MISMO?

El pensamiento es la única propiedad que sé que me es esencial (inseparable de mí)

El objetivo de esta sección es exponer los argumentos a partir de los que Descartes sostiene la tesis según la cual “podemos conocer con certeza que nosotros mismos existimos aún sin saber que existen los cuerpos”⁹. De ahí que sea necesario enfatizar dos factores definitivos en la argumentación cartesiana. Esto es, primero el carácter *fundamental* que atribuye Descartes a lo que él mismo tiende a concebir como *acceso privilegiado* de la primera persona a sus propios estados mentales. Y, por otra parte, la *prioridad epistémica* que tienen esos mismos estados con respecto al conocimiento de los cuerpos.

Veamos brevemente en qué consiste para Descartes tanto lo que se ha denominado la cuestión del *acceso privilegiado* de la primera persona a sus propios estados mentales, como la de la *prioridad epistémica* que tienen esos mismos estados con respecto al conocimiento de los cuerpos (o de la materia en general). En el caso de la primera cuestión, se manifiesta de manera enfática la búsqueda de **certeza** característica de la argumentación cartesiana. De ahí que sea pertinente y coherente con el contexto argumentativo, privilegiar

⁹ Esta formulación de la tesis cartesiana proviene de M. Wilson: *Op. Cit.*, p. 89.

la posición de la primera Persona. La razón de esto es que quién sino la persona sabe, sin “temor a equivocarse”, de sus propios estados, sensaciones, sentimientos, percepciones, etcétera; sin necesidad de acudir a otra fuente de información que no sea él mismo. “Por medio de la conciencia, autoconciencia, e introspección, se informa directa y auténticamente acerca de los estados y operaciones de su mente. Podrá sentirse más o menos insegura respecto de los episodios del mundo físico (...) pero nunca de lo que ocupa su mente en un momento dado”.¹⁰

De ahí que sea pertinente y coherente con la concepción cartesiana, que busca ante todo, la afirmación de la certeza como el único fundamento epistemológico aceptable, expresar esta perspectiva en primera persona. Pues parece indiscutible que sólo yo tengo *acceso directo* a mis propios estados mentales y ningún otro individuo está realmente *autorizado* a dar cuenta de dichos estados porque no hay manera de que tenga acceso a lo que ocurre en el *interior*¹¹ de mi mente. Sólo yo conozco lo que ocurre en mi mente de manera directa e infalible. De ahí se sigue que tampoco Yo pueda ver en el interior de los otros individuos y así saber con plena certeza qué es lo que perciben o sienten (i.e. no puedo *ver las imágenes* o representaciones que tienen ante la conciencia). A los otros individuos sólo los conozco a través de los datos sensoriales que tengo de sus cuerpos y de los sonidos que emiten al hablar, datos que me permiten concebirlos como seres semejantes a mí mismo. En sentido estricto, no tengo plena certeza de su existencia, sino simplemente

¹⁰ G. Ryle: *El concepto de lo mental*, (Tr. E. Rabossi), Piados, Buenos Aires, 1967, p. 16.

¹¹ La dicotomía entre los estados de conciencia y el mundo físico se expresa cotidianamente como “(...) una bifurcación en dos vidas y dos mundos, diciendo que las cosas y los eventos que pertenecen al mundo físico, incluyendo al propio cuerpo, son *externos*, mientras que las operaciones de la propia mente son *internas*”. En G. Ryle: *Op. Cit.* P. 16.

de que los percibo o los pienso. Esto último constituirá la explicitación del escepticismo de Descartes con respecto al conocimiento de las otras mentes.¹²

Con respecto a la tesis de la *prioridad epistémica* es posible sostener lo siguiente. Puedo conocer mis estados mentales sin conocer los cuerpos, pero no a la inversa. La prioridad epistémica es la característica de un campo de conocimiento frente a otros. Se trata de una característica conforme a la cual los objetos de ese campo de conocimiento son mejor conocidos que los objetos de otros campos. Además, esto puede significar que sin el conocimiento de ese campo prioritario no es posible acceder a los objetos de otro campo. Más aún: el conocimiento de objetos ajenos a ese campo prioritario dependerá siempre de *inferencias* y en ningún caso podrá fundamentarse en la claridad y cercanía de las *propias* percepciones inmediatas o estados de conciencia en general. Más adelante veremos que la tesis de la *prioridad epistémica* constituye el punto decisivo hacia una interpretación **idealista** de la perspectiva cartesiana. Una manera radical de expresar esta interpretación, de manera coherente con los argumentos desarrollados por Descartes, consiste en suscribir la siguiente conclusión: "...todo lo que podemos *conocer como existente*, debe ser en cierto modo mental."¹³

Consideremos entonces brevemente los pasos de la argumentación cartesiana que conducen a dichas conclusiones. El *método* desarrollado en las *Meditaciones Metafísicas*

¹² Cfr. R. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1987, p. 28. Se trata del pasaje en el que Descartes habla de la posibilidad de que los hombres que ve pasar desde su ventana no sean sino autómatas con sombreros y capas.

¹³ B. Russell: *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1973, p. 39. (Las cursivas son mías). A la cuestión del idealismo regresaremos en la tercera parte de este trabajo mediante el desarrollo de la refutación kantiana del mismo.

de Descartes permite justificar una duda sistemática¹⁴ que comienza por cuestionar todo nuestro conocimiento, empezando por el de carácter sensorial. Incluso el conocimiento matemático es puesto en duda debido a que siempre es posible equivocarse en alguno de los pasos de una demostración, o bien, un hipotético *genio engañador* pudo haber puesto en nuestra mente ciertas *verdades necesarias* que en realidad no son tales. No obstante, es necesario reconstruir y fundamentar con plena certeza el todo de nuestro conocimiento; es preciso entonces encontrar una *base firme* para fundamentar todo aquello que creemos conocer. De ahí que Descartes se vea impulsado a buscar algo de lo cual sea imposible dudar. Esto es, él se propone encontrar una proposición tal que su negación se presente como una contradicción o un sin-sentido conceptual una vez que se le pronuncie o afirme. El *proyecto fundacionista* cartesiano requiere como base una proposición auto-verificable.

Al seguir el desarrollo de la argumentación cartesiana, surge una primera cuestión: ¿Por qué dudar del conocimiento sensorial? Por una parte se nos muestra la falibilidad de dicho conocimiento porque siempre es posible encontrarnos ante ilusiones ópticas, sonidos distorsionados, etc. Esto es, percepciones falsas o ilusorias que se muestran como tales cuando nos vemos obligados a modificar la explicación de su contenido en virtud de la verificación de nuevos datos que nos permiten corregir nuestras afirmaciones acerca de ellas mismas. Por ejemplo, puedo ver de lejos un árbol y creer que es muy pequeño, y al

¹⁴ Quizá podría objetarse que es redundante hablar de método en relación a la *duda cartesiana*. No obstante, si atendemos a los cuatro principios, que guían la filosofía de Descartes, entonces podemos especificar que la duda no es sino el primero de los cuatro preceptos del *método cartesiano*. Según este principio fundamental, es preciso "...no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido con evidencia que así era; es decir, evitar con sumo cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviese motivo para ponerlo en duda". Cfr.: R. Descartes: *Discurso del método*, segunda parte, Tecnos, Madrid, 1999, p. 24-25.

acercarme compruebo que se trata de un árbol grande, y de esta manera mis reportes descriptivos del árbol cambian.

De manera análoga al razonamiento anterior, Descartes presenta el llamado *argumento del sueño* contra la aparente infalibilidad del conocimiento sensorial. Generalmente, cuando soñamos creemos que todo lo que sentimos es verdadero o real, y al despertar, siempre se nos presenta la ocasión de comprobar lo contrario. De ahí que cada cual tienda a alegrarse o a decepcionarse cuando confirma que “sólo estaba soñando”. Sin embargo, afirma Descartes, tanto en el caso de percepciones ilusorias (o erróneas) como en el caso del sueño, siempre estamos pensando.

Ya sea que yo alucine, que sueñe o me equivoque al hablar de los tamaños, proporciones e incluso del *status* de los cuerpos; siempre, en todos estos casos, no puedo dudar de que pienso. Descartes subraya que sentir, imaginar, soñar, dudar, afirmar, etc., son modalidades del pensar.¹⁵ De acuerdo con Descartes es posible que me equivoque o me engañe sistemáticamente, es posible que siempre esté imaginando o soñando que tengo un cuerpo, que un genio engañador me haya hecho creer que tengo un cuerpo que en realidad es una ficción. No obstante, aunque mi condición corpórea sea ficticia, por todas estas hipótesis, de ahí no se sigue que yo no exista. Pienso, con todas las modalidades señaladas; de ahí se sigue que existo, aunque no sepa con certeza que dispongo de un cuerpo. No necesito conocerme como cuerpo para saber que existo, basta que piense -aunque esté soñando o alucinando- para afirmar mi propia existencia. Siempre tengo certeza de la veracidad de los datos proporcionados por mi *sentido* interno a diferencia de los que me

¹⁵ R. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, edic. cit. P. 25.

proporcionan los *sentidos* externos, de los cuales ya he presentado las razones que demuestran que en muchos casos proporcionan información falsa o errónea. En el siguiente pasaje Descartes resume su argumentación y presenta los primeros datos que nos permitirán entender el razonamiento que lo lleva concluir la tesis de la *prioridad epistémica*. En resumen, hay una sola afirmación que escapa a los desafíos de la duda metódica, incluida la hipótesis de la existencia del *genio engañador*:

Ya he negado que tenga sentidos y cuerpo. Sin embargo, me quedo indeciso: pues ¿qué se sigue de ello? ¿A caso estoy ligado de tal manera a los sentidos que no puedo ser sin ellos? Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador sumamente poderoso y astuto, que de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engañeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cuando quiera que la profiera o conciba.¹⁶

La actividad de pensar, considerada por *sí misma*, implica, aún en todos los casos problemáticos resumidos en este pasaje, la certeza de la *propia existencia*. Esto es, en principio, podemos saber que nosotros mismos existimos aún sin saber que existen los cuerpos, y por supuesto, aún sin saber si nosotros mismos existimos *como cuerpos*. Empero, para fundamentar de manera aún más sutil esta tesis Descartes presenta otro argumento a partir del cual pretende establecer que no conocemos los cuerpos sólo a partir de la percepción sensible que tenemos de ellos, sino *fundamentalmente* a partir de la pura *inspección intelectual* que nos permite concebir juicios certeros acerca de los propios

¹⁶ *Ibid.* p. 22.

cuerpos. A continuación veremos que esto permite a Descartes preservar, e.g., la adscripción de identidad a los cuerpos independientemente de los cambios que percibimos a través de los sentidos externos.

El análisis de la cera, presentado también en la segunda *Meditación*, permite a Descartes efectuar el tránsito del estudio de la mente al estudio de los cuerpos. Mostraré que éste último análisis es empleado por Descartes para fortalecer aún más la tesis de la *prioridad epistémica*, con lo cual concluye la citada *Meditación*. Descartes toma como ejemplo de un cuerpo particular un pedazo de cera al que somete a una variedad de cambios físicos. El objetivo sigue siendo, también en este caso, mostrar la falibilidad del conocimiento sensorial y privilegiar el juicio independiente de las propias percepciones sensibles. De acuerdo con Descartes, la aprehensión de la verdadera naturaleza de la cera es obtenida por la mente y no por los sentidos. Esto lo demuestra el hecho de que a pesar de que al fundirse, esa cera se derrite y cambia de color, consistencia, forma, etc., siga siendo concebida por la mente como “la misma cera”. Al fundirse el pedazo de cera cambia nuestra percepción de la misma, pero ello no significa que concibamos de manera distinta su naturaleza:

Por lo tanto, lo que queda, es que conceda que no imagino lo que es esta cera sino sólo lo percibo por la mente; digo esto en particular, pues es más claro para la cera en general. Realmente, ¿qué es esta cera que sólo percibe la mente? Ciertamente lo mismo que veo, que toco, que imagino; finalmente, lo mismo que desde un principio juzgaba que era. Pero lo que hay que señalar, es que la percepción de ésta no es mediante la visión, el tacto o la imaginación y nunca lo fue, aún cuando lo pareciese previamente; sino sólo por una inspección de la mente que puede ser o bien imperfecta o confusa, como lo fuera antes, o clara y distinta, como lo es ahora, de acuerdo con lo que yo considere más o menos aquellas cosas de las que está compuesta.¹⁷

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

Con lo anterior, Descartes deja claro que se requiere específicamente de la mente para aprehender la verdadera naturaleza de los cuerpos. “Pues es sólo la mente, no el sentido y la imaginación, lo que es capaz de concebir la posibilidad de innumerables variaciones; el sentido y la imaginación se restringen a lo determinado o a una serie limitada de determinados. (En una jerga más reciente, nuestros conceptos de objeto físico no son reducibles a ningún conjunto finito de proposiciones acerca de datos o imágenes sensoriales)¹⁸.

Esta tesis de la *prioridad* del conocimiento de la propia mente sobre el conocimiento de cualquier cuerpo es reiterada en diversos sentidos por Descartes. Incluso la *inspección intelectual*¹⁹ contribuye a develar parte de la naturaleza intrínseca de la propia mente. En cualquier caso, hemos de aceptar que para lograr una percepción clara y distinta, como la que finalmente se logra de la cera, se requiere de una mente, pues es imposible atribuir semejante percepción a otro tipo de entidad (incluido un cuerpo dotado de órganos sensoriales). Siguiendo este razonamiento, Descartes afirma lo siguiente:

Pero, ¿qué diré de esa mente misma o de mí yo? Pues ahora no admito que en mí haya algo más que mi mente. ¿Qué, pregunto de mí que parezco percibir esta cera tan distintamente? ¿No me conozco a mí mismo, no sólo mucho más verdaderamente, más ciertamente, sino incluso mucho más distinta y evidentemente? Pues, si juzgo que la cera existe, por el hecho de que la veo, ciertamente se sigue de manera mucho más evidente que yo mismo existo, por el hecho mismo de que la veo. Pues puede ser que esto que veo no sea verdaderamente

¹⁸ M. Wilson: *Op. Cit.* p. 114.

¹⁹ Esta depende del entendimiento. En diversos pasajes de su obra Descartes tiende a establecer una peculiar jerarquización entre nuestras facultades mentales. Incluso llega a afirmar la superioridad del propio entendimiento con respecto a la imaginación y la percepción para aprehender la verdadera naturaleza de los cuerpos. (Cfr. M. Wilson: *Op. Cit.*; p. 125-127). Véase también Sexta Meditación, p. 103-121 (Aguilar).

cera; puede ser que yo ni siquiera tenga ojos mediante los cuales ver cualquier cosa; pero obviamente, no puede ser que cuando veo o (lo que ahora estoy distinguiendo) cuando pienso que veo que yo, al pensar esto, no sea algo. Mediante un razonamiento similar, si juzgo que la cera es, por el hecho de que la toco, lo mismo se sigue nuevamente, a saber, que yo soy. Si por el hecho de que imagino o por cualquier causa, lo mismo es obvio. Pero esto mismo que observo acerca de la cera, puede aplicarse a cualquier otra cosa puesta fuera de mí.²⁰

La conclusión de Descartes es que incluso cualquier tipo de conocimiento que Yo adquiriera de los cuerpos particulares tiende a confirmar que prioritariamente me conozco a mí mismo como un ser pensante. ¿Por qué? La respuesta es que, en cualquier caso, el conocimiento de mí mismo, de mis propios estados y contenidos mentales, resulta más claro que el conocimiento que tengo de los cuerpos. El conocimiento que tengo de mí mismo es simplemente infalible porque la apropiación que tengo de mis sensaciones, emociones, sentimientos, etcétera, no requiere modificación alguna, por lo que no está sujeta al error. De ahí que la “mente se conozca mejor que el cuerpo”.

²⁰ *Ibid.* p. 29

1.3 ¿QUÉ SOY?

“Soy una sustancia pensante que puede existir sin cuerpo”

Mediante la argumentación presentada en la sección anterior, se ha mostrado que Descartes sostiene que en sentido estricto el Autoconocimiento es conocimiento de la propia mente, en tanto que tenemos *acceso directo* a nuestros propios estados y contenidos de conciencia. Se ha reiterado que esta perspectiva se debe a la prioridad que confiere Descartes a lo que él considera como el único dato irrefutable, definitivamente verdadero que somos capaces de concebir, a saber, que pensamos. Se ha mostrado también que podemos tener certeza de nuestra propia existencia únicamente a partir de la *evidencia* de nuestra actividad de pensar. De acuerdo con Descartes no necesitamos más para sabernos “existentes” pues si buscamos otra clase de datos puede que seamos víctimas de algún engaño o que estemos soñando. Entonces, sabemos de nuestra existencia por que nos conocemos a nosotros mismos, porque sabemos que somos *esencialmente* una cosa pensante, pero ¿Podemos existir únicamente como *cosas pensantes*? La respuesta de Descartes a esta cuestión es afirmativa; la razón es que mente y cuerpo son sustancias distintas y mientras seamos capaces de concebir a una sin la otra, entonces pueden existir por separado.

Descartes sostiene esta tesis a partir de la noción de *distinción real*. Según la concepción cartesiana, “la distinción real se da propiamente entre dos o más sustancias, pudiendo concluir que dos sustancias son realmente distintas la una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra.”²¹ Lo cual es coherente con la definición cartesiana de *sustancia*, según la cual “Cuando concebimos la

²¹ R. Descartes: *Los principios de la Filosofía*, Loc. Cit.

sustancia , solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir.”²² Por otra parte, “(...) la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante.”²³ Así, una vez precisado el significado de estas nociones, Descartes se replantea la pregunta **¿Qué soy?** para ofrecer una respuesta definitiva acerca del carácter de su propia existencia. Considerando la validez de las premisas presentadas en la sección anterior Descartes reflexiona:

*(...) a partir del hecho de que sé que existo, y de que mientras tanto no advierto que a mi naturaleza o esencia pertenezca absolutamente ninguna otra cosa más que esto sólo: que soy una cosa pensante, rectamente concluyo que mi esencia consiste únicamente en esto: que yo soy una cosa pensante. Y aunque quizá (o más bien, como diré luego, ciertamente) yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.*²⁴

Las primeras líneas de este pasaje forman parte del argumento epistemológico desarrollado en la sección anterior, empero las afirmaciones finales apuntan a una respuesta ontológica. La tesis que se sostiene no deja de ser audaz, especialmente si pretendemos *conocer* otro Yo, esto es, una mente que no sea la propia; incluso el propio Yo sería una extraña entidad etérea, absolutamente descarnada. Desde esta perspectiva, cada cual se vería a sí mismo sólo como un conjunto de estados de conciencia (actuales). Sin embargo, Descartes no está especialmente interesado en este tipo de reflexión, pues al

²² *Ibid.* p. 52.

²³ *Ibid.* p. 53.

²⁴ R. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, edic. cit. P. 71.

haber encontrado la *base firme* que buscaba lo que más le interesa es preservarla, y en alguna medida, caracterizarla de manera coherente con su perspectiva filosófica original (*i.e.* su concepción *fundacionista*). Precisamente, una de las metas de la *Sexta Meditación*, de la cual proviene el pasaje anterior, consiste en mostrar que la mente es *realmente distinta* del cuerpo. Como hemos visto, Descartes tiende a sostener una distinción radical entre sustancias materiales y sustancias pensantes, lo cual, por definición, le permite argumentar a favor de la *inmaterialidad* de éstas últimas. Y es que basta con la *posibilidad* de concebir a una sin la otra para que existan separadamente. Por tanto, si puedo concebir *mi* mente sin necesidad de apelar a la existencia de *mi* propio cuerpo, entonces la primera puede existir sin el segundo porque no observo ninguna *conexión necesaria* entre ambos. Desde esta perspectiva, mente y cuerpo son dos entidades completamente distintas, pues cualquier conexión entre ambas parece meramente contingente. “Así, es perfectamente concebible que una pueda existir sin la otra. Es decir, no es contradictorio suponer que la mente de una persona existe en otro cuerpo distinto, o incluso, separada simplemente del cuerpo; ni tampoco admitir que el cuerpo de una persona está animado por otra alma, o carece de ella.”²⁵ Esta tesis de la *distinción real* se sostiene con más razones si reconsideramos que de los propios estados de conciencia tenemos un conocimiento directo e infalible, que en realidad la mente y sus estados es lo más *familiar y cercano* a nosotros mismos. Tan es así que Descartes tiende a **identificar** por completo al Yo con la mente y al final del pasaje afirma: “...yo soy realmente distinto de mi cuerpo y puedo existir sin él”. Ese Yo cartesiano es puro pensamiento, es una sustancia mental que incluso tiende a sentirse ajena al cuerpo.

²⁵ A. J. Ayer. “El concepto de persona”, en : *El concepto de persona*, Seix Barral, Barcelona, 1969, p.110.

Desde luego, la reflexión cartesiana no termina ahí, pues si ha privilegiado el *status* epistemológico de la mente o *sustancia pensante* ahora tendrá que reforzar sus argumentos presentando una caracterización bien definida de esta misma sustancia. Dicha caracterización es trazada por Descartes una vez más en contraste con la *sustancia corpórea*. Según su perspectiva, es preciso reforzar la tesis de una cierta “superioridad” ontológica de la *sustancia pensante* con respecto a la *sustancia corpórea*. La primera es, en cualquier caso, una entidad que conserva una **identidad inmutable**, es **simple** (indestructible), su **unidad** está dada por su propia naturaleza, nunca cambia en su *esencia*, a diferencia del cuerpo que perece. ¿Por qué la prioridad epistémica y ontológica de la *sustancia pensante* con respecto a la *sustancia corpórea*? La respuesta de Descartes es contundente:

*Advierto aquí, en primer lugar, que hay gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible; pues cuando la considero, es decir cuando me considero a mí mismo en tanto que soy sólo una sustancia pensante, no puedo distinguir partes en mí, sino que entiendo que yo soy una cosa completamente unitaria e íntegra; y aunque parezca que la mente toda está unida a todo el cuerpo, sin embargo, cuando se corta un pie, un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, no veo que por ello se le quite algo a la mente. Y tampoco pueden llamarse partes de la mente las facultades de querer, sentir, entender, etc. Porque es una y la misma mente la que quiere, la que siente la que entiende. Por el contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea, es decir, extensa, que no divida fácilmente en partes con el pensamiento, por lo que entiendo que es divisible; y esto me enseña que la mente es completamente diferente del cuerpo...*²⁶

²⁶ *Ibid.* p. 78. Esta perspectiva se repite en otros textos de Descartes como el siguiente: “Un cuerpo humano pierde su identidad simplemente como resultado de un cambio en la forma de algunas de sus partes, Y se sigue de esto que el cuerpo puede perecer con mucha facilidad” (AT VII 14), citado por C. L. García en su artículo “El atomismo y las sustancias en Descartes”, *Crítica*, abril de 1997, p. 70. Cfr. La nota 2 de este trabajo.

Descartes concluye que la naturaleza de la *sustancia pensante* consiste precisamente en la simplicidad y en la identidad a través de los cambios que suponen los usos de nuestras distintas facultades mentales. Tales facultades son sólo *modos* de la *sustancia pensante*, de ninguna manera podrían concebirse como funciones autónomas ni causar un cambio radical en esa misma *sustancia* a partir de su cotidiano dinamismo. Más aún, la *sustancia pensante* es concebida por Descartes como *sujeto de inherencia* de cualquier estado, contenido o facultad mental. Sin tal *sustancia* no podrían subsistir ninguna de estas modalidades del pensamiento, pues, asegura Descartes:

*Encuentro en mí, además , facultades de ciertos modos de pensar, como las facultades de imaginar y sentir, sin las cuales puedo entenderme por completo clara y distintamente, pero no puedo entenderlas a la inversa a ellas sin mí, esto es, sin una sustancia inteligente en la que estén; pues (...) percibo que se distinguen en mí como modos de la cosa.*²⁷

El Yo en tanto *sustancia pensante* no difiere de las facultades mentales, al contrario, se constituye como su sustrato; esto es , como su único fundamento invariable y firme a través de cualquier cambio u operación mental. Para Descartes, lo prioritario para explicar el Autoconocimiento no son nuestras diversas facultades cognitivas, sino la *sustancia pensante* que les sirve de base. A partir de la noción de *sustancia pensante* es posible entonces cualificar nuestra existencia e incluso justificar nuestra continuidad a través del tiempo como seres idénticos y unitarios. La **unidad de la conciencia** parece también estar garantizada por la inclusión de esa entidad *irrefutable* y evidente que parece ser, de acuerdo con Descartes, la *sustancia pensante*. En este caso, el dinamismo de nuestras facultades es un factor secundario para explicar la estructuración de dicha unidad. Lo que propone

²⁷ *Ibid.* p. 71.

Descartes es que a partir de la *invariabilidad* del pensar puede *sostenerse* cualquier operación mental relevante para **formarnos una idea de nosotros mismos**. De ahí que el Yo sea concebido por Descartes fundamentalmente como una *sustancia pensante* capaz de manifestarse en una serie de *modos* o facultades psicológicas que en sentido estricto no le son esenciales para existir.

2. LA PERSPECTIVA DE HUME SOBRE EL YO:

LA IDENTIDAD PERSONAL DESDE UN PUNTO DE VISTA SUBJETIVO (La prioridad de la *unidad de la conciencia* sobre la realidad externa)

Hume concibe la **identidad personal** como *identidad ficticia de la mente*, o más concretamente, como pura **unidad de la conciencia** extendida a través del tiempo. La cuestión de la identidad de las personas en tanto seres corpóreos parece irrelevante o al menos es poco significativa en el desarrollo de su argumentación. Así mismo, la cuestión del origen del contenido²⁸ de los recuerdos que constituyen una autobiografía, queda restringido a las percepciones, en particular, a *impresiones de reflexión*.

La argumentación de Hume sobre lo que él denomina "identidad personal" esta determinada por los siguientes objetivos. En primer término está la tendencia anti-metafísica de Hume fundamentada en su empirismo. El método que surge de esta tendencia consiste, en primera instancia, en reinterpretar nociones como la de *sustancia mental* en términos de datos perceptuales. Desde este punto de vista, cualquier tesis epistémica, que se pretenda *trascendente* o extra-empírica, queda refutada. Para Hume, es necesario atender a nuestros procesos mentales, pero sobre todo, a nuestra peculiar manera de aprehender y vivir el mundo que nos rodea y del cual somos parte

²⁸ Aunque Hume no pone en duda de existencia de los objetos externos, según su perspectiva lo prioritario para dar cuenta del contenido de nuestro conocimiento son las percepciones y su carácter interno y perecedero. De ahí que desde su perspectiva resulte imposible adscribir identidad numérica a los posibles contenidos de nuestros recuerdos. En todo caso, si la adscripción de identidad es posible, ésta se explica fundamentalmente en términos de una compleja ficción de la imaginación. Sobre esta cuestión el material ofrecido por Hume es extenso y detallado. Véase, sobre todo: D. Hume: *Tratado*, parte IV, sección II, especialmente, pp. 276-303 de la edición citada. (SB, pp. 188-209)

constitutiva. De ahí, que el siguiente paso, y más definitivo, consista en explicar cómo se generan ciertas *ficciones vitales*, tales como la conciencia de nuestra propia identidad. La respuesta está en la imaginación, ya que Hume muestra con detalle que es imposible percibir de manera *inmediata* determinadas partes fundamentales de nuestro **esquema conceptual**. Esto es, no percibimos causas, ni sustancias mentales o almas; no nos percibimos a nosotros mismos en tanto puro pensamiento unificado. Incluso tampoco podemos afirmar que percibimos de manera inmediata e inequívoca nuestra propia identidad. En cierto sentido, tenemos que inferirla a partir de ciertos datos sensoriales y de una diversidad de procesos mentales a veces inconscientes. Para realizar tal inferencia requerimos fundamentalmente de la **imaginación**. Esta facultad funciona como *condición de posibilidad*²⁹ de cualquier inferencia importante. La imaginación constituye el punto de partida epistémico para la estructuración o formación de *ideas* o creencias que resultan fundamentales para pensar y vivir como lo hacemos.

No obstante, hay que advertir que la posición de Hume no sólo presupone como objeto de crítica el modelo metafísico de la mente (y de la *persona* en general) que suscribe Descartes. El primer intento importante por refutar la noción de *sustancia mental* fue llevado a cabo por Locke; para él, la **identidad personal** radica única y exclusivamente en la **unidad de la conciencia**. Tal unidad es independiente tanto de la *hipotética* sustancia mental (concebida como sujeto de inherencia de los estados mentales), como del cuerpo del sujeto. Desde la perspectiva de Locke, la unidad de la

²⁹ La concepción humeana de la *imaginación* y las invariables relaciones naturales que produce entre los átomos mentales podría interpretarse como aspecto análogo al *Yo trascendental* kantiano con todo y sus categorías (el único esquema conceptual a partir del cual conocemos y aprehendemos el mundo).

conciencia depende de la memoria retrospectiva y de nuestra capacidad de proyectarnos hacia el futuro. En sentido estricto, la *persona* debe ser capaz de concebirse a sí misma como sujeto digno de castigos y recompensas, o para decirlo en otros términos, como un “Yo responsable”.³⁰ Esto es, como un Yo capaz de extender su identidad tanto hacia el pasado como hacia el futuro, como un sujeto capaz de adscribirse tanto recuerdos como expectativas y reunirlos en una unidad sistemática en cierto momento. De ahí la posibilidad de afirmar que determinada historia mental constituida a partir de la *pertenencia* de ciertos recuerdos y expectativas (*i. e.* mis recuerdos no son los mismos que los tuyos o los de él) es lo que **individualiza** a las personas.

Para Locke, la identidad del cuerpo sólo garantiza la identidad de un organismo vivo despersonalizado; de un organismo que lo mismo podría ser un árbol ó un reloj pero no una persona. Así mismo, la identidad del cuerpo constituye la identidad de un *hombre* en tanto animal racional. Si lo que nos importa es la identidad de la *persona* entonces tenemos que atender tanto a nuestros recuerdos particulares como a las expectativas que tenemos a cerca de nuestro futuro. De ahí que la memoria resulte fundamental para estructurar la *idea* de identidad personal. Locke incluso llega a sostener la hipótesis según la cual una misma alma podría almacenar dos o más biografías o historias mentales simultáneamente, aunque incomunicadas la una de la otra. De la misma manera, el cuerpo de *A* podría “contener” el carácter e incluso la biografía o historia mental de *B*. En este último caso lo correcto es decir que la persona *B* se encuentra en el cuerpo de *A* si es que hemos sido capaces de aprehender una determinada **unidad de conciencia** constitutiva de *B*. De acuerdo con Locke, la memoria es la única facultad responsable de la unificación de los propios estados

³⁰ De acuerdo con Locke ‘Persona’ es un término forense.

mentales a través del tiempo³¹. Más adelante veremos que Hume muestra que la pura facultad de la memoria es insuficiente para lograr tal unidad.

Cabe destacar también que en Hume existe la posibilidad de entender la noción de **unidad de la conciencia** de la siguiente manera. Podríamos afirmar que dicha unidad está *garantizada* por la identidad de ciertos principios que regulan nuestra experiencia³²; esto es, los llamados *principios de asociación ó relaciones naturales*. Desde esta perspectiva, parece haber una cierta identidad y unidad sistemática en los procesos a partir de los cuales conocemos. El problema aparece cuando nos vemos obligados a entender dicha unidad como un simple *producto* de la imaginación debido al papel fundamental que confiere Hume a las percepciones concebidas como unidades últimas o átomos mentales. Hacia el final de este capítulo analizaremos la posibilidad de semejante interpretación; por ahora basta concentrarnos en los puntos básicos de la concepción humeana. Veamos.

La argumentación de Hume sobre el Yo puede dividirse en cuatro partes que, entre otras cuestiones, nos permitirán establecer los debidos contrastes con la concepción de Descartes. Las divergencias entre ambos autores emergen una vez que descubrimos las líneas de investigación que traza Hume para desarrollar su peculiar concepción. Me refiero a los siguientes pasos desarrollados en el *Tratado de la naturaleza humana*: 1)

³¹ Cfr. J. Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica (Prólogo de J. A. Robles y C. Silva), Colombia, 2000, Capítulo XXVII. De la identidad y de la diversidad, parágrafo 4-29, página 313-332.

³² P. Stepanenko me ha sugerido esta interpretación, sobre todo para establecer ciertos paralelismos relevantes con la posición de Kant. (Véase su artículo: "Conciencia y autoconciencia en Kant", *Dignoa*, Vol. XLI, 1995, especialmente, p. 151).

La crítica a la concepción del Yo como sustancia mental (la crítica a la concepción cartesiana), 2) Crítica a la tesis de la identidad del Yo: es inaceptable afirmar que la sustancia o el *puro pensamiento* preservan la **unidad de la conciencia**. Es preciso eliminar todo principio de unión ficticio o extra-empírico, 3) Qué es el Yo (la tesis del *haz de percepciones*), y 4) La concepción naturalista de la atribución de identidad del Yo: nos vivimos como personalmente idénticos pero esto tiene una explicación *no-racional*; concretamente basada en nuestra imaginación.

En lo que sigue, trataré de desarrollar, y en la medida de la posible, apuntar hacia una crítica a determinados puntos de la concepción humeana. No obstante, antes de iniciar dicho análisis es necesario caracterizar, aunque sea brevemente, la perspectiva filosófica del autor del *Tratado*. Si bien en los dos puntos arriba citados se muestra un tono crítico, y hasta cierto punto negativo (*escéptico*) por parte de Hume, hay que especificar desde ahora que su filosofía no es puramente escéptica³³ o destructiva. Hume no es un escéptico³⁴, es más bien un filósofo crítico, preocupado, en primera instancia, por evaluar la significatividad de los términos filosóficos como el de 'sustancia', utilizados con tanta frecuencia por tantos de sus antecesores como Descartes. Para Hume, la verdadera significatividad y el método de examen se encuentran en la experiencia sensible. Esto es, si un término es verificable y susceptible

³³ Hume sostiene solo un *escepticismo moderado* que le permite acentuar su *naturalismo*. Cfr. D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 272, (184). Un ejemplo de esta posición se mostrará más adelante al remitirnos al *Principio de significatividad humeano*. Para una caracterización detallada del escepticismo de Hume véase, por ejemplo: J. Noxon: *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 23-30, Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume*, especialmente p. 132, etc.

³⁴ Hay que decir que paradójicamente la conclusión de Hume sobre el problema de la identidad personal es una **conclusión escéptica**. Cfr. *Tratado, Apéndice*, p. 828-832. En contraste con esto, la posición de Descartes en cuanto al Yo (Autoconocimiento), lejos de ser escéptica es claramente *afirmativa*, esto es, se trata de un conocimiento "claro y distinto".

de interpretación y descripción en nociones provenientes de la experiencia sensible, entonces es significativo y su uso en el contexto del análisis filosófico es completamente legítimo. De lo contrario, se trata de meras quimeras, de principios de unión ficticios; o bien, se trata de términos funcionales pero incognoscibles mediante nuestra experiencia ordinaria que es el único dato legítimo para estructurar el método de análisis filosófico. El propio Hume describe su método de análisis crítico en el siguiente pasaje:

*Cuando una idea es ambigua, se apela siempre al recurso a 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.*³⁵

Justamente a esto nos referimos cuando hablamos de las críticas de Hume; esto es, de la fase crítica o negativa de su argumentación. Someter a prueba las distintas nociones filosóficas es buscar un posible referente empírico para las mismas. Si no se encuentra este referente o correlato empírico directamente percibido, entonces es preciso de cualquier modo proseguir la investigación buscando alternativas en la compleja descripción de la *génesis de nuestras ideas*.

La fase positiva del análisis humeano se constituye como una propuesta filosófica enfocada a explicar cuidadosamente los problemas que nos plantea la *naturaleza humana* en general. Hume es un filósofo *naturalista* en el sentido de que lo

³⁵ D. Hume: *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*, (edic. bilingüe), Revista Teorema, Valencia, 1974, p. 11.

que le interesa elaborar es una *ciencia de la naturaleza humana* cuyo objetivo central es el hombre, qué sea y cual su naturaleza: "(...) no somos tan solo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos."³⁶ La perspectiva de Hume confiere a la filosofía un significado profundamente *vital* basado en nuestra peculiar manera de aprehender y concebir la realidad. La valoración de las facultades mentales, y en particular, de las vivencias psicológicas, constituye el aspecto propositivo del análisis filosófico de Hume. Él muestra, por ejemplo, la manera en que nos formamos mentalmente una *idea* de nosotros mismos como seres idénticos a través del tiempo. Para Hume no hay mejor manera de explicar filosóficamente al Yo que atender a los procesos mentales a partir de los cuales surge y ocupa un lugar central en nuestro aparato conceptual, y por tanto, en nuestras vidas.

No obstante, la explicación completa ha de darse a partir de la especificación de determinados principios³⁷ a partir de los cuales es posible explicar y *describir* el dinamismo de nuestra vida mental. Me refiero a los principios de asociación: semejanza, contigüidad, y causalidad; principios a partir de los que se rige nuestra imaginación para formar *ficciones vitales* para nuestro peculiar dinamismo cognitivo. A diferencia de Descartes, Hume sostiene que sin las facultades de la memoria y, sobre todo, de la imaginación, seríamos incapaces de concebir nuestra propia existencia; simplemente **nos sería imposible formarnos una idea de nosotros mismos**. Más adelante veremos que, de acuerdo con Hume, sin memoria e imaginación es imposible

³⁶ D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, (Edición preparada por Félix Duque), Introducción, XX, Tecnos, Madrid, 1998, p. 36.

³⁷ Otra de las características del *naturalismo humeano* es la adopción del *método experimental de razonamiento* que Newton aplicó a la naturaleza física. Hume trató de aplicar dicho método a los asuntos humanos. En particular, a los fenómenos mentales a partir de los cuales nos formamos todas y cada una de nuestras *ideas y creencias* fundamentales. Para constatar esta convicción humeana basta revisar, por ejemplo, el subtítulo del *Tratado*: "*Ensayo para introducir el método experimental de razonamiento a los asuntos morales*". Ver también *Tratado*, Libro I, primera parte, sección 4, p. 21.

pensar o concebir al Yo. Más aún: sin memoria e imaginación es imposible pensar nuestra identidad a través del tiempo. El modo instantáneo en el que cotidianamente se nos presentan nuestros estados de conciencia sólo nos haría capaces de concebir a un Yo (o sujeto de experiencias) para cada representación. Desde la perspectiva de Hume, tanto la **unidad de la conciencia** como la **identidad personal** se constituyen como *ideas* que surgen a partir del papel que ejercen las citadas facultades en nuestra vida mental. La primera cuestión se mostrará como privativa de la primera persona: el problema de la unidad de la conciencia consiste en preguntarse cómo se unifican los *propios* estados de conciencia a través del tiempo. Mientras que con respecto a la segunda, trataré de explorar la posibilidad de la suficiencia de los argumentos de Hume para adscribir identidad a terceras personas. Esto es, tomando como referencia sus cuerpos, o más concretamente, las *percepciones* que tenemos de esos mismos cuerpos. Pero antes de atender a la propuesta humeana, consideremos detenidamente sus elaboradas críticas.

1.1 LA CRÍTICA DE HUME A LA CONCEPCIÓN SUSTANCIALISTA DEL YO

La concepción humeana sobre la unidad de la conciencia o identidad personal está guiada por una contundente crítica a la noción de *sustancia mental* (o sujeto metafísico cartesiano). Hume no sólo argumenta contra la *legitimidad epistémica* (i.e. posibilidad de corroboración empírica) de la noción de sustancia mental, sino que también demuestra la ininteligibilidad de la atribución de *identidad numérica* a cualquier entidad, incluyendo al Yo o la propia mente. Según su perspectiva, a lo único que podríamos adscribir identidad numérica sería a las percepciones (impresiones o ideas) simples; hipotéticamente, lo mismo podría ocurrir con la presunta sustancialidad.³⁸ Hume consideró que atribuir identidad estricta o numérica³⁹ a la mente nos precipitaría a sustancializarla. Por ello, como mostraré en 2.3, él prefirió explicar tal identidad en términos de una ficción vital (y lingüística). Pero antes de avanzar hacia este punto de la argumentación de Hume, es necesario reconstruir sus críticas que sostienen una posición anti-metafísica, para dar paso a la observación de determinadas regularidades empíricas.

³⁸ Cfr. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, edición citada, p. P. 332 (SB 233).

³⁹ Según la perspectiva humeana, tanto a la mente como a las personas (o cuerpos en general) sólo es posible adscribir una *identidad ficticia* opuesta, por definición, a la identidad numérica. Más adelante veremos que en la sección del *Tratado* sobre la identidad personal Hume establece la distinción entre 'identidad numérica' e 'identidad específica'. Por ahora conviene recoger la interpretación crítica de Strawson, según la cual, dado el escepticismo de Hume, sólo podríamos aplicar a los objetos la noción de *identidad cualitativa* porque en sentido estricto nunca observamos una *identidad numérica* en nuestras percepciones complejas, que son nuestros cotidianos objetos de conocimiento. Esto, en opinión de Strawson, significa una incoherencia y un contrasentido en relación con nuestro esquema conceptual en uso. Ver: P.F. Strawson: *Individuos. Ensayo de una metafísica descriptiva*, Taurus, Madrid, 1989, p. 38-39.

Para Hume no pasa de ser una inminente falacia la concepción de aquellos filósofos, como Descartes, que sostienen que nuestra mente o alma es una sustancia y que, por lo tanto, tanto las percepciones como las diversas facultades le son "inherentes". "Esta doctrina implica tanto una teoría de la sustancia como una teoría de la inhesión, expresiva esta última de la relación que se da por supuesta entre la sustancia y las percepciones como 'accidentes' de la misma".⁴⁰ No obstante, ambos problemas están estrechamente vinculados en la argumentación de Hume quien resume en la siguiente afirmación crítica su posición frente a la **concepción sustancialista cartesiana**:

*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 inhieran las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la noción cartesiana de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos idea alguna de sustancia de ningún género, puesto que sólo tenemos ideas de lo que se deriva de alguna impresión, y no tenemos impresión de sustancia alguna, sea material o espiritual. No conocemos nada sino cualidades y percepciones particulares. En lo que se refiere a nuestra idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo la idea de un particular sabor, color, figura, tamaño, etc. Así, nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares, sin noción de cosa alguna a la que llamamos sustancia, sea simple o compuesta.*⁴¹

En este pasaje del *Compendio* Hume presenta una versión compacta de la línea de pensamiento que sostiene su posición frente al problema de la identidad personal. Primero, Hume expresa lo que considera un error por parte de Descartes, a saber, hablar de

⁴⁰ S. Rábade: *Hume y el fenomenismo moderno* Gredos, Madrid, 1975, p. 317.

⁴¹ D. Hume: *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*, edic. cit. P. 25

la esencia de la mente, pues él sostiene que no conocemos esencias ni entidades generales que nos permitan englobar una serie de particulares. ¿A qué particulares podemos referirnos con fundamentos legítimos? La respuesta de Hume es que sólo podemos referirnos a percepciones simples como particulares. Y posteriormente, en la fase naturalista, a su génesis para formar percepciones complejas que se constituyen como estados mentales, o más concretamente, creencias a partir de las cuales coordinamos nuestra existencia. No obstante, lo que aquí es necesario enfatizar es la tesis humeana según la cual no existen *conexiones necesarias* entre objetos distintos. Desde la enunciación del **primer principio de la ciencia del hombre**⁴², Hume sostiene que es posible tener conciencia de sensaciones separadas unas de otras. Su *atomismo mental* se complementa con su negativa a aceptar la idea de una *conexión necesaria* entre eventos u objetos distintos. “Todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación”⁴³. Por ejemplo, si percibo un melocotón, soy capaz de distinguir el sabor, la textura el color y el aroma de esa fruta. La percepción que me formo del melocotón es una *idea compleja*, y lo que puede fundamentar mi conocimiento del melocotón no es una sustancia mental o material. Esto es, no es posible fundamentar mi conocimiento del melocotón en una entidad inobservable como la sustancia sino sólo en los “átomos mentales” correspondientes a las características sensibles que lo conforman. De acuerdo con Hume, este método de análisis es aplicable al conocimiento de cualquier clase de cuerpos. En todo caso, Hume va a sostener que tanto la percepción de la manzana como el

⁴² Según este principio humeano: “Todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples que corresponden a ellas y que ellas representan exactamente” (*Tratado*, edición citada p. 47 (SB 5)). Este atomismo mental está a su vez fundamentado en la concepción humeana que niega la existencia de una conexión necesaria entre eventos u objetos distintos. Ver: D. Hume: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza editorial, Barcelona, 2001, pp. 94-114.

⁴³ D. Hume: *Tratado*, p. 332 (SB 234).

conocimiento del Yo han de concebirse como ideas complejas del *tipo sustancia*⁴⁴. No obstante, esto no implica que seamos capaces de conocer o percibir sustancias concebidas como entidades distintas a las percepciones mismas.

Ahora bien, esta línea de pensamiento anti-metafísico, y en particular, anti-sustancialista, es desarrollada con más detalle en el *Tratado*. El primer paso de la argumentación de Hume consiste en sostener que no tenemos *idea* de la sustancialidad del Yo o de la mente. Y esto porque resulta imposible explicar su estructuración o génesis en tanto contenido de conciencia. Para explicar tal génesis sería necesario encontrar la impresión (percepción fuerte y vivaz obtenida mediante los sentidos) de la que tal idea se derivase, lo cual es imposible⁴⁵, dada nuestra manera de conocer y aprehender los objetos o percepciones en general. Esto es coherente con el principio de significatividad explicado más arriba.

El segundo paso de dicha argumentación, por parte de Hume, consiste en sostener que tampoco es legítimo epistemicamente, recurrir a la definición de sustancia como “algo que existe por sí mismo porque esta definición conviene absolutamente a todo lo que pueda ser concebido”⁴⁶ (i.e. impresiones o ideas simples, o “átomos mentales” considerados por separado). El desarrollo explicativo de este segundo paso se cumple a partir de la explicitación de los dos principios señalados desde el inicio de este apartado, a saber que:

⁴⁴ Las ideas complejas pueden dividirse en modos y sustancias. Desde la sección VI de la primera parte del libro I del *Tratado*, Hume habla de sustancias en términos de *ideas* (contenidos mentales *tenues* reproducidos por la memoria y la imaginación después de la percepción sensorial inmediata). Al respecto, Hume afirma lo siguiente: “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*, p. 60-61 (SB 16).

⁴⁵ Cfr. D. Hume: *Tratado*, Apéndice, p. 558.

⁴⁶ D. Hume: *Tratado*, p. 332, (SB 233), Cfr. pp. 26-27 de este trabajo; es importante hacer notar que se trata justamente de la definición de sustancia que hemos recogido de los textos de Descartes.

1) todo lo que es claramente concebido de una manera determinada, puede existir de esa misma manera; 2) todo lo que es diferente es distinguible, y lo que es distinguible es separable por la imaginación. Esto a su vez le permite a Hume establecer una conclusión también ya señalada. En sus propias palabras, es preciso concluir lo siguiente. “Puesto que todas nuestras percepciones son diferentes una de la otra, así como cualquier otra cosa del universo, del mismo modo son distintas y separables, pudiendo existir separadamente, sin tener necesidad de cosa alguna que soporte su existencia. Por consiguiente, son sustancias, en cuanto esta definición explica lo que es una sustancia”.⁴⁷ El significado de esta conclusión es definitivo en la propuesta de Hume. Se trata de afirmar que si bien la génesis de la idea de sustancia nos cierra la posibilidad de tener tal idea, también la definición cartesiana de la misma hace inútil la sustancialidad del Yo. Esto, porque, como hemos visto, desde la perspectiva de Hume, todas y cada una de las percepciones cumplen los requisitos de la sustancialidad. De ahí que si la sustancia es algo distinto de las percepciones, que además les sirve de soporte, entonces “no hay idea de sustancia”.⁴⁸ Esto implica necesariamente que tampoco tenemos la *idea de inhesión*, porque, según se muestra en estas conclusiones, no se requiere de nada que actúe como soporte de la existencia de las percepciones. Las percepciones se muestran como existencias incluso independientes la una de la otra. Tal como veremos, las percepciones mismas poseen autonomía incluso respecto a la propia mente y a las diversas facultades, que de acuerdo con Hume, se constituyen como funciones y aspectos fundamentales en nuestro dinamismo cognitivo.

⁴⁷ *Loc. Cit.*, p. 333.

⁴⁸ *Ibid.*

Desde luego, Hume avanza en su crítica a la noción de sustancia e incluso la vincula con Spinoza y con lo que él considera una desafortunada conclusión atea. Empero, no me detendré aquí a recoger la totalidad de su crítica ni los detalles que lo llevan incluso a considerar la citada conclusión de carácter moral y religioso. Más bien quisiera señalar algunos problemas y dificultades generados por la perspectiva de Hume, los cuales parecen desprenderse de su originaria posición crítica frente al sujeto metafísico cartesiano. Esto es, en el curso del análisis detallado a la posición de Hume, veremos que la eliminación de la sustancia mental parece favorecer la eliminación de una noción consistente del sujeto de experiencias (Yo). Este también se “diluye” en el flujo de las percepciones, y en sentido estricto, sólo somos capaces de imaginarlo. O bien, de concebirlo a partir del funcionamiento de la memoria y de la imaginación.

Ahora bien, para ampliar nuestra perspectiva acerca de las dificultades citadas, es posible señalar enfáticamente lo siguiente. La explicación de Hume acerca de la posibilidad del Autoconocimiento, no se presenta sólo como una clara alternativa a otras propuestas como el *sustancialismo cartesiano*. Al argumentar contra la posibilidad de *criterios metafísicos* para caracterizar al Yo también introduce problemas considerables si pretendemos radicalizar sus tesis principales. Tal radicalización podría incluso fundamentarse en exigencias de carácter gramatical o conceptual, como trataremos de mostrar hacia el final de este trabajo. Me refiero a la audacia de la tesis humeana que ya ha empezado a prefigurarse en esta sección; concretamente, a la tesis según la cual el Yo no es más que un *haz de percepciones* y que tiene sentido afirmar, como hemos visto, que éstas últimas pueden subsistir separadamente *debido a que no existen conexiones necesarias entre cosas distintas*. Esto sugiere, en principio, que puede concebirse algo así como una

“percepción flotante”, aislada o no poseída por sujeto alguno⁴⁹. Este problema requerirá de una análisis detallado que de un sentido apropiado a la noción de *pertenencia de estados mentales*, o bien, a la necesidad de fundamentar de manera precisa la **identidad del sujeto epistémico**. Esta precisión estaría garantizada al transitar del programa *descriptivo psicologista* de Hume al *normativo-trascendentalista* de Kant, lo cual es el objetivo de la tercera parte de este trabajo.

Antes de abordar los problemas planteados atenderemos a la *fase positiva* de la argumentación de Hume. No obstante, la plausibilidad de plantearle las dificultades e incoherencias citadas a Hume, creo que su modelo explicativo acerca de la formación de la unidad de la experiencia resulta novedoso y coherente con sus propios principios. Hay que dejar claro desde ahora que Hume adopta una perspectiva *fenomenista*. Tal perspectiva le permite ofrecer una respuesta a la pregunta de cómo se unifican nuestros estados de conciencia a través del tiempo. Y a su vez cómo podemos pensarnos como una y la misma persona a través de los cambios que supone el propio paso del tiempo y los evidentes períodos de inconsciencia que vivimos cotidianamente.

⁴⁹ Sobre esta cuestión de la incoherencia de sostener la existencia de los estados mentales sin necesidad de apelar a un sujeto de experiencias, véase también: R. M. Chisholm: “*On observality of self*”, en: Q. Cassam (ed.): *Self-Knowledge*. Oxford University Press, Nueva York, 1994, especialmente p. 95-97.

2.2 CRÍTICA A LA TESIS DE LA IDENTIDAD DEL YO

Siguiendo la misma línea de pensamiento presentada en 2.1, los primeros pasos de la argumentación humeana sobre *la identidad personal* pueden reconstruirse como objeciones contra la concepción cartesiana del Yo dado el carácter de *fundamento* que parece atribuir y cuestionar el propio Hume a dicha concepción.

Hume cuestiona en primer término la idea de que la *autoconciencia*⁵⁰ pueda ser identificada con el conocimiento del Yo concebido como una *sustancia pensante*. Por ello es necesario enfatizar el significado de los supuestos rasgos definitorios de dicha sustancia, pues estos constituyen el objeto más preciso de la crítica de Hume. En términos generales, él tratará de mostrar que la experiencia interna no confirma la existencia del Yo y expresa su discrepancia con “otros filósofos” en el siguiente pasaje:

*Hay filósofos que imaginan que somos conscientes intimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y continuidad en la existencia, hallándose persuadidos además de su **identidad y simplicidad perfecta**. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de su consideración la fijan más intensamente. Intentar una prueba de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes y no existe nada de lo que podamos estar ciertos si dudamos de ello.*⁵¹

⁵⁰ En este contexto, es posible entender la noción de ‘autoconciencia’ en el siguiente sentido: no sólo vemos, oímos, recordamos o imaginamos, sino que también *nos damos cuenta*, o nos percibimos de que vemos, oímos, etc. Por supuesto, Hume no utiliza el término ‘autoconciencia’; sin embargo, parece presuponer o aceptar una comprensión de la autoconciencia en sus afirmaciones. La concepción humeana de autoconciencia sería equivalente a la kantiana acerca de la autoconciencia o *apercepción empírica*.

⁵¹ D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, edic. cit. P. 353 (las negritas son mías).

Pretender una certeza inmediata con respecto al conocimiento del Yo, requeriría de acuerdo con Hume, de un apropiado correlato empírico. Es precisamente en este paso de la argumentación en donde opera el *primer principio de la ciencia del hombre* y Hume procede a cuestionar de manera puntual los atributos de identidad y simplicidad del Yo. 'Simplicidad' e 'identidad' son términos tomados *literalmente* por Hume. Lo 'simple'⁵², siguiendo su propia definición, es aquello que no admite distinción ni separación. Al hablar de identidad se refiere a *una identidad perfecta (numérica)* en el sentido en que aquello a que se le atribuye permanece constante e *inmutable*.

Las objeciones contra la simplicidad e identidad del Yo se muestran de manera clara al observar y describir nuestra vida mental. No hay impresiones correspondientes a las ideas de identidad y simplicidad del Yo, por lo que se 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 idea⁵³.

En este paso de su argumentación, Hume presenta su visión alternativa frente al racionalismo; su posición es bien definida: el continuo flujo y movimiento de la vida

⁵² Por simplicidad del Yo también entiende Hume inmortalidad del alma. La indestructibilidad del Yo es sinónimo de simplicidad.

⁵³ D. Hume: *Tratado*, p. 355

perceptual contra la pretendida identidad y simplicidad de la sustancia mental. Es conveniente anticipar que no hay nada distinto a las percepciones en la que éstas inhieran: el *pensamiento* no es una entidad invariable sino una *actividad* que puede ser interrumpida en cualquier momento. Esto también significa para Hume que la muerte implica la cesación de toda actividad mental, y por tanto, la reducción al *no-ser*:

Si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.⁵⁴

La pretendida simplicidad del alma implicaba indestructibilidad o inmortalidad para Descartes⁵⁵. No obstante, es necesario desarrollar con algún detalle las objeciones contra la simplicidad y la identidad independientemente de las pretensiones morales o religiosas en relación con el *status* del alma. Con respecto a la primera, Hume concede que si el alma simple se trata más bien los datos no complejos que constituyen todos nuestros contenidos mentales (percepciones en general). Con respecto a la identidad se presenta un argumento análogo: si se pretendiese hacer corresponder al Yo idéntico con una impresión, ésta tendría que ser constante e invariable a través del curso de la existencia de determinado individuo. Esto, claro está, resulta fácticamente imposible, pues sería absurdo pretender la invariabilidad y persistencia de una impresión simple durante determinado lapso de tiempo, esto es, durante la vida de una persona.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 356.

⁵⁵ Véase especialmente la Sinopsis de las *Meditaciones metafísicas de Descartes*, en Aguilar, Buenos Aires, pp. 40-42.

Desde esta perspectiva, 'Yo' no denota de ningún modo a alguna *entidad real*. Hasta aquí no se ha afirmado la existencia de un sujeto sino simplemente el dinamismo de la actividad mental. No obstante, el problema es más complicado, y esto lo ha advertido Hume al considerar la aparente necesidad de pensar un "Yo fijo" o de postular una entidad de *naturaleza distinta* a las percepciones como la sustancia, de lo cual pudiera depender la existencia de las mismas. Pero ya hemos visto que al describir el contenido de nuestra mente no encontramos ningún tipo de identidad sino pura diversidad en movimiento.

Es claro entonces que la idea del Yo no puede originarse en ninguna "eventual" impresión. Ni si quiera en virtud de un insistente acto de *introspección* es posible identificar a ese Yo inmaterial y persistente; jamás nos identificamos a nosotros mismos a través de una "mirada interna". Desde esta perspectiva, es imposible diferenciar aquellos que consideramos "nuestros propios estados mentales" del hipotético *propietario* o de la mente en que estos ocurren. Hume es cauteloso, pues acepta que tenemos conciencia de nuestra actividad de pensar y que ello no implica el *conocimiento del Yo*. Esto se presenta de manera más clara al enfatizar que la introspección *no me proporciona conocimiento alguno acerca de mi propia naturaleza*. Es preciso prescindir de nuestra *supuesta "naturaleza corpórea"* para buscar la naturaleza de ese sujeto pensante que hipotéticamente somos. Pero, ¿qué encontramos cuando "miramos dentro de nosotros mismos"? , ¿Qué ocurre cuando creemos emprender dicha búsqueda? La respuesta de Hume es a la vez irónica y sugerente:

*Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo yo mismo, tropiezo siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna y jamás puedo observar más que percepciones.*⁵⁶

Jamás encontramos el pretendido sustrato en el que suponemos o supone Descartes, inhiere nuestras percepciones. Hume se muestra irónico con esta aguda observación que refuta la pretensión de encontrar un sustrato para las percepciones mismas. A lo único que accedemos de manera directa y contundente mediante un acto introspectivo o de observación espontánea, es a las percepciones particulares, que por cierto se definen como “existencias internas y fugaces”.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cfr. A. J. Ayer: *Hume*, Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 66.

2.3 DADO EL CARÁCTER DE NUESTRA EXPERIENCIA:

¿QUÉ ES ELYO?

Ahora bien, dado que nuestros objetos de experiencia son siempre de carácter sensible, lo único que *cada cual* puede encontrar desde el *punto de vista introspectivo* es una serie de estados intermitentes que se suponen *mentales*. De esta manera, Hume responde de manera escéptica a la pregunta cartesiana ¿qué clase de ser soy?. Pues:

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 hayan en un flujo y movimiento perpetuo.⁵⁸

El Yo no es más que un *haz o colección de percepciones*⁵⁹. El fundamento empírico de dicha tesis es indiscutible, pero los resultados de la misma desembocan en una seria aporía⁶⁰, como veremos más adelante. Al buscar una respuesta distinta a la que pudiera ofrecer una misteriosa entidad metafísica, Hume presenta en la primera parte de su análisis una situación de absoluta perplejidad. Tendrá pues que recurrir a la explicación acerca de la inevitable inclinación a creer que en efecto existe algo a lo que llamamos 'Yo' para ofrecer un criterio distinto a aquel que no puede fundamentarse en la experiencia sensible, sino en ciertas propensiones de nuestra mente.

⁵⁸ Ibid. Pág. 357

⁵⁹ La concepción humeana del Yo como un *haz de percepciones* no es completamente original, pues bien se puede considerar que tiene su antecedente más inmediato en Berkeley, Cfr. P. Stepanenko: "La concepción berkeleyana del Yo", en Contrafuerte, Revista de Filosofía, México, 1985, Número 4. p. 12-19.

⁶⁰ La aporía consiste en que la auto-adscripción de experiencias debe presuponer *la existencia* de un sujeto. Pero afirmar al Yo es imposible para Hume, ya que éste también se le diluye en el flujo de las percepciones. Planteado así el problema, parece no haber *salida* o solución al mismo.

Pero antes de explicar el origen de esa natural e inevitable creencia Hume muestra que la experiencia no presenta ninguna evidencia (en sentido estricto) de aquello que llamamos “Yo mismo” a partir del sentido interno. No tenemos pues ninguna certeza inmediata de aquello que podría constituir nuestra propia naturaleza. La actividad de pensar no ofrece ninguna “evidencia especial” al respecto; la conciencia puede ser interrumpida, no hay razón (y sobre todo no hay experiencia) que nos permita creer en la persistencia de una sustancia pensante.⁶¹

Para reforzar este razonamiento, Hume recurre a una peculiar metáfora para mostrar la manera en que ha de concebirse la mente o Yo; se trata de una conocida y desconcertante metáfora del Teatro. En palabras de Hume:

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se muestran en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad.⁶²

⁶¹ Insisto en la noción de sustancia porque el propio Hume lo hace, y dicha existencia parece un presupuesto que permite llegar a una reducción al absurdo, pero también evidencia la paradoja de afirmar y negar la mente al mismo tiempo, ya que sin duda, la mente es un presupuesto para concluir la relevancia de distintas ficciones mentales.

Pero antes de llegar a dicha paradoja, es posible resumir los ataques de la filosofía de sustancia resulta ininteligible porque requiere que poseamos una idea de lo cual es imposible formarla. Por nuestra imposibilidad de experimentarla, la sustancia no es más que un principio ininteligible.

Por otro lado, lo que aquí deseo enfatizar es la aclaración humeana de que yo no puede “tener certeza de sí mismo” sino más bien conciencia de estados mentales (e.g., sensaciones, emociones, etc.). Me parece que una explicación sugerente de los pasajes citados del *Tratado* es presentada por S. Kripke. Él afirma simplemente que allí donde Descartes habría dicho: ‘Tengo la certeza de que Yo tengo un dolor’, Hume habría rectificado que de lo único que es posible estar consciente es del dolor mismo. Jamás estamos conscientes de una entidad que “tenga” dolor, que sienta placer o que tenga algún tipo de percepción. Cfr. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. (p. 125-133).

⁶² D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, edic. cit. P. 357 (253).

Hay que notar que el recurso a establecer una analogía entre la mente y el teatro puede ser confuso y contradictorio por lo siguiente. En un teatro hay algo “permanente e idéntico”, algo fijo: el edificio, el escenario, etc., y algo mudable: los actores, los personajes, las puestas en escena, etcétera. . ¿Podemos afirmar que sucede lo mismo con el Yo o la mente?. Desde luego, Hume tiene preparada una respuesta a esta posible objeción:

La comparación con el teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en el que se presentan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.⁶³

Con esto, Hume declara la contundencia del *status* de los únicos datos a los cuales podemos acceder a través de la experiencia. Ahora bien, ¿Cómo atribuirnos identidad a nosotros mismos si sólo disponemos de estas desconcertantes evidencias? Esto es, cómo podemos atribuirnos identidad si sólo observamos **diversidad** en nuestra vida mental. Para responder a esta cuestión tendremos que atender a la *descripción* que ofrece Hume del **origen de la idea de identidad personal**.

⁶³ *Loc. Cit.*

2.4 LA CONCEPCIÓN NATURALISTA DEL YO: UNIDAD E IDENTIDAD COMO FICCIONES VITALES

La auto-atribución de identidad es un hecho indiscutible y cotidiano. Cada cual se vive a sí mismo como un ser idéntico a través del tiempo sin importar que sus percepciones cambien y que no exista una sola impresión constante e invariable que le sirva de fundamento a la afirmación de su propia identidad. Hume está consciente de ello y considera que lo único que nos posibilita a auto-adscribirnos identidad es la rapidez con que opera nuestra imaginación sobre las distintas series de percepciones destinadas a desaparecer y a ser sustituidas por otras. Por supuesto que esta formulación del problema parece restringir la "solución" de Hume al ámbito de *la primera persona*. No obstante, como sostiene Ayer: "En la teoría del mundo externo de Hume la identidad personal se subordina a la continuidad corporal. Esta no era la opinión de Hume, pero no violenta radicalmente sus principios"⁶⁴ Esta interpretación permitiría establecer una peculiar manera de concretar *criterios de identidad personal* para terceras personas. La peculiaridad consistiría en considerar nuestras percepciones de los cuerpos de esas mismas personas como parámetros psicológicos para adscribirles identidad a través del tiempo.

Hume persevera en un método que considera eficaz para explicar la identidad que atribuimos a "objetos externos" o cuerpos tales como casas, barcos, árboles, etcétera. Al desarrollo de este método dedica toda la sección II de la cuarta parte del libro 1 del *Tratado*. En la sección sobre la *identidad personal* no deja de advertir que confía en seguir

⁶⁴ A. J. Ayer: *Hume*, edic. cit. P. 87.

el mismo método de razonamiento para explicar la identidad que atribuimos al Yo.⁶⁵ Empero, no está claro que a Hume le preocupe la cuestión de la adscripción de identidad a personas *distintas de sí mismo* a pesar de que la posibilidad de introducir la citada solución de la referencia a las percepciones de los cuerpos esté abierta en su programa filosófico. Más aún: mi interpretación consiste en sostener que la concepción humeana de la identidad personal no deja espacio para explicar la identidad que atribuimos a terceras personas. La razón de esta interpretación puede fundamentarse en los propios textos de Hume. Esto es, debido a su enfático interés por reinterpretar la noción de *sustancia mental* en términos de puras percepciones, Hume asimila la identidad personal a la identidad de la mente. El problema no consiste en que para explicar la *identidad personal* fije su atención únicamente en “percepciones internas y perecederas”, sino más bien en que termina por definirla sin ninguna referencia al cuerpo. Incluso en el curso de su argumentación llega a sugerir la posibilidad de “ver en el interior de otra persona” para así poder adscribirle identidad a partir de la observación *directa* del enlace causal de sus recuerdos.⁶⁶ De ahí que en sentido estricto, la concepción de Hume no se presente como una teoría sobre la identidad personal sino más bien como una explicación *naturalista* del modo en que unificamos nuestros estados de conciencia a través del tiempo. Una concepción completa de la *identidad personal* tendría que dar cuenta de cómo y porque atribuimos identidad a *terceras personas*.⁶⁷ En su argumentación, Hume no considera este hecho; por ello su perspectiva se define principalmente por establecer una explicación acerca de la **unidad de la**

⁶⁵ Cfr. D. Hume: *Tratado*, edic. cit. P. 364 (SB 259).

⁶⁶ Cfr. *Tratado*, *Loc. Cit.* P. 366 (SB 260).

⁶⁷ Con respecto a la especificación de este aspecto normativo y conceptual de la elaboración de la respuesta a la cuestión de la identidad personal véase, por ejemplo: B. Williams: “*Identidad personal e individuación*” en: *Problemas del Yo*, IIF-UNAM, México, 1986, especialmente página 27-34.

conciencia⁶⁸. Para Hume identidad personal significa explicar la génesis de nuestra idea de la unidad de nuestros propios estados de conciencia "extendidos a través del tiempo". Y el rasgo definitorio de su perspectiva consiste en sostener que la identidad que nos atribuimos a nosotros mismos no es más que una *ficción de la imaginación*, pues su concepción del Yo niega la existencia de cualquier entidad invariable que les sirva de sustrato o unidad invariable a las percepciones. El Yo, en sentido estricto, es un haz de percepciones discontinuas. No obstante, nuestra capacidad imaginativa nos permite establecer nuestra propia identidad a través del tiempo. La idea del Yo idéntico a través del tiempo surge, de acuerdo con Hume, independientemente de la discontinuidad de nuestros estados de conciencia. Esto es, independientemente de los periodos de sueño, falta de atención, pérdida temporal de la memoria, olvido o *bloqueo* mental del recuerdo de determinados acontecimientos de nuestra vida. Debido a estas eventualidades y a la peculiar manera en que opera nuestra mente para estructurar nuestra *autobiografía* es más coherente apelar a la

⁶⁸ Esta cuestión ya había sido tratada por Locke mediante la presentación de diversos argumentos que destacan por su peculiar agudeza y sagacidad. Para Locke, lo fundamental para adscribir identidad tanto a la primera como a la tercera persona es la unidad de la conciencia. Dicha unidad se establece a partir de nuestra facultad de observar e.g. nuestra autobiografía mediante una *memoria retrospectiva*. Los recuerdos particulares permiten incluso individualizar a las personas. Siguiendo esta perspectiva, Locke estructura una argumentación tal que le permite mostrar tanto la irrelevancia de la sustancia mental como de las características corpóreas para la adscripción de la identidad personal.

Una sola *sustancia pensante* bien podría albergar dos o más historias mentales con recuerdos diferentes entre sí y esto permitiría hablar de dos individuos arraigados en una sola mente o cerebro. Esta línea de pensamiento es reforzada además con la distinción lockeana entre 'hombre' y 'persona'. Para Locke, la identidad personal no puede fundamentarse en las características físicas de un cuerpo particular; esto, si acaso, garantiza únicamente la identidad de un organismo humano, un hombre. No obstante, *ser persona* es mucho más que *poseer* un cuerpo particular. Un mismo cuerpo podría presentarse con personalidades distintas y entonces podríamos hablar de dos personas en un mismo organismo. De acuerdo con Locke la persona se define por el *interés* en sus acciones pasadas y futuras: sólo yo puedo interesarme plenamente en los castigos y recompensas que han de corresponderme a través del tiempo. La persona es para Locke, por definición vital, portador de responsabilidades y derechos; y sólo a partir de la conciencia de estas cuestiones más bien prácticas puede fundamentar su identidad a través del tiempo. Cfr. J. Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, II.xxvii.9- 26. En Kant encontramos argumentos similares en los Paralogismos sobre la irrelevancia de la sustancia mental para la adscripción de identidad personal. Por otra parte, el énfasis práctico también está presente, aunque con distintos matices. Cfr. I. Kant: *Crítica de la razón pura* B 416-B 417, Alfaguara, p. 372.

imaginación que a la sustancia para dar sentido a la idea que nos formamos de nosotros mismos como seres idénticos a través del tiempo. La coherencia que pretende Hume es siempre en relación con la naturaleza humana. Desde su perspectiva, es la imaginación y la génesis mental de ciertas *ficciones vitales* lo que nos define mejor como seres humanos. Esto es, nos cualifica mejor que la concepción racionalista cartesiana que postula la existencia de una sustancia que aparentemente preserva y garantiza la conciencia de nuestra propia identidad a través del tiempo

Dada la alternativa de establecer un giro argumentativo hacia el *naturalismo humeano*, estamos ante la necesidad de explicar la génesis psicológica (u *origen de la idea*) de una cierta ficción que nos permite vivir y pensar como lo hacemos. El nuevo objetivo de Hume es dar cuenta de los motivos por los cuales somos capaces de estructurar ficciones tales como la identidad del Yo. Esto es, al parecer “fingimos” nuestra identidad de manera involuntaria, y el *diagnóstico* de Hume es que este *fingimiento* se da por propensiones inconscientes propias de nuestra manera de conocer. Nuestra mente se conduce a partir de determinadas *propensiones naturales* para aglutinar los átomos mentales que se le presentan.⁶⁹ Los datos de nuestra vida consciente sólo pueden *unificarse* a través de dichas propensiones; de esta manera, las relaciones de semejanza y causalidad son las que permiten explicar la génesis de la idea de *la identidad personal*. En principio, lo que ocurre es que confundimos la diversidad con la identidad; nuestras percepciones son tan parecidas entre sí que tendemos a confundirlas con la presencia de un objeto continuo e invariable.

⁶⁹ Al escepticismo de Hume hay que añadir la incertidumbre acerca de la procedencia de las impresiones de sensación ya que él mismo afirma que: “su causa última es (...) perfectamente inexplicable por la razón humana, pues es imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creativo de nuestra mente o derivan del autor de nuestro ser”. En el *Tratado* *édic.* cit. P. 84.

Esto es, percepciones semejantes se suceden unas a otras y las confundimos con un objeto persistente e idéntico, en este caso, con el contenido de nuestra autobiografía. De esta manera es como comienza a operar la *relación de semejanza* en la idea que nos formamos de nosotros mismos.

Pero hay más: la estructuración mental y consciente de una autobiografía requiere de la intervención de la memoria. Es claro que dicha facultad nos permite dar cuenta de nuestra duración a través del tiempo. Pero de acuerdo con Hume, la creencia acerca de dicha duración tiene una explicación más compleja, pues resulta claro, según su perspectiva, que sin la relación de semejanza arraigada en nuestra manera de pensar, no llegaríamos muy lejos, y la simple facultad de recordar no bastaría para explicar nuestra identidad. En todo caso, el recordar permite a *la mente* establecer la *semejanza* entre las percepciones sucesivas, y así inferir nuestra continuidad a través del tiempo. Esto es, de acuerdo con Hume, la facultad de la memoria *crea* una semejanza que después reconocemos.

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). El suave paso de la imaginación sobre estas series discontinuas y separables, es lo que permite pensar a cada uno de nosotros que está ante *una visión continua de sí mismo*.

Sin embargo, Hume demuestra que la memoria y la semejanza no bastan para formar la idea de nuestra identidad personal. No basta porque no somos capaces de recordar absolutamente todos los sucesos de nuestra vida. Además vivimos períodos en los cuales

no estamos conscientes o períodos completos de nuestra vida que olvidamos o *bloqueamos* irremediamente. La memoria entonces no basta para *unificar* nuestros estados de conciencia y así poder estructurar nuestra autobiografía. La explicación de dicha unificación exige otros factores a partir de los cuales sea posible dar cuenta de la continuidad de nuestra propia mente. De lo contrario, sólo contaríamos con “trozos” de nuestra vida irremediamente separados. Por ello, es necesario incorporar un factor explicativo que garantice la posibilidad de una *base estructural permanente* que permita superar aquellos vacíos producidos por la inconsciencia o el olvido. Sin esta base, no habría posibilidad de unificar de manera sistemática nuestra propia vida mental.

Justo en este punto de su argumentación, Hume se dio cuenta de que tenía que presuponer al menos un elemento fijo, constante e invariable para dar cuenta de la **auto-identidad**. La diversidad constitutiva de nuestra vida mental no basta, pues si nos quedamos con esta visión de una diversidad semi-caótica no habría manera de resolver, al menos parcialmente, el problema de la naturaleza del Yo o del sujeto que se adscribe experiencias. La semejanza tendrá que colaborar con la relación de causalidad para que se produzca una idea coherente de la identidad personal. Si hay algo fijo, constante e invariable que requerimos presuponer para dar cuenta de la génesis de esta idea: la causalidad es una relación perceptual que *opera invariablemente* en nuestra mente. Existe entonces una identidad en el proceso de conocer, pues:

La verdadera idea de la mente humana consiste en considerarla 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.*⁷⁰

Con este nuevo aserto, Hume hace alusión explícita al *dinamismo causal* del “primer principio de la ciencia del hombre”⁷¹. 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 dinámica del “primer principio de la ciencia del hombre” permite a Hume superar el problema de la eventual interrupción de nuestra vida mental. La continuidad de una mente singular está entonces garantizada no sólo por la memoria y la semejanza, sino sobre todo por una relación de causalidad que nunca deja de operar en el continuo flujo y movimiento de nuestras percepciones. Sin duda, nunca habrá una autobiografía sin vacíos importantes, pero estos vacíos pueden ignorarse debido a nuestra capacidad de extender una *cadena causal* a través de todos estos contenidos y así suponernos a nosotros mismos como persistentes a través del tiempo. La noción de una sola *cadena causal de percepciones* es entonces el punto de partida para inferir la existencia de una mente singular y continua *extendida a través del tiempo*.

Me parece que la intervención de la causalidad permite a Hume explicar de manera satisfactoria la relevancia de la identidad del sujeto para cualquier contenido mental con validez epistémica. No obstante, a Hume le faltó explicitar que se requiere algo más que percepciones sensibles para dar cuenta de este Yo idéntico. Se requiere de una argumentación que incorpore datos distintos a los que ofrece la experiencia claramente

⁷⁰ D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, p. 367.

⁷¹ Cfr. La formulación de este principio en la nota 35, p. 27 de este trabajo. (37)

verificable y susceptible de una descripción completa. Sin duda, en el programa de Hume operan como presupuestos *implícitos* dichos elementos extra-empíricos. Sin duda, no sólo es posible sino *necesario* hablar del sujeto que se adscribe todas esas experiencias y que además se *engaña sistemáticamente* gracias a los ágiles movimientos de su imaginación. Hume presupone la existencia de una mente y de ciertas propensiones y “leyes” fijas a partir de las cuales esta misma mente opera. En efecto, Hume presupone la existencia de la mente, pero no se atreve a dar cuenta de su naturaleza intrínseca:

Desde este punto de vista, no puedo comparar al alma humana a cosa alguna con mayor propiedad que a una República, en la que 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 incesantes de sus partes.⁷²

Desde luego que la explicación a esa naturaleza intrínseca puede esperar e incluso puede eliminarse. Lo que no es posible eliminar es un punto de vista al menos funcional de la identidad de la mente o del sujeto que piensa, aunque tengamos que recurrir a otro tipo de conocimiento, esto es, a un conocimiento no empírico para dar cuenta de manera más completa de dicha identidad.

Con su metáfora de la mente como una República, Hume nos invita a pensar que la **unidad de la conciencia** está garantizada independientemente de la experiencia. Esto es, dada la existencia de un determinado conjunto de reglas o *relaciones naturales* a partir de las cuales se aglutinan *siempre* instantáneamente y de manera inconsciente en nuestra mente las percepciones atómicas. Las relaciones de *semejanza, contigüidad y causalidad*

⁷² *Ibid.*

no son estados de conciencia sino condiciones de posibilidad de la propia experiencia. Se trata de un conjunto siempre idéntico de *principios de asociación* que rige todas las operaciones de nuestra mente⁷³, y en general, el comportamiento humano en cuanto tal. Dicha concepción de la mente o Yo como estructura meramente funcional que posibilita la experiencia misma y cualquier tipo de conocimiento parece anticipar la perspectiva kantiana aunque sea a partir de un énfasis radicalmente distinto.

Es claro que Hume no enfatiza la *necesidad* de determinada estructura mental condicionante de toda experiencia. Más bien enfatiza la evidencia empírica de las consecuencias dadas a partir de esa hipotética estructura. En todo caso, a partir de la observación de la contingencia de la experiencia quizá sea posible inferir la necesidad de una *estructura mental* invariable, pero no a la inversa. De ahí, que en términos de Hume, de la **unidad de la conciencia**, de la identidad de la mente, e incluso de la existencia de ésta última, sólo sea posible dar cuenta en términos meramente descriptivos sin apelar a necesidad alguna. Hume atiende a nuestro dinamismo cognitivo y pretende describirlo con detalle; no se plantea jamás la exigencia de proponer hipótesis filosóficas sin un fundamento observacional. Proponer semejantes hipótesis iría en contra de lo que Hume considera los únicos y legítimos fundamentos de la *Ciencia del hombre*, a saber, la **experiencia y la observación**. Según su perspectiva: "...no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las cualidades originarias de la

⁷³ Aunque, como de repente advierte B. Stroud al referirse a la falta de aclaraciones más detalladas por parte de Hume para estructurar la fase asociativa de su teoría de las ideas, "es difícil creer que todas las operaciones de la mente humana tengan lugar sólo en conformidad con los principios que están aquí tan crudamente enunciados". (B. Stroud: *Op. Cit.*, p. 58).

naturaleza humana deberá rechazarse desde un principio como presuntuosa y quimérica”.⁷⁴

Este es el tipo de hipótesis suscritas por Descartes, a quien Hume parece haber refutado completamente en cuanto al tópico del Yo o sustancia mental.

No obstante, hemos visto que las respuestas de Hume suscitan, como es justo en filosofía, otras cuestiones. Los argumentos del autor del *Tratado* sólo sugieren la posibilidad de concebir la identidad de los principios de asociación o relaciones naturales como constitutivas de un *Yo funcional*. Esto es, de un Yo o mente que no podría ser objeto de la experiencia pero que a la vez la posibilita. Sin embargo, dado su método puramente observacional, Hume no se muestra particularmente interesado en defender esta perspectiva de la identidad del Yo o de la **unidad de la conciencia** en términos meramente funcionales. Esto se muestra claramente imposible dentro del marco del conocimiento empírico.

Para dar cuenta de dicha unidad funcional constitutiva del Yo es necesario apelar a otro tipo de *método* cuyos fundamentos no dependan en modo alguno de la experiencia y demuestren por sí mismos su validez y legitimidad epistémica. Esto es, su *status* de *condiciones necesarias* para conocer. Me refiero concretamente, al *método trascendental* kantiano, el cual devela el conocimiento de fundamentos epistémicos que no se refieren *directamente* a entidades u objetos empíricos. Porque otro problema que exige solución y que no puede perderse en las aporías del escepticismo humeano, es justamente la posibilidad de la auto-adscripción de experiencias. Como dice Stroud: “sólo hay que dar un paso más para volver a la idea kantiana de que tiene que haber algo en las percepciones o

⁷⁴ D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, (edición preparada por Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1998, p.39 (SB XXI).

las representaciones -nos percatemos o no de ello- que les confiera pertenencia a un yo o a un sujeto particular...”⁷⁵

Tal exigencia no es sólo de carácter epistémico sino de carácter lógico y semántico. Hume parecía intuirlo y sus ironías muestran que hay que ir más allá para resolver el problema del enigmático sujeto metafísico. Kant retoma el problema con más agudeza y con un programa filosófico mucho más complejo. Veremos, al menos brevemente, cuales son los resultados de su investigación. La identidad funcional del Yo tendrá que permanecer para adquirir un sentido novedoso y más profundo que incluso nos permitirá acceder a la objetividad del conocimiento. También es preciso trascender los límites de lo mental y explicar la interacción del Yo con el mundo exterior. Ya desde Kant, este Yo se convertirá en *Persona* auto-consciente. Pero antes de avanzar a este punto, es preciso presentar las críticas de Kant a la paradigmática posición cartesiana, en particular a la noción de sustancia mental.

⁷⁵ B. Stroud: *Hume*, p. 200.

3. KANT: HACIA UNA *PERSPECTIVA OBJETIVA* DEL YO

3.1 UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA EXPERIENCIA HUMANA. NORMATIVIDAD EPISTÉMICA VS. DESCRIPTIVISMO EMPIRISTA

El contraste entre Hume y Kant comienza con las diferencias acerca de sus respectivas maneras de concebir el conocimiento, y en particular, la experiencia. El análisis kantiano anuncia, en definitiva, una superación de las tesis de Hume. Sin embargo, la labor de Kant no consiste en descalificar ni en radicalizar el escepticismo sino en presentar un modelo argumentativo más sistemático y coherente que el de Hume. Desde luego, éste último intuyó la necesidad de incorporar elementos extra-empíricos para sistematizar y complementar su análisis filosófico acerca del conocimiento. No obstante, como hemos advertido antes, jamás explicita dicha necesidad: un cierto afán descriptivo que defiende la validez de la contingencia empírica parece ser el factor fundamental para Hume.

Empero, los argumentos y reajustes que introduce el propio Hume en sus explicaciones, muestran que es preciso incorporar el elemento de *necesidad* al análisis y explicación filosóficos. Las descripciones terminan por mostrarse insuficientes. En particular, es insuficiente hablar de pura diversidad cuando pretendemos dar cuenta del Yo. De ahí que Hume presente dos opciones conclusivas: o bien el Yo no existe y el sujeto es tan cambiante como las percepciones, o bien *es necesario* presuponer una identidad para dar cuenta de la “evidente” diversidad de la vida mental. De ahí que el paso de Hume a Kant consista en contrastar la eficacia de un programa descriptivo con uno normativo. La normatividad kantiana incorpora el elemento de una *necesidad estrictamente humana* que

trasciende la espontaneidad natural de la imaginación. En Kant *necesidad es racionalidad*: la razón es el único fundamento firme para comprender la contingencia empírica. Y lo es porque se trata del rasgo *propriadamente humano*, a diferencia de Hume para quien el hombre es fundamentalmente un *ser imaginativo*. Concretamente, Kant abandona una línea de investigación puramente empírica y desarrolla un *método trascendental*. Tal método se ocupa prioritariamente de las *condiciones de posibilidad* de todo conocimiento y posteriormente de la legitimidad de su uso mediante aplicaciones empíricas.

Pero regresemos a la cuestión de la experiencia. Es claro que Hume y Kant asumen la validez de la experiencia, pero de un modo distinto. Y las diferencias entre ambos no afectan a los cotidianos hechos empíricos o a la evidencia de la experiencia sensorial, sino a las leyes o principios que la fundamentan para dar lugar a la *objetividad* o al menos a la objetivación de sus datos. Kant considera que el problema no le fue ajeno a Hume, pero no llegó a una solución satisfactoria del mismo:

David Hume reconoció que para poder hacer esto último (conocimientos que rebasan los límites de la experiencia) era necesario que estos conceptos tuvieran un origen a priori. Pero, al no poder aclararse cómo es posible que el entendimiento pueda pensar conceptos que, no estando en sí unidos en el entendimiento, sin embargo están necesariamente unidos en los objetos, y como no se le ocurrió que acaso el entendimiento podría ser mediante estos últimos conceptos el creador de la experiencia en la que le son suministrados sus objetos, entonces, obligado necesariamente, los derivó de la experiencia, es decir, de una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por virtud de una asociación repetida, la cual termina falsamente por ser tenida como objetiva, es decir, la costumbre. A partir de aquí procedió con toda consecuencia declarando como imposible poder ir más allá de la experiencia con estos conceptos y con los principios que ellos proporcionan.⁷⁶

⁷⁶ I. Kant: *Crítica de la razón pura* (Tr. Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1998, en B-127, Pág., 127.

En este pasaje de la deducción, Kant sugiere que Hume era consciente de que la sensibilidad y la asociación repetida no bastan para fundamentar el conocimiento ni la experiencia en particular. La costumbre generada por la asociación frecuente de átomos mentales, no proporciona estabilidad a ninguna fundamentación epistemológica que se pretenda coherente, sistemática y viable. Más aún, no proporciona *objetividad*; la costumbre generada por la frecuente asociación de determinados contenidos mentales sólo proporciona una fundamentación subjetiva o de carácter puramente psicológico al conocimiento. Quizá sea posible añadir que Hume trascendió voluntariamente los límites de la experiencia al postular los principios de asociación. Trascendió tales límites, no al restringirse a lo que él consideraba que era una descripción adecuada de la vida mental, sino al modificar, por ejemplo, su concepción de la relación causalidad para hallar una salida al problema de la identidad personal. Al final del capítulo anterior se ha mostrado que tal relación tiene que adquirir una cierta necesidad para garantizar la identidad de la mente al menos por lo que respecta a una cierta invariabilidad en el proceso de conocer. Tal relación tendría que ser originaria y no estar sometida a las eventualidades de la experiencia inmediata; esto es, tal relación tendría que ser *garantizada a priori* y convertirse en condición de posibilidad de la experiencia misma. Desde esta perspectiva, a Hume le faltó pasar de la asociación a la *síntesis a priori*, lo cual le hubiera permitido justamente superar su escepticismo. De ahí que la superación del escepticismo humeano sólo pueda garantizarse a partir del abandono de un empirismo observacional o de un programa epistemológico puramente descriptivo.

Las "correcciones" a dicho programa por parte de Kant, se presentan ya de manera patente desde la Introducción de la *Crítica de la razón pura*. Kant reconoce que si bien la experiencia está en el comienzo de todos nuestros conocimientos, sin embargo ella no es el único campo en el cual se ejerce y encierra nuestro entendimiento.⁷⁷ Tal reconocimiento viene exigido por la necesidad y universalidad que el propio Kant atribuye a la ciencia: "La experiencia nos dice ciertamente lo que es, pero no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra manera".⁷⁸ La mera asociación humeana no es fuente de universalidad, es sólo repetición susceptible de generalizaciones modificables⁷⁹; de ahí que Kant pretenda dar el paso hacia la *normatividad epistémica*. Y esto sólo es posible mostrando la eficacia de *conocimientos a priori*, cuya necesidad no puede provenir de ciertas regularidades observadas en nuestra propia experiencia.

La concepción kantiana del conocimiento humano entraña entonces una nueva visión de la experiencia. Kant no niega la relevancia de la experiencia para el conocimiento humano, lo que sugiere es reinterpretarla sobre la base de su proyecto de una filosofía trascendental⁸⁰ y así incorporar tanto la necesidad y la universalidad que parecía faltarle al programa humeano. De ahí que enfatice la siguiente tesis sobre la experiencia:

*...aunque nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia.*⁸¹

⁷⁷ I. Kant: *Crítica de la razón pura*, Introducción (A1).

⁷⁸ Introducción, A1.

⁷⁹ Tales generalizaciones son análogas a todo tipo de *convenciones*. Incluso las convenciones lingüísticas pueden modificarse con el tiempo y sustituirse con otras semejantes o hasta radicalmente distintas.

⁸⁰ Para entender el significado de esto es posible atender al siguiente aserto de Kant: "llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocimiento de objetos en general, en cuanto que tal modo debe ser posible *a priori*". (*Crítica de la razón pura*, B-25).

⁸¹ *Ibid.* B-1

Sin duda, este planteamiento inicial de la *Crítica* coincide con Hume en que se le confiere a la experiencia un papel fundamental; pero destaca desde el comienzo una diferencia fundamental: la experiencia no lo es todo. No lo es todo para estructurar el conocimiento en cuanto tal, ni para lograr la unidad epistémica⁸² que estaría garantizada a partir del reconocimiento de la necesidad de afirmar al Yo como *condición formal* de todo conocimiento. Más aún: ni siquiera para el mero conocimiento de la experiencia bastan los datos sensoriales, pues Kant muestra que hay que contar con elementos ajenos a la experiencia aportados por la propia capacidad de conocer, es decir, es preciso contar con elementos *a priori*. A continuación veremos que papel juegan estos elementos en la cuestión del *Autoconocimiento y la identidad personal*.

Más concretamente, veremos en qué consiste la concepción kantiana del Yo, pues la respuesta a esta cuestión constituye el núcleo para entender la explicación de la experiencia humana presentada en la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con Kant la diversidad perceptual *debe* presuponer una *unidad originaria* que no es otra que la representada por el Yo trascendental. Las correcciones de Kant resultan claras y contundentes. Según su perspectiva, no se trata de un Yo sustancial, ni de una inconsistente *ficción de la imaginación*, sino de un Yo funcional que es imposible negar dada la estructura de nuestra experiencia, y en particular, de nuestros *juicios*.

⁸² Al hablar de una cierta 'unidad epistémica' simplemente pretendo anticipar la relevancia de la tesis kantiana de la unidad trascendental de la apercepción. La pura diversidad de percepciones que sostiene Hume carecería de sentido sin el presupuesto de una unidad originaria que garantizara la identidad del sujeto. Sin dicha identidad no habría re-conocimiento ni podríamos vivir ni conocer como cotidianamente lo hacemos.

**Tesis incompleta
falta de la página 71 a la 102**

tanto ser pensante, es claro que incluye en su conjunto a mi propio cuerpo. Por tanto, es una verdad analítica o una mera tautología la tesis según la cual “Mi cuerpo es ‘otro’, y por tanto, distinto de mi mente”. De ahí que la parte fundamental de esta crítica es que partiendo de la proposición mencionada no es posible determinar, tal como Descartes pretendía, si la autoconciencia es posible sin la existencia de objetos. Esto es, “prescindiendo de cosas fuera de mí, mediante las cuales me son dadas las representaciones y, por tanto, si podría existir meramente como ser pensante (i.e. sin existir como ser humano)”¹²².

La conclusión de Kant al respecto es clara y puede formularse en los siguientes términos. ¿Es posible intuir al mero sujeto pensante existiendo como entidad etérea o incorpórea? Quizá esto sólo es posible cuando nos restringimos a nuestro propio *sentido interno* y olvidamos las pretensiones de inmortalidad, que parecen fundamentales para el psicólogo racional. Sin embargo, ni siquiera esta situación de la trascendencia del Yo se sostiene cuando nos preguntamos por la existencia del cualquier sujeto, sujeto que podría ser un Yo distinto a mí mismo, una tercera persona o un **ser humano concreto**. De cualquier modo, desde la perspectiva del psicólogo racional, la afirmación de la existencia de *cualquier* sujeto sólo podría darse a partir de una proposición sintética. Proposición sintética cuyo fundamento no puede ser otro que la **intuición** de determinada *sustancia pensante o alma* (i.e. de un irreal e imperceptible ser inmaterial o etéreo).

Esto último se muestra tan irrealizable o imperceptible como la incidental sugerencia humeana de “suponer que pudiéramos ver en el interior de otra persona” y así dar cuenta de

¹²² B 409.

su identidad¹²³. Aunque es claro que Hume refuta las pretensiones de trascendencia del propio Yo y opta por la observación de los estados internos o de la vida mental en general. (No obstante, como he tratado de mostrar más arriba, ni siquiera en el caso de la primera persona es posible el fundamento observacional que exige Hume. Esto debido a que los procesos que condicionan la génesis de la idea de identidad personal son inconscientes. De acuerdo con la concepción de Hume es claro que las relaciones naturales o principios de asociación como la semejanza y la causalidad no son estados de conciencia. En todo caso posibilitan dichos estados en tanto propensiones de la mente que generan determinadas secuencias perceptuales de manera instantánea. Es decir, los orígenes de dichas secuencias y de su ordenamiento específico no pueden ser captados por la conciencia. Recordemos que de acuerdo con Hume la imaginación opera con una *rapidez imperceptible*).

Creo que uno de los primeros pasos de Kant para resolver este tipo de conflictos consiste en enfatizar que normalmente no aplicamos la categoría de sustancia a *objetos del sentido interno*. Esto es, conferir un cierto grado de permanencia a dichos objetos es contrario a nuestra manera de concebirnos a nosotros mismos y, por tanto, no nos permitiría preservar ningún fundamento firme para dar razón de nuestra propia identidad a través del tiempo. Parece plausible no aplicar el concepto de *identidad numérica* a nuestros propios estados mentales; y esta es también la línea de argumentación que sostiene Hume en su análisis de la idea de identidad personal. He mencionado que Hume se inclina por dar prioridad a lo que él denomina *identidad específica* o cualitativa y esto ocurre por la instantaneidad con la que se presentan los propios estados mentales. Para Hume, la aplicación del concepto de *identidad numérica* es imposible en cualquier caso. Esto es,

¹²³ Cfr. D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, edic. cit. p. 366 (SB 260).

según su perspectiva, de lo único que tenemos conocimiento es de nuestros propios estados mentales (impresiones e ideas). Afirmar un *conocimiento directo* de los objetos físicos, simplemente violentaría su concepción sobre la causalidad y la conexión necesaria.

Todo esto incide en la clase de concepción que fundamenta Hume. Su análisis parece de corte meramente idealista o cartesiano si no tratamos de enfatizar, al menos como una posible interpretación, la idea de que la imaginación y sus funciones preservan una especie de Autoconocimiento. Esto debido a que se empieza a vislumbrar al Yo como un concepto funcional o como una posible estructura previa a toda experiencia y a la vez, independiente de la misma. No obstante, su escepticismo acerca de la realidad del mundo externo y de la interrelación de éste con el Yo quedan como problemas sin una posible solución en el resto de su argumentación.

No obstante, como hemos visto, Hume no explicita la conclusión del Yo funcional ni recurre a la noción del sujeto como agente o responsable de los procesos mentales. Más bien radicaliza la tesis según la cual cada uno de nosotros no es más que un *haz de percepciones* o un cúmulo de estados mentales (exista o no el mundo). De ahí que su concepción del Yo siga siendo tan etérea e irreal como la concepción cartesiana. Insisto en que se trata de una conclusión idealista y escéptica por parte de Hume; creo que él no supera el idealismo cartesiano. La noción de identidad personal no puede depender únicamente de nuestros estados mentales y de su carácter efímero. Tiene que haber algo más que contribuya a conferir un contenido estable a dicha noción, un contenido que contribuya a definir las peculiaridades de la historia concreta de un individuo.

Por ello, es necesario revisar al menos brevemente, la refutación kantiana del idealismo para lograr una caracterización distinta del Yo. Esto es, una caracterización que no se refiera al alma, ni a su inmortalidad pero tampoco a un insólito cúmulo de percepciones. Y esto en principio porque es claro que no es así como nos concebimos a nosotros mismos, porque nuestros estados internos no garantizan la permanencia que resulta fundamental para adscribirnos identidad a través del tiempo. Sobre todo porque no concebimos nuestro propio mundo como constituido por puras pensamientos, impresiones e ideas como pretendían Descartes y Hume. No es posible conferir toda prioridad epistémica a nuestros propios estados mentales. Es claro que nuestro mundo está constituido también por objetos que no dependen de nosotros para existir, por objetos que permanecen aún cuando no los percibimos. Esto es, por cosas a las que acostumbramos adscribir identidad numérica y no meramente específica o cualitativa¹²⁴ como pretendía Hume y como sugerían los fundamentos epistemológicos heredados por Descartes. La adscripción de identidad numérica es necesaria para cualquier reidentificación. En todo caso, “La existencia de cosas externas es requerida para la conciencia determinada del Yo, es decir, para una conciencia del Yo *como* determinado de determinadas formas, **como teniendo esta historia más bien que aquélla**”¹²⁵.

La solución kantiana se muestra entonces más contundente cuando enfatizamos que nuestro ser no es sólo tiempo. Necesitamos del espacio para preservar la permanencia de

¹²⁴ Sobre la necesidad de este énfasis conceptual, véase: P.F. Strawson: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus, Madrid, 1989, especialmente, pp. 36-39.

¹²⁵ J. Bennett: *La 'Crítica de la razón pura' de Kant. La Analítica*, Madrid, 1990, p. 241 (Las negritas son mías). Cfr. I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B 277, edic. cit. p. 248. Con respecto a esto véase también: P. Guyer: *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, University Press, 1995, pp. 307-316.

todos los objetos y situaciones que van integrándose paulatinamente a nuestra historia particular, a la formación de la idea de nuestra identidad personal. La historia de cada uno de cada individuo es una *historia objetiva* porque requiere de la referencia a los objetos que permanecen en el espacio y que, por tanto, son susceptibles de ser re-identificados. No vivimos un sueño ni una alucinación articulada temporalmente que a su vez nos permite estructurar una **autobiografía**. Aparentemente, una historia de este tipo, con coherencia interna, constituida por puros estados mentales, sólo proporciona relaciones temporales por tanto, subjetivas. No obstante, hasta un sueño suele requerir de la referencia a objetos externos permanentes percibidos en algún instante pasado. De ahí que la autoconciencia muestre como algo imposible si prescindimos de la permanencia de objetos, cuya existencia es necesariamente independiente de nuestro pensamiento o actividad mental.

La vida no puede ser un sueño; la **autobiografía** de un individuo concreto requiere de la permanencia del mundo y de los objetos que lo constituyen para concebirse como tal. Yo existe porque lo rodea un mundo objetivo; no hay subjetividad sin objetividad. La existencia no puede cualificarse ni definirse a partir del puro pensamiento. Yo no soy una mera sucesión temporal de estados mentales. Para afirmarme como individuo y justificar mi existencia y mi **historia concreta** tengo que concebirme a mí misma como parte de un mundo espacial permanente con el que guardo una estrecha relación vital. Los argumentos de Kant parecen sugerir esta solución, y el núcleo de la misma se encuentra en el siguiente pasaje de la *Refutación del Idealismo*:

Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo. Pero la determinación de tiempo presupone algo permanente en la percepción. Pero eso algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de

*determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.*¹²⁶

Esto permite justificar el segundo sentido de la noción de identidad personal, a saber, una **identidad personal** desde un punto de vista *objetivo*. Analicemos entonces en el primer paso este pasaje a fin de demostrar nuestra hipótesis interpretativa expuesta justamente en las líneas que anteceden a la cita.

Se ha adelantado parte de la explicación que puede obtenerse a partir del argumento de Kant. El primer paso consiste en vincular el papel de la memoria con la construcción de la propia identidad; y la cuestión a partir de la cual se establece el vínculo puede plantearse de la manera siguiente. ¿Cómo puedo verificar en este momento en qué estado me encontraba en un instante anterior? La respuesta más inmediata surge cuando se alude al recuerdo de ese instante pasado. Pero, ¿por qué debo confiar en mis recuerdos o en la *objetividad* de mi memoria?. Esta cuestión encuentra a su vez una respuesta de carácter verificacionista o fundamentalmente de carácter conceptual. Esto es, confío en mi memoria porque muchas veces me encuentro en condiciones de someterla a verificación y esto me permite fiarme de la validez de mis recuerdos. Cotidianamente estoy en condiciones de verificar mis recuerdos mediante su confrontación con objetos permanentes a los cuales se refieren esos mismos recuerdos en tanto representaciones mentales. Ahora bien, si dicha solución verificacionista se muestra demasiado exigente o irrealizable, bien podemos

¹²⁶ I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B 275, edic. cit. p. 247, añadiendo al final las modificaciones que propone Kant en el Prólogo de la segunda edición (Cfr. nota de B XXXIX, BXL_o edic. cit. p. 32.)

considerar la solución de corte conceptual que parece más flexible y segura. Me refiero a lo siguiente. En todo caso, no concibo los *contenidos* de los recuerdos como absolutamente dependientes de mi mente, sino con una existencia independiente de la misma, aunque no me encuentre en condiciones de llevar a cabo una verificación exhaustiva o física.

De acuerdo con lo anterior, parece que en todos los casos posibles de recuerdos susceptibles de ser integrados a nuestra autobiografía, estamos en condiciones de apelar a una *justificación distinta* a la memoria. Podríamos añadir que incluso es necesario apelar a ubicaciones concretas y determinadas en el espacio de los objetos que recordamos, o simplemente a la noción de permanencia espacial. Remitirnos sólo a una serie de estados mentales para justificar nuestros recuerdos nos llevaría simplemente a un regreso al infinito insuperable. Nada permanente se encuentra en nuestro *sentido interno*. La permanencia hay que buscarla en el mundo fenoménico, el cual no sólo se rige por un *tiempo objetivo*, sino también por una ubicación específica de los objetos y cosas que lo constituyen.

Necesitamos de ciertos puntos de referencia fijos para configurar nuestra propia historia individual, y esos puntos fijos son objetos con existencia extra-mental, y por ello, con una permanencia garantizada, de la cual somos concientes¹²⁷. Esto es, jamás actuamos como si esa diversidad de cosas y objetos que llegan a formar parte de nuestra vida, estuvieran por desaparecer o hubieran desaparecido en el momento en que dejamos de percibirlos.

¹²⁷ Cfr. P.F. Strawson: *Los límites del sentido*, edic. cit., p. 112.

Ahora bien, Kant reitera esta conclusión explicitando la interrelación entre la existencia empírica del sujeto y la existencia de los objetos. En sus propios términos: "*La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí*".¹²⁸ ¿A qué se refiere aquí Kant con la noción de la 'conciencia empíricamente determinada de mi propia existencia'? Una respuesta plausible a esta cuestión podría ser la siguiente: se trata de que sé que *poseo* una historia específica y de que conozco o tengo conciencia de todo aquello que ha sido su *contenido*. Esto es, necesariamente mi existencia empírica se constituye también a partir de mi relación con el mundo. Más aún, mi existencia sólo puede ser empírica y la existencia de determinados objetos externos a mí mismo terminan incluso por contribuir a definir mi propia identidad o autobiografía. La identidad numérica de dichos objetos, y del mundo fenoménico en general, sigue siendo indispensable para formar una noción sólida y realista de la identidad del Yo.

La conciencia de la identidad personal depende también de la sucesión temporal y de una serie de cambios experimentados por el propio individuo. No obstante, la noción de **cambio** sólo cobra sentido bajo el presupuesto de la existencia de algo **permanente**. Se trate o no de objetos físicos o **espaciales**, tenemos conciencia de la duración e identidad numérica de determinados objetos que constituyen los *contenidos* de nuestros recuerdos. Y sean lo que sean dichos objetos (*e.g.* objetos físicos, o simplemente conceptos en uso o entidades lingüísticas) los concebimos como entidades radicalmente distintas a nuestros estados mentales. O más concretamente, como un conjunto de entidades interrelacionadas de una manera específica (*i.e.* el mundo fenoménico u objetivo), cuya estabilidad sirve de

¹²⁸ I. Kant: *Crítica de la razón pura*, B275, edic. cit. p. 247.

base a nuestra conciencia individual de cambio y persistencia a través del tiempo. De ahí que el concepto de identidad personal sólo cobre pleno sentido en el contexto de un mundo objetivo, en la inmanencia y mediante la conciencia de nuestra *existencia empírica*.

CONCLUSIONES

Los problemas analizados a lo largo de este trabajo nos han llevado a exponer, contrastar, y, en la medida de lo posible, cuestionar dos perspectivas argumentativas que surgen de una típica perplejidad filosófica. Esto es, de la pregunta por las posibilidades del Autoconocimiento o la aprehensión de la naturaleza intrínseca del Yo. Dicha aprehensión implica necesariamente a la unidad de la conciencia y a la propia identidad como rasgos constitutivos de *uno mismo*. No obstante la evidencia vital de estas características, los filósofos se han resistido a concebirlos como hechos indiscutibles. Es claro que Hume y Kant se asombran ante el hecho cotidiano de la unidad con que se presentan nuestros estados de conciencia. Y, por tanto, también de nuestra seguridad al concebirnos a nosotros mismos como seres idénticos a través del tiempo. Este asombro lleva a ambos autores a dar razón de esos dos rasgos constitutivos del Yo (unidad e identidad) sin apelar al alma o a la metafísica noción cartesiana de *sustancia mental*. He mostrado que aún con las diferencias entre los métodos de investigación de estos autores, ambos sostienen un interés por destacar lo que ellos conciben como los rasgos característicos de la experiencia humana. Esto es, ambos apelan a una clara fundamentación epistemológica que da cuenta de las condiciones a partir de las cuales es posible afirmar el conocimiento real de cualquier entidad, incluido *uno mismo*.

Con respecto al Autoconocimiento, he mostrado que Hume ofrece una explicación de corte fenomenista o descriptiva que termina por eliminar las posibilidades de concebir al

Yo como una entidad real. Tanto la unidad de la conciencia como la identidad del propio Yo se explican, en términos humeanos, como meras ficciones de la imaginación. Desde la perspectiva de Hume, cualquier explicación *racional* que pretenda un conocimiento “claro y distinto” de uno mismo en tanto alma o sustancia mental, es contrario a la experiencia. No obstante, la crítica de Hume resulta tan radical que termina por diluir al sujeto en el flujo de las percepciones. Sin embargo, en este trabajo he tratado de proponer una interpretación de la concepción humeana que a la vez anticipa la perspectiva de Kant con respecto a los problemas señalados. Mis propuestas interpretativas más significativas han sido pues las siguientes:

- 1) En la fase naturalista o positiva de la argumentación de Hume es posible encontrar indicios acerca de la necesidad de concebir al Yo como **unidad funcional** que a la vez es condición de posibilidad de la experiencia misma.
- 2) Kant, por su parte, justifica plenamente esta conclusión a partir de su *método trascendental* el cual incluso permite fundamentar soluciones de carácter **conceptual** que se muestran contundentes.

En el primer caso, he mostrado, que aunque Hume no lo explicita, él tendría que aceptar que todo proceso mental presupone la existencia de una estructura fija constituida por los principios de asociación o *relaciones naturales*. El Yo humeano es, en todo caso, la imaginación o la mente que opera a partir de determinados principios propios de su naturaleza. Principios o regularidades psíquicas que a su vez se explican como procesos inconscientes aunque claramente indispensables para conocer y vivir como lo hacemos. La

teoría de las ideas es un modelo de la mente, y por más que pretenda Hume que los fundamentos de su filosofía son observacionales, dicha teoría funciona a partir de postulados independientes de la experiencia. Esto es, quizá sea posible corroborar las consecuencias de su dinamismo mediante la observación atenta y detallada de nuestra vida mental, y a partir de ello inferir la existencia de los mismos. No obstante, a Hume le faltó ofrecer una caracterización distinta de dichos postulados o principios. Una caracterización tal que mostrara que ellos mismos tenían que funcionar como *condición de posibilidad* de la propia experiencia, y no como parte constitutiva pero imperceptible de la misma. En este punto, he sugerido una cierta *continuidad argumentativa* entre las propuestas de Hume y Kant con respecto al problema del Autoconocimiento. Esto es, acerca de una posible caracterización del Yo o mente, y en particular, de una explicación clara acerca de la **unidad de la conciencia**.

Ahora bien, creo que dada la naturaleza de esta investigación, es difícil no conferir ninguna relevancia a la reconstrucción histórica. Con respecto a esto existen un par de cuestiones importantes que no me gustaría dejar de mencionar en esta conclusión. Se trata del modelo de la mente que propone Hume. La primera cuestión es la siguiente. Me parece que Hume no logra concretar la solución mencionada en el primer inciso porque se mostró muy interesado en reinterpretar empíricamente la noción cartesiana de *sustancia mental*. Primero, en el Apéndice¹ del *Tratado* reitera que su conclusión con respecto al problema de la **identidad personal** es una conclusión escéptica dada la imposibilidad de sostener la

¹ Cfr. D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, edic. cit. pp. 829-832. Hume trata de sostener hasta el fin la **Teoría de las ideas** tal como él mismo la adopta y desarrolla. No obstante, justamente este interés de preservar dicha teoría le impide ofrecer una explicación consistente del Yo o sujeto de experiencias. Según lo que él mismo afirma en el Apéndice del *Tratado*, la dificultad emerge cuando trata de conciliar el atomismo mental con su perspectiva acerca de la conexión necesaria, fundamentada a su vez en el peculiar dinamismo de los principios de asociación.

existencia de un *sujeto de inherencia* para las percepciones. Dicho sujeto tendría que ser una percepción y ahí Hume se encuentra en una seria aporía porque sostiene que todo lo que tiene son percepciones cuya existencia es interna y perecedera (instantánea), y que sólo a partir de ellas podría fundamentarse el Autoconocimiento. Hume no se dio cuenta de que era preciso caracterizar al Yo de otra manera y que la alternativa quizá estaba en concebir al Yo como el conjunto de principios de asociación que rige todo proceso mental. Esto es, en su programa filosófico es claro que dichos principios no son percepciones ni sentimientos sino propensiones de la mente imposibles de aprehender o percibir en un momento dado. En este sentido, la dificultad consiste en pretender cualificar al sujeto de inherencia como una percepción. Es cierto que con esta argumentación Hume se muestra irónico frente a la concepción de Descartes, incluso que reduce al absurdo las conclusiones cartesianas. Empero, como he advertido, su crítica es tan radical que él mismo se queda sin una noción consistente de sujeto y uno de los problemas que deja a Kant consiste precisamente en dar razón de la auto-adscripción de experiencias. A esto regresaré más adelante.

La segunda cuestión es la siguiente. Se trata nuevamente del sorprendente *cartesianismo* de Hume; en este caso, no establezco la crítica desde el interior del programa humeano sino desde una perspectiva distinta. He mostrado que Hume reduce la **identidad personal** a la **unidad de la conciencia** a través del tiempo. Hume tiene sus razones para establecer semejante reduccionismo; una de ellas se establece claramente a partir de su concepción de la causalidad o su escepticismo acerca de las *conexiones necesarias*. Con esto, anticipo un poco la crítica sin desarrollarla. Me refiero a que aunque parezca natural

establecer una **relación causal** entre el cuerpo (en tanto entidad física dotada de órganos sensoriales) y las percepciones, Hume nos diría que no estamos autorizados a establecer conexiones necesarias entre cosas distintas, y que, en todo caso, el cuerpo también puede explicarse en términos de estados de conciencia. Ahora bien, con su concepción de la **identidad personal** Hume parece reducir a la persona a un simple *Haz de percepciones*. Sea cuerpo o sea mente, la persona es un haz de percepciones. Aunque resalta claro que al concentrarse Hume en resolver el problema de la **identidad personal**, desde *dentro* de la mente, él mismo se inclina a definir al Yo como un cúmulo de estados de conciencia. Su perspectiva consiste en dar cuenta de la **identidad de la mente** concebida fundamentalmente como *haz de percepciones*, como una estructura mental articulada a partir de puras relaciones temporales. Un punto importante a su favor es que el cuerpo lo que confiere unidad a la conciencia. ¿Pero a caso Hume no se dio cuenta que al privilegiar el status epistémico y ontológico de los propios estados mentales estaba desarrollando una variación de la concepción de Descartes?. Además, el *haz de percepciones* de Hume es tan etéreo e irreal como la sustancia mental cartesiana aunque el propio Hume no estuviera interesado en sostener pretensiones metafísicas o trascendentes.

De lo anterior, es posible obtener una tercera conclusión crítica: Hume, al igual que Descartes, suscribe la *prioridad epistémica* de los estados mentales independientemente de su naturalismo y de los ajustes que haya logrado en relación a la Teoría del conocimiento. De ahí que irremediablemente el autor del *Tratado* haya adoptado y desarrollado una típica posición *idealista*. En este trabajo he tratado de mostrar, al menos parcialmente, que los argumentos de Kant representan una pauta decisiva para solucionar tanto los problemas que genera la metafísica de Descartes como los enigmas que Hume tiende a enfatizar.

En el caso de una solución al problema de la **unidad de la conciencia**, hemos visto que Kant supera las dificultades que enfrenta Hume. Esto lo logra al fundamentar un normativismo epistémico que evita las conclusiones caóticas de un programa empirista que se pretende puramente descriptivo como es el de Hume. Kant no se queda sin sujeto de experiencias; al contrario, logra caracterizar al Yo de tal forma que muestra su indiscutible condición de unidad originaria de la propia conciencia. Ciertamente se trata de un *Yo trascendental*; que a Kant tampoco le parece indispensable caracterizar al Yo o sujeto de experiencias como una persona o ser humano concreto. No obstante, sus propias aclaraciones en torno a su caracterización del Yo y de la **unidad de la conciencia** se muestran como definitivas y verdaderamente aclaratorias. Esto es, permiten establecer un giro distinto en relación con las dogmáticas conclusiones cartesianas y las enigmáticas respuestas proporcionadas por Hume. Consideremos, por ejemplo, la cuestión irresuelta por parte de Hume acerca de la **auto-adscripción** de experiencias.

Me parece que Kant sugiere una solución definitiva al enfatizar cuidadosamente que “El ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, nos percatemos o no de ello”. ¿A qué me refiero cuando digo que se trata de una conclusión *definitiva*? Justamente a las soluciones de carácter **conceptual** mencionadas más arriba en el inciso dos. Una posible interpretación de este tipo podría enunciarse de la siguiente manera. Con el ‘Yo pienso’ que tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones Kant establece un **énfasis genuinamente filosófico** en relación con la noción de *Pertenencia* (a un mismo y único campo epistémico), de los propios estados mentales. Esto

es, dichos estados tienen que retrotraerse a un mismo y único espacio mental, pues sería un contrasentido aceptar, como pretendía Hume, que cada percepción se sostiene por sí misma, exista o no una mente. O bien, también sería un contrasentido aceptar la posibilidad de un sujeto distinto para cada representación o estado mental. En todo caso, para no caer en este tipo de sin-sentidos basta recurrir a la *evidencia conceptual* de la proposición según la cual 'Todas mis percepciones son mías'.

He mostrado también que Kant no se limita a elaborar una explicación más clara y completa a cerca del sujeto de experiencias y de la **unidad de la conciencia**, sino que también demuestra la dependencia entre la **identidad personal** y el *mundo objetivo*. Esto es, Kant logra introducir argumentos contundentes con el fin de refutar el idealismo que, como he mostrado, no sólo sostenía Descartes, sino también Hume. Me parece que el acierto de Kant se encuentra sobre todo en señalar la relevancia de nuestra conciencia de la *permanencia* del mundo (o realidad), independientemente de que lo percibamos o no.

Con la línea de investigación que denominé "perspectiva objetiva acerca de la identidad personal", traté de mostrar, a partir de los argumentos de Kant, lo siguiente. No podemos concebirnos a nosotros mismos como seres idénticos a través del tiempo sólo a partir de la evidencia de la unidad de nuestra conciencia. Todo cambio requiere de la referencia a algo permanente; cotidianamente no concebimos nuestra autobiografía como constituida a partir de puros estados mentales. Dichos estados son algo más: tienen un **contenido** específico que no depende de nosotros. Se trata de contenidos que permanecen, y que a su vez nos permiten estructurar nuestra historia individual concreta. Esto debido a que dichos contenidos constituyen el entramado permanente a través del cual nos movemos como individuos y nos formamos una idea específica de nosotros mismos. Nos

individualizamos a partir de recuerdos específicos y la especificidad de tales recuerdos se origina en las partes de la realidad que hayamos captado como contenidos de esos mismos recuerdos. No somos sólo un cúmulo de *representaciones subjetivas* como dolores y placeres; somos también conciencia del mundo que habitamos, somos partes de la realidad existiendo en un lugar y tiempo específicos. Dada la naturaleza de nuestra existencia y experiencia cotidianas, nuestra autobiografía no puede constituirse a partir de la referencia de puros estados internos. Es claro que experimentamos y vivimos en un mundo que no produce nuestra mente; también es obvio que paulatinamente vamos integrando nuestras experiencias de la realidad que vivimos a nuestra historia individual. De ahí la necesidad de pensar la identidad personal en el marco de un *mundo objetivo* dotado de estabilidad y permanencia.

Por ello, como hemos visto, Kant insiste en la relevancia de "*la conciencia empíricamente determinada de la propia existencia*". El sujeto es parte de un mundo objetivo y no puede concebirse a sí mismo como un ser etéreo o un *haz de percepciones* para así explicar la conciencia de su propia identidad a través del tiempo. A todo esto podría surgir la cuestión acerca de la clase de permanencia que garantiza la argumentación kantiana. Yo me inclino a pensar que Kant no ofrece una solución ontológica al problema del mundo externo; la permanencia que aduce sugiere más bien una solución de carácter conceptual. En la última parte de este trabajo he sugerido que si bien la verificación exhaustiva de los contenidos de nuestros recuerdos se muestra como algo irrealizable, es posible señalar una solución alternativa. Esta consiste en lo siguiente.

Cotidianamente no concebimos los **contenidos** de nuestros recuerdos como *existencias internas y perecederas* (percepciones en general), como sostenía Hume, sino como algo más. Este 'algo más' hace alusión a nuestra necesidad de remitirnos a algo distinto de nuestros propios estados mentales para conformar la realidad que vivimos. No se trata de una necesidad psicológica sino de una característica intrínseca a nuestro dinamismo comunicativo o a nuestras *formas de vida* efectivas. Nuestros recuerdos siempre tendrán un contenido que no hemos soñado ni producido nosotros mismos. Si estuviéramos en condiciones de producir dichos contenidos, entonces podríamos ejercer un **control total** sobre nuestros destinos individuales y así nada malo o desagradable llegaría a ocurrirnos en toda nuestra vida.

Finalmente, mediante los argumentos kantianos provenientes de la *Refutación del idealismo* y desarrollados en la última parte de este trabajo, he mostrado que la explicación de la **identidad personal** no puede reducirse a la noción de la **unidad de la conciencia**. Por más consistente que pudiera presentarse dicha noción, se circunscribe siempre a un contexto puramente mental o funcional. Y en el mejor de los casos, permite establecer únicamente relaciones temporales como condición básica de la estructuración de una **autobiografía** concreta. Privilegiar la noción de unidad de la conciencia para dar cuenta de la **identidad personal** nos reduciría a seres constituidos únicamente por puros estados mentales. Este reduccionismo nos obligaría a concebirnos como seres carentes de un espacio concreto o de un mundo real a través del cual pudiéramos afirmarnos como **individuos**. Y en el caso de las pretensiones metafísicas más extravagantes, a concebirnos como entidades etéreas o almas sin existencia concreta en este mundo. Por ahora, queda pendiente una caracterización detallada del propio espacio, e incluso la cuestión acerca de

una posible caracterización ontológica de la naturaleza del Yo. Sin embargo, hemos podido sugerir la necesidad de coordinar la relevancia de la vida mental **individual** con el conocimiento de nuestra pertenencia a un *mundo objetivo*.

BIBLIOGRAFÍA

Allison Henry E.: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Anthropos-UAM-I, Barcelona, 1992.

Ayer A. J.: *Hume* (Tr. J.C. Armero), Alianza editorial, Madrid, 1988.

Ayer A. J.: "El concepto de persona", en: *El concepto de persona*, Seix Barral, Barcelona, 1969.

Bennett Jonathan: *La 'Crítica de la razón pura de Kant' 1. La Analítica*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

Bennett Jonathan: *La 'Crítica de la razón pura de Kant' 2. La Dialéctica*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.

Cassam Quassim: "La unidad trascendental de la apercepción" en *El problema de la Relación mente-cuerpo*, IIF-UNAM, México, 1993.

Chisholm R.: "On the observability of the Self", en: Q. Cassam (ed.): *Self-knowledge*, Oxford, University Press, Nueva York, 1994.

Deleuze Gilles: *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, colección Teorema, Madrid, 1997.

Descartes René: *Discurso del método*, Tecnos, Madrid, 1999.

Descartes René: *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1989.

Descartes René: *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

García Aguilar Claudia L.: "El atomismo y las sustancias en Descartes", en: Crítica, Vol. XXIX, No. 85, México, 1989.

Guyer Paul: *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge, University Press, 1995.

Hartnack Justus: *La teoría del conocimiento de Kant*, Cátedra, colección teorema, Madrid, 1997.

Hume David: *Compendio de un tratado de la naturaleza humana* (edición bilingüe), Revista Teorema, Valencia, 1974.

Hume David: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza editorial, Barcelona, 2001.

Hume David: *Tratado de la naturaleza humana*, (edición preparada por Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1998.

Kant Immanuel: *Crítica de la razón pura* (Tr. Pedro Rivas), Madrid, Alfaguara, 1998.

_____ : *Antropología*, Alianza editorial, Madrid, 1991.

_____ : *Prolegómenos*, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

Lazos Efraín: "Kant y el conocimiento de sí mismo", en Theoría, Revista del Colegio de Filosofía, F. F. y L. UNAM, México, 1998.

Locke J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 2000.

Martínez Marzoa F.: *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Mackie J. L. *Problemas en torno a Locke*, (6.1: "Locke y la unidad de la conciencia"), IIF-UNAM, México, 1988.

Noxon James: *La evolución de la filosofía de Hume*, Revista de Occidente, Madrid, 1994.

Rábade S.: *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón*, editorial Cincel, Bogotá, 1988.

Rábade S.: *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1995.

Russell Bertrand: *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1973.

Russell Bertrand: *El conocimiento humano*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

Ryle Gilbert: *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

Stepanenko Pedro: "Conciencia y autoconciencia en Kant", Diánoia, Anuario de Filosofía, Volumen . XLI, México, 1996.

_____ : "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant" Diánoia, volumen XLII, 1996.

_____ : *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, IIF-UNAM, México, 2000.

Silva Carmen: "Hume y el problema mente-cuerpo", en: J. A. Robles y L. Benítez (comps.): *El problema de la relación mente-cuerpo*, IIF-UNAM, 1996.

Strawson P.F.: *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, (Tr. Carlos Thiebaut), Revista de Occidente, Madrid, 1975.

Strawson P. F.: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus, Barcelona, 1989.

Stroud Barry: *Hume*, IIF-UNAM, México, 1992.

Tomasini Bassols A.: *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteniana*, Interlínea, México, 1995.

Wilson M.: *Descartes*, IIF-UNAM, México, 1990.

Wittgenstein L.: *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2001.

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