



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El laberinto de la identidad personal en la filosofía de David Hume

Domingo Cabezas Barra



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

**Universitat de Barcelona. (UB)**

**Facultad de Filosofía.**

**Tesis doctoral.**

**El laberinto de la identidad personal en  
la filosofía de David Hume.**

**Domingo Cabezas Barra.**

**Doctorante: Domingo Cabezas Barra**

**Director y tutor: Dr. Gonçal Mayos i Solsona.**

**Programa de doctorat (EEES): Filosofia contemporànea i estudis clàssics.**

**Departament: Historia de la filosofia estética i filosofia de la cultura.**

**Barcelona en septiembre del 2016.**



## **Resumen.**

En esta tesis analizaremos la filosofía de la identidad personal elaborada por Hume. Para ello, partiremos del análisis de los principios expuestos en el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Distinguiremos detalladamente lo que los estudiosos de Hume han llamado los primeros y los segundos pensamientos sobre la identidad personal, profundizando en el crucial momento en el que en los segundos pensamientos, Hume confiesa que “todas mis esperanzas se desvanecen” al intentar explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones. Ello nos sugiere que se siente frustrado al intentar explicitar, desde sus principios epistemológicos, las conexiones reales que enlazarían las percepciones y que son necesarias para el funcionamiento de la memoria.

Encontraremos a Hume ante un dilema imposible, pues o bien ha de renunciar a la identidad personal y a la memoria o bien tiene que renunciar a los principios de su filosofía. Por ello, Hume se encontrará perdido dentro del laberinto de la identidad personal, de tal manera que la única salida posible es sentarse en el banco de escepticismo.

## **Abstract.**

In this thesis we will discuss the philosophy of personal identity developed by Hume. Starting from the analysis of the principles outlined in the *Treatise of Human Nature*, we will thoroughly describe what the experts in the work of Hume have called the first and second thoughts about personal identity. Then we will delve in the crucial moment when, while discussing second thoughts, Hume confesses that "all my hopes vanish" when trying to explain the principles that link our successive perceptions. This implies that he feels frustrated when trying to explain, from its epistemological principles, the real connections that would link perceptions and that are necessary for the functioning of memory.

Here we find Hume facing an impossible dilemma, since he has to give up either his personal identity and memory or the principles of his philosophy. Therefore, Hume will be lost in the maze of personal identity, until the only way out is to sit on the bench of skepticism.



# Índice.

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Resumen.....</b>  | <b>3</b>  |
| <b>0-. Introducción.....</b>   | <b>11</b> |
| 0.1-. Presentación e introducción general.....                             | 11        |
| 0.2-. Objetivos y metodología. ....  | 13        |
| 0.3-. Exposición argumentativa y plan de la tesis. ....                    | 13        |
| <b>1-. El problema de la identidad personal.....</b>                       | <b>17</b> |
| 1.1. Lo que soy y lo que fui. ....   | 17        |
| 1.2. El doble problema de la identidad personal.....                       | 18        |
| <b>2. Las percepciones: impresiones e ideas.....</b>                       | <b>21</b> |
| 2.1. Características de las percepciones.....                              | 21        |
| 2.1.1. Manifestación fenoménica de la percepción y su indudabilidad.....   | 22        |
| 2.1.2. Inmanencia de las percepciones. ....                                | 24        |
| 2.1.3. Las percepciones son individuales. ....                             | 27        |
| 2.1.4. Independencia de las percepciones.....                              | 28        |
| 2.2. Impresiones e ideas, sentir y pensar. ....                            | 32        |
| 2.2.1. Requisitos del criterio de diferenciación. ....                     | 32        |
| 2.2.2. La fuerza y la vivacidad como diferencia.....                       | 33        |
| 2.2.3. B. Stroud y el detective, crítica al criterio de vivacidad.....     | 36        |
| 2.2.4. Revisión de la fuerza y la vivacidad: J. Bennett y S. Everson. .... | 39        |
| 2.2.5. Diferencia cualitativa y cuantitativa. ....                         | 42        |
| <b>3-. Los principios del conocimiento humano.....</b>                     | <b>45</b> |
| 3.1. El principio universal de la copia y su excepción. ....               | 45        |
| 3.1.1. Planteamiento del principio de la copia.....                        | 46        |
| 3.1.2. El contraejemplo del tono de azul. ....                             | 47        |
| 3.1.3. La condición del principio de la copia.....                         | 51        |
| 3.2. El principio de separabilidad. ....                                   | 54        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.2.1. Principio de separabilidad e ideas abstractas.....                         | 55         |
| 3.2.2. Principio de separabilidad y distinciones de razón.....                    | 59         |
| 3.2.3. Conexión real y principio de separabilidad.....                            | 62         |
| <b>4. Lo concebible y lo inconcebible.....</b>                                    | <b>69</b>  |
| 4.1. Las ideas según su concepción.....   | 69         |
| 4.1.1. Lo que puede ser pensado.....  | 70         |
| 4.1.2. Lo que puede ser construido.....   | 70         |
| 4.1.3. Lo que no puede ser ni pensado ni corroborado. Ideas imposibles.....       | 72         |
| 4.2. Concebibilidad y palabras.....   | 75         |
| 4.2.1. Lo que puede ser pensado pero es de difícil justificación epistemológica.. | 75         |
| 4.2.2. Tener o no tener significado. Palabras, palabras, palabras.....            | 77         |
| 4.2.3. Sentido fuerte y débil de sin significado.....                             | 80         |
| 4.2.4. Tener idea y concebir. La distinción de Berkeley.....                      | 83         |
| 4.2.4. La existencia de lo pensado y la evidencia.....                            | 87         |
| 4.2.5. Concebibilidad, inconcebibilidad y contradicción.....                      | 90         |
| 4.2.6. Tensión de significado. E-inteligible y R-inteligible.....                 | 91         |
| 4.2.7. Sentidos de mente.....   | 94         |
| <b>5. Identidad y objeto de las percepciones.....</b>                             | <b>99</b>  |
| 5.1. Identidad de igualdad e identidad estricta.....                              | 99         |
| 5.2. Atribución de identidad a los objetos.....                                   | 101        |
| 5.3 Esquematización y ejemplo de la noción de identidad.....                      | 104        |
| 5.4. Percepción y objeto de la percepción.....                                    | 106        |
| 5.5. Unidad e identidad. Principio de individuación.....                          | 110        |
| <b>6. Algunos metafísicos, antecedentes.....</b>                                  | <b>115</b> |
| 6.1. El origen, Descartes.....  | 117        |
| 6.2. John Locke y la importancia de la memoria.....                               | 120        |
| 6.2.1. La obsolescencia de la sustancia.....                                      | 120        |
| 6.2.2. Identidad en cosas, animales y hombres.....                                | 124        |
| 6.2.3. Persona y memoria.....   | 127        |
| 6.2.4. La crítica al modelo psicologista de Locke.....                            | 129        |
| 6.3. Berkeley del haz al sujeto de la acción.....                                 | 133        |
| <b>7-. Sobre los textos de Hume.....</b>  | <b>139</b> |

|  |            |
|--|------------|
| <b>8. La posibilidad de la sustancia pensante y del sujeto. ....</b>                             | <b>143</b> |
| 8.1. La sustancia pensante. ....   | 143        |
| 8.1.1. Sustancia pensante y principio de la copia. ....  | 143        |
| 8.1.2. Sustancia pensante y principio de separabilidad. ....                                     | 147        |
| 8.1.3. Dios, sustancia pensante y la coherencia del sistema. ....                                | 149        |
| 8.1.4. Las objeciones a algunos metafísicos, Spinoza. ....                                       | 153        |
| 8.1.5. Percepción como una acción. ....  | 156        |
| 8.1.6. Aunque las percepciones fueran causadas. ....   | 159        |
| 8.1.7. De la inmortalidad del alma. ....   | 161        |
| 8.2. El sujeto en la filosofía de Hume según G. Strawson. ....                                   | 164        |
| 8.2.1. Sujeto de la experiencia. ....  | 164        |
| 8.2.2. De si la posición de G. Strawson está de acuerdo con la filosofía de Hume.<br>.....       | 169        |
| 8.2.3. De si el sujeto pensante puede ser solución al problema de la identidad<br>personal. .... | 171        |
| 8.3. De algunas interpretaciones kantianas. ....   | 176        |
| 8.4. En definitiva, de si puede haber un sujeto. ....  | 179        |
| <b>9. Los primeros pensamientos sobre la identidad personal. ....</b>                            | <b>181</b> |
| 9.1. De algunos filósofos al haz. ....   | 181        |
| 9.1.1 De algunos filósofos. ....   | 182        |
| 9.1.2. La aplicación del principio de la copia. ....   | 188        |
| 9.1.3. El haz de las percepciones. ....  | 189        |
| 9.2. Identidad y ficción. ....   | 192        |
| 9.2.1. Identidad personal como ficción. ....   | 192        |
| 9.2.2. De la identidad personal. ....  | 196        |
| 9.2.4. La mente como una república. ....   | 201        |
| 9.2.5. Identidad y memoria. ....   | 202        |
| 9.2.6. De la gramática y la identidad personal. ....   | 205        |
| 9.3. Respecto a nuestras pasiones y a la creencia natural. ....                                  | 208        |
| <b>10. Segundos pensamientos sobre la identidad personal. ....</b>                               | <b>213</b> |
| 10.1. Revisión de lo que parece satisfactorio. ....  | 215        |
| 10.1.1. Primer argumento. ....   | 215        |
| 10.1.2. Segundo argumento. ....  | 216        |
| 10.1.3. Tercer argumento. ....   | 217        |
| 10.1.4. Volver la mirada a nosotros mismos. ....   | 219        |

|   |            |
|---|------------|
| 10.2. Todas mis esperanzas se desvanecen.....   | 223        |
| 10.3. Solipsismo del presente. ....   | 229        |
| 10.4. Dos principios que no puedo hacer compatibles. ....   | 231        |
| 10.4. De las dos posibles soluciones.....   | 235        |
| 10.4.1 Nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual. ....                | 235        |
| 10.4.2. Si la mente percibiera conexión real entre ellas (las percepciones) .....                           | 237        |
| 10.4.4. Por mi parte debo confesar. ....  | 238        |
| 10.5. La solución de G. Strawson.....   | 240        |
| <b>11. Las diferencias entre los primeros y los segundos pensamientos sobre la identidad personal. ....</b> | <b>245</b> |
| 11.1. Sobre "todas mis esperanzas se desvanecen". ....  | 245        |
| 11.1.1. Posiciones sobre "todas mis esperanzas se desvanecen" .....   | 245        |
| 11.1.3. El planteamiento según J. Ellis.....  | 246        |
| 11.1.4. El planteamiento según B. Stroud. ....  | 248        |
| 11.2. El problema de la individuación.....  | 252        |
| 11.2.1. De las percepciones propias y las ajenas. ....  | 252        |
| 11.2.2. El problema de la individuación según D. Garrett. ....  | 253        |
| 11.3. Memoria e identidad, en el laberinto. ....  | 260        |
| 11.3.1. Los preceptos básicos de la identidad personal. ....  | 260        |
| 11.3.2. El laberinto de la memoria. ....  | 262        |
| 11.4. Lord Kames. ....  | 267        |
| 11.4.1. La carta. ....  | 267        |
| 11.4.2. El texto de lord Kames. ....  | 270        |
| 11.4.3. La aceptación por parte de Hume de la propuesta de Kames.....                                       | 272        |
| 11.4.6. La memoria y el centro imaginario de las percepciones. ....   | 274        |
| <b>12. Conclusiones.....</b>  | <b>277</b> |
| 12.1. Primera pared. Los principios básicos.....  | 278        |
| 12.2. Segunda pared: La crítica a la concepción sustancialista de la mente.....                             | 278        |
| 12.3. Tercera pared: la identidad de la mente y la memoria.....   | 280        |
| 12.4. Cuarta pared: la identidad personal en el Apéndice. ....  | 281        |
| 12.5. Quinta pared: dos principios que "no puedo hacer compatibles." .....                                  | 282        |
| 12.6. El laberinto se cierra sobre sí mismo.....  | 283        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Agradecimientos.</b> .....                       | <b>287</b> |
| <b>Sistema de citas de las obras de Hume.</b> ..... | <b>289</b> |
| <b>Bibliografía.</b> .....                          | <b>291</b> |
| Obras de Hume en edición inglesa consultadas.....   | 291        |
| Correspondencia. ....                               | 291        |
| Traducciones utilizadas de las obras de Hume. ....  | 292        |
| Bibliografía. ....                                  | 293        |



## **0-. Introducción.**

### **0.1-. Presentación e introducción general.**

Recuerdo hace un tiempo, una tarde de otoño, estar paseando por las calles de esta ciudad. Recuerdo que conversaba, la temperatura de la tarde y el ruido de algún coche al pasar. Puedo revivir en mi recuerdo aquel paseo y, aunque el tiempo haya pasado, puedo decir que era yo el que paseaba aquella tarde. Por ello, puedo pensar con claridad que la misma persona que escribe ahora estas líneas era la que paseaba por la ciudad y que esa persona era yo.

Cualquiera de ustedes, que leen esta introducción, puede tener la misma experiencia. Si cierran sus ojos, pueden recordar algún momento de su vida pasada, traerlo a la conciencia y decir, en principio, sin ningún tipo de duda, que “yo era el que estaba allí”. Esta es una experiencia común, pues, nos recordarnos a nosotros mismos haciendo algo en el pasado, y es una experiencia general, ya que si le pregunto a la persona que paseaba conmigo, ¿recuerdas que tomamos un café una tarde en esta cafetería? Lo más probable es que me dijese, “sí, lo recuerdo, estuve aquí contigo”, por lo que esa persona que me acompañaba también piensa que era la misma que se tomó un café conmigo aquella tarde.

Así pues, la experiencia de la identidad personal es algo tan extendido entre los hombres como lo es la experiencia del hambre, de la sed o del sueño. Todos somos conscientes a través de nuestra memoria de que fuimos y de que somos “la misma persona”. El problema viene cuando intentamos justificar que es aquello que nos hace ser, precisamente “la misma persona”. Porque, aunque es cierto que decimos que somos los mismos, por otro lado, todos estamos de acuerdo en que hemos cambiado, que nuestras experiencias del pasado no son las que tenemos en el presente y que nuestros anhelos y esperanzas han evolucionado a lo largo del tiempo. Así pues, de una manera inseparable, somos y no somos exactamente la misma persona, permanecemos “los mismos” pero, a la vez, cambiamos profundamente. Por ello, todos podemos decir que

somos lo mismo (“algo idéntico o permanente”) que ha cambiado, a veces tan profundamente que nos cuesta reconocernos, pero aún en este extremo seguimos pensando que somos los mismos por mucho que hayamos cambiado.

Así, el problema que se nos plantea, es ¿qué sucede para que seamos lo mismo a pesar de haber cambiado? ¿Cómo consigue la mente humana reconocer que yo sea la misma persona que paseo por las calles de la ciudad aun cuando mi mente ha cambiado llenándose de vivencias nuevas? La solución dada, desde la modernidad inaugurada por Descartes, parte de la postulación de la existencia de un sujeto, que en el caso de Descartes es sustancial y permanece por mucho que los atributos del pensamiento cambien. Pero, esta solución, heredada de la Escolástica medieval, no será satisfactoria para los nuevos filósofos ilustrados, pues, por mucho que beban del cartesianismo o precisamente por esta influencia cartesiana, buscan una nueva manera de entender la identidad de la persona a través de la manifestación fenoménica de la conciencia. En la era de Hume, surge una nueva manera de hacer filosofía fundamentada en el estudio de la manifestación de las percepciones, es decir, en el estudio de la conciencia. Es, entonces, cuando el problema se plantea en su vertiente más cruda, pues, ya no podemos encontrar algo que sea fijo en el transcurrir temporal de la conciencia, ya que las percepciones se suceden las unas a las otras con asombrosa variabilidad. ¡Y no hay ni puede haber una percepción que las englobe a todas!

Sin embargo, la experiencia cotidiana de la gente, afirma –como me pasa a mí mismo– que fui yo el que pasee por la ciudad. A no ser que me pierda por los paisajes solitarios del solipsismo del presente, yo sé que fui yo, porque lo recuerdo. Pues bien, esto es lo que vamos a investigar a lo largo de las más de 200 páginas de esta tesis, expondremos las claves para entender, porque a pesar de la variabilidad de la conciencia, sigo pensando que soy el mismo que paseaba conversando por la ciudad.

Y esto lo haremos, siguiendo la génesis y el desarrollo de las posiciones de Hume sobre el problema de la identidad personal. El hecho de haber escogido a Hume obedece a varios motivos, entre los cuales destaca su complejidad y riguroso planteamiento del problema de la identidad personal desde un punto de vista meramente fenoménico, evitando, como le indica su espíritu ilustrado, suposiciones gratuitas y no

fundamentadas, separándose de otras visiones empiristas como la de Locke o la de Berkeley y de toda concesión a la metafísica especulativa heredada de posiciones cartesianas.

## **0.2-. Objetivos y metodología.**

El objetivo principal de esta tesis es el estudio de los argumentos de la obra de Hume referidos a la identidad personal. Dado que tales argumentos se encuentran en el *Tratado de la Naturaleza Humana* el principal método seguido ha sido la lectura y el análisis hermenéutico de dicha obra. También, se han tenido en cuenta su evolución en otros textos de la obra de Hume que tengan que ver con el tema que trato. Por supuesto, también se han analizado las aportaciones que los estudiosos del pensamiento de Hume han hecho al respecto, teniendo en cuenta no solo las publicaciones clásicas sino también las más recientes.

## **0.3-. Exposición argumentativa y plan de la tesis.**

Para analizar las dificultades de la identidad personal en la filosofía de Hume, seguiremos varios pasos. Lo primero que haremos será una presentación general del problema de la identidad personal. Una vez tengamos el problema debidamente presentado, pasaremos a analizar los elementos fundamentales de la mente: las percepciones.

De las percepciones explicaremos cómo se clasifican en impresiones e ideas para asentar una base adecuada a fin de introducir del principio de la copia. Expondremos como, de hecho, esta clasificación entre impresiones e ideas es cuando menos digna de análisis y no exenta de dificultades. Una vez tengamos esta clasificación establecida, ya podremos pasar a una presentación de los principios fundamentales del conocimiento humano tal y como Hume los entiende, pues, estos principios serán claves para comprender las dificultades de la identidad personal dentro de la filosofía de Hume.

Así, presentaremos el principio de la copia y el principio de separabilidad. El primero nos dirá cuál es el alcance del conocimiento humano, mientras que el segundo nos referirá a la naturaleza atómica de las percepciones, naturaleza que será fundamental para entender porque la identidad personal es precisamente un problema.

Antes de entrar propiamente en el tema de la identidad personal, también haremos una pequeña exposición sobre lo que puede ser concebible o no dentro de la filosofía de Hume, pues, antes analizar qué es lo que podemos saber acerca de la identidad personal es interesante conocer el alcance de nuestro conocimiento.

Una vez tengamos sentados estos preceptos, pasaremos a analizar la identidad en un sentido general, para ver como esta surge del enfrentamiento entre la razón y la imaginación. Llegados a este momento, pasaremos a presentar los antecedentes filosóficos del problema, pues la filosofía de la identidad personal en Hume se tiene que entender en diálogo con los filósofos anteriores, para ello, presentaremos de manera muy sucinta las posiciones de Descartes, Locke, Berkeley y las objeciones de Butler al psicologismo de Locke.

Como una de las soluciones al problema de la identidad personal puede pasar por la adscripción de todas las percepciones a un sujeto único. En esta tesis analizaremos esta posibilidad dentro del pensamiento de Hume y veremos como es evidente que aunque Hume critique un sujeto entendido como una sustancia pensante, es posible, según algunos estudiosos, que se pueda pensar un sujeto desde la filosofía de Hume sin que este sea una sustancia entendida al modo cartesiano, aunque, como veremos, esto, en realidad, no solventa el problema de la identidad personal.

Entre los estudiosos de la obra de Hume se suele distinguir entre los primeros pensamientos y los segundos pensamientos sobre la identidad personal. Los primeros pensamientos son los que Hume expone en el *Tratado*, sobre todo dentro de las secciones tituladas “De la inmaterialidad del alma” y “De la identidad personal”.

Llegados a este punto, seguiré con el aspecto crítico de la filosofía de la identidad de Hume y analizaré la sección dedicada a la identidad personal dentro del *Tratado*, allí veré su presentación de la mente como un haz de percepciones y la justificación de la identidad personal a través de las leyes de la imaginación entendida como una identidad ficticia.

Pero, esto no será lo más interesante, sino que como expondremos en la sección 10 de esta tesis, el problema no quedará zanjado y veremos cómo los pensamientos de Hume acerca de la identidad personal sufren una variación y como aquello que era claro en el libro primero del *Tratado* en el Apéndice se oscurece. Así, examinaremos lo que se han llamado los segundos pensamientos respecto a la identidad personal. Veremos como Hume se da cuenta de que la memoria precisa de la identidad personal para poder funcionar, pues, la memoria descubre la identidad personal, pero también necesita de esta identidad para que los recuerdos sean recuerdos míos. Como expondremos, las esperanzas se desvanecen para Hume cuando no puede explicar en qué consisten los principios que unen a las percepciones en un haz.

Aquí veremos como a Hume le surge una contradicción de la que no puede salir, si no es a través del privilegio del escéptico. Una contradicción que es la que levanta las paredes del laberinto de la identidad personal. Pues, Hume no puede renunciar a sus principios del conocimiento: al principio de la copia y al principio de separabilidad, y se tiene que rendir ante la evidencia de la identidad personal que se descubre en la memoria y a la que la conexión real que la sustenta.

En el laberinto en que Hume se encuentra en el Apéndice, al encontrarse incapaz de renunciar ni a la identidad personal ni a los principios de su conocimiento, Hume opta por una salida hacia el futuro. Quizás consciente de su propia juventud, ya que piensa que aunque sus esperanzas se desvanecían, sigue creyendo que el mismo u otro más adelante descubrirá la solución al problema que ahora le parece del todo irresoluble.

En este punto examinaremos una carta que Hume escribió a lord Kames en la que se muestra interesado por la solución de Kames al problema de la identidad personal. Kames sostiene que toda percepción va acompañada por un sentimiento que es el

responsable de esta unidad. Veremos cómo esta solución aunque puede satisfacer a Hume no es aceptada por el propio Hume.

Con esto llegaremos al final, donde expondremos la contradicción que se le presenta a Hume con respecto a la identidad personal y a los principios de su conocimiento. Llegaremos con la certeza de que el laberinto de Hume sigue en pie, con tanta fuerza como lo estaba en el momento en el que se empezó a levantar ya que lo que encierra el laberinto en su interior es la respuesta a la pregunta sobre lo que somos.

# **1-. El problema de la identidad personal.**

## **1.1. Lo que soy y lo que fui.**

Para Hume, el punto de partida de la filosofía acerca de la identidad personal es la conciencia, por ello, es necesario hacer un análisis previo de la mente a fin de entender los términos en los cuales se plantea el problema.

Cuando examinamos nuestra conciencia, vemos que tan solo somos conscientes de las percepciones que tenemos en el momento en el que las tenemos. De esta manera, ahora soy consciente del sonido del teclado y de la luz de la pantalla del ordenador, usted que me lee es consciente del color de estas letras y de su forma, así y fenoménicamente hablando, tan solo somos conscientes de nuestro presente más inmediato. Si me centro en lo que pienso y siento, de lo único que puedo tener conciencia es de las percepciones que tengo en este mismo momento. Abro los ojos y veo la pantalla, siento las teclas debajo de mis dedos y recuerdo algún hecho de mi pasado, quizás recuerde a alguien o a algún lugar. Todas estas percepciones son presentes e, incluso, los recuerdos que me llevan a mi pasado son, de hecho, percepciones presentes pues es ahora cuando las recuerdo. De esta manera, no somos conscientes ahora mismo de lo que fuimos en el pasado ni de lo que seremos en el futuro, ya que nuestra conciencia del pasado tan solo se manifiesta de forma mediata y a través de nuestra memoria que liga nuestro recuerdo presente a una supuesta percepción pasada.

Tenemos recuerdos. Recuerdo con claridad como he entrado en la habitación en la que me encuentro, recuerdo haber encendido el ordenador y recuerdo haber empezado a escribir. Es más, recuerdo hechos de este mediodía, de ayer, de la semana pasada e incluso de mi infancia. Y, en todos estos recuerdos, presupongo que soy el mismo. De esta manera, soy la misma persona que escribe ahora estas letras que la que se sentó en la silla hace unos minutos y la que jugaba de niño. Pero, si pudiéramos analizar fenoménicamente mi mente en este preciso momento comparándola con mi mente en el

momento de sentarme a la mesa, mis percepciones son diferentes a las que fueron. Pues, la composición de mi mente es distinta en cada uno de los momentos en los que he vivido, aunque yo crea seguir siendo el mismo.

Creo que soy la misma persona en el transcurrir temporal de mis experiencias, como también creo que seré la misma persona en un futuro próximo, cuando hago planes para mí mismo. Así y filosóficamente hablando, la pregunta que nos presenta clara: ¿Qué es aquello que fundamenta la unidad de la persona en el transcurrir temporal?

## **1.2. El doble problema de la identidad personal.**

Tenemos que considerar que la identidad personal es un caso concreto de la identidad general. El problema de la identidad general se plantea cuando tenemos que saber qué es lo que permanece a lo largo del transcurrir temporal. Si fuéramos un conjunto inalterable, el problema sería menor, pues, en este caso, aquello que permanece es el propio conjunto, por lo que no tendríamos ninguna dificultad. Así, si por ejemplo, dejo un montón de piedras encima de la mesa y vuelvo al día siguiente, puedo decir que el montón de piedras que tengo ahora es el mismo que tuve ayer si no ha habido ninguna variación del conjunto y las piedras siguen siendo las mismas. Pero, no somos conjuntos inalterables, pues, nuestros estados de conciencia varían continuamente. Nos pasa como con el barco de Teseo del que se decía que durante años un mismo se había echado a navegar una vez tras otra y al que tras cada navegación se le han ido sustituyendo las partes dañadas. De esta manera, en uno de sus viajes se le cambian las velas, en otro, parte de la cubierta, en otro las amuras, en otro los remos y así con todas las partes del barco, del tal manera que al final del proceso, materialmente hablando, del barco original o no tienes nada o tienes muy poco. Considerando este ejemplo, la pregunta que nos podemos hacer es: ¿es el mismo barco ahora que en su primer día de navegación? Y en el caso de que la respuesta fuera positiva, nos tendríamos que seguir preguntando: ¿por qué?

Ahora aplicamos este mismo esquema a nosotros mismos desde un punto de vista meramente fenoménico y obviando una supuesta identidad de nuestro cuerpo físico<sup>1</sup>. Así, en estos momentos que tenemos una determinada edad imaginemos, solo como suposición, que estamos en el centro de nuestra posible vida. Recordamos nuestra vida pasada: quizás nuestro paso por la escuela, la primera caída en bicicleta, nuestra primera clase en la facultad o alguna otra experiencia de nuestro pasado. En este mismo momento, también tenemos impresiones de lo que nos está pasando ahora, en concreto de que se están leyendo estas letras o en mi caso escribiéndolas o bien que tenemos hambre o sed, calor o frío. A pesar de toda esta variabilidad, todos pensamos que somos los mismos que éramos. Pero, ¿qué es lo que nos hace pensar que somos los mismos? La respuesta más inmediata es suponer que es así porque todos pensamos que los recuerdos que tenemos se refieren a la misma persona que ahora está leyendo estas líneas.

Además, dentro del problema de la identidad personal podemos considerar dos aspectos primero el aspecto epistemológico del problema y segundo el aspecto ontológico del problema. De esta manera, por un lado, tenemos que saber que es aquello que nos hace pensar que somos lo mismo a través del transcurrir temporal y, por otro lado, tenemos que saber qué es lo que nos hace ser la misma persona a lo largo de este mismo transcurrir. Pues, no es lo mismo el conocimiento que tenemos de la identidad personal que aquello en lo que se fundamenta esta misma identidad personal. De acuerdo con esta distinción, puede pasar que seamos lo mismo y que no lo sepamos o que no seamos lo mismo pero que creamos serlo.

Pero, el problema de identidad personal tiene también otra doble vertiente, ya que por un lado, tenemos que encontrar que es lo que nos hace ser los mismos a nosotros mismos y por otro lado tenemos que saber qué es lo que nos hace ser diferentes a las demás cosas que no somos nosotros mismos. Es decir una teoría sobre la identidad personal no solo tiene que solucionar el problema de la identificación con nosotros mismos sino que también tiene que solucionar la diferenciación de nosotros con

---

<sup>1</sup> Identidad que también plantea problemas pues un cuerpo también sufre variaciones parecidas a las que hemos expuesto en el barco de Teseo.

respecto a otra cosa que no somos nosotros<sup>2</sup>. En la terminología de Hume, tenemos que saber qué es lo que hace que atribuyamos una identidad a un flujo de percepciones y que es lo que hace que distingamos las percepciones que soy yo de las que no soy yo.

Una vez tenemos planteado el problema, llega el momento de ver cuáles son los elementos de este problema y como la identidad personal se atribuye fundamentalmente a la mente, veremos cuáles son los materiales de la mente y como se clasifican. Es decir, vamos a examinar a las propias percepciones y a su clasificación.

---

<sup>2</sup> Este punto será sobre todo tratado en la sección 11.2 de esta tesis a la luz de los comentarios de D. Garrett. (Garrett, 1997)

## **2. Las percepciones: impresiones e ideas.**

Hume es heredero de los preceptos fenomenistas cartesianos, pues, según él, todo lo que acaece en la mente se manifiesta a través del fenómeno mental. Por ello y según Hume, para dar una explicación filosófica de algo es crucial no apelar a nada que no sea una percepción. Así, el problema de la identidad personal se planteará desde lo mental para llegar a una fundamentación de la identidad mental y esto será lo que condicione los problemas que surgirán respecto a la identidad personal. Por ello, si queremos plantear este problema, lo primero que tenemos que hacer es un esquema de la estructura de lo mental. Hemos de ver cuáles son los principios fundamentales que rigen la mente y cuál será la clasificación y características que tienen los elementos básicos que la componen, es decir, de las percepciones.

### **2.1. Características de las percepciones.**

Newton había propuesto que los átomos eran los elementos fundamentales del mundo físico y había descubierto las leyes fundamentales que los regían. Hume pretende hacer lo mismo con la mente. Si los elementos fundamentales de la física newtoniana eran los átomos, los elementos fundamentales de la mente, según Hume, serán las percepciones, y, como ocurre con la física de Newton, estas percepciones se regirán por unas leyes básicas que serán las llamadas leyes de la imaginación.

Llevado por este atomismo muy extendido en las Islas Británicas de su tiempo, Hume considera que las percepciones son los componentes esenciales de la mente, pues, las percepciones son todo el contenido mental, tanto lo pensado como lo sentido. Ahora bien, ese nuevo atomismo mental desarrollado por Hume hunde sus raíces en el cartesianismo. No quiero decir con esto que Descartes sea un atomista en un sentido físico, pues precisamente Descartes, dentro del ámbito de la física, fue uno de los grandes opositores al atomismo. Pero, sí que es cierto que la concepción cartesiana de la

mente y de sus ideas es fundamental para el desarrollo del atomismo mental, sobre todo la concepción de la autoevidencia de la manifestación de lo mental.

### **2.1.1. Manifestación fenoménica de la percepción y su indudabilidad.**

Es algo comúnmente admitido que la filosofía de Descartes marca un punto de inflexión en la evolución del pensamiento. Todos los autores posteriores a Descartes le tienen en cuenta ya sea para formar parte de sus seguidores o de sus detractores. Pero, incluso aquellos autores que intentan refutar sus posiciones parten de supuestos sino cartesianos sí muy cercanos al filósofo francés. Ocurre esto mismo con Hume, pues, su punto de partida es muy cercano al cartesianismo ya que Hume, como Descartes, parte del análisis de la evidencia de la percepción tal y como esta se manifiesta.

Para Hume, como lo fue para Descartes la característica fundamental de la percepción consiste en aparecer, en manifestarse. Así y por definición, una percepción será aquello que se aparece “en la mente”<sup>3</sup>, es decir, cualquier contenido mental tanto pensado como sentido.

Debido a la evidencia en la manifestación de la percepción es imposible que nos engañemos respecto a la naturaleza de su aparición. Pues, cuando tenemos una percepción, no podemos negar que estamos teniendo esta percepción tal y como la estamos teniendo. Por ejemplo, si ahora mismo viera un globo rojo flotando en medio de la habitación, me sería imposible dudar con respecto a la visión del globo rojo. Es cierto que podría dudar de la procedencia de la percepción del globo rojo, pensando que es una ilusión visual o que estoy en un sueño, pero no puedo dudar de que en el momento en el que veo el globo rojo estoy viendo un globo rojo. Así, como la naturaleza de la percepción es la de aparecer, todo lo que percibo es tal y como lo percibo. Por ello:

---

<sup>3</sup> En realidad veremos que este "en la mente" hay que ponerlo muy entre comillas pues las percepciones no se aparecen "en la mente" sino que son la mente. En este sentido, tenemos que recordar el conocido texto de Hume referente al supuesto escenario donde se representan las ideas del que “no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas,” (TNH. 1.4.6.4 SB 253)

No cabe concebir que nuestros sentidos puedan engañarnos más en la situación y relaciones de nuestras impresiones que en la naturaleza de estas. Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen.<sup>4</sup> (TNH 1.4.2.7 SB 190).<sup>5</sup>

En el momento en el que una percepción se da de forma manifiesta esta percepción es indudable. Pues, la manifestación fenoménica de las percepciones hace que la percepción dada sea indudable, por ello, la percepción es evidente en el momento en el que se da.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Como ya hemos dicho aquí Hume es seguidor del cartesianismo Descartes ya afirma, en la tercera meditación: "por lo que toca a las ideas, si se las considera solo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra." (*Meditaciones metafísicas*. Tercera meditación. pág. 164) Siguiendo esta línea Locke nos dirá "Todo el mundo advierte en sí mismo que conoce las ideas que tiene, y, también, que conoce cuando alguna de ellas se ofrece a su entendimiento." (*Ensayo* 4.7.4) Berkeley nos dice con respecto a las ideas que "Nos convenceremos de ello con una somera observación de nuestras propias ideas, puesto que, consideradas en su realidad total o en sus partes, nada existe en ellas sino lo que es percibido; y mirándolas atentamente, ya procedan de los sentidos o de la reflexión." Berkeley (*Principios*. 1.25).

<sup>5</sup> Al final de esta tesis, en el apartado "Sistema de citas de la obra de Hume", indico el sistema de citas de los textos de Hume que he utilizado.

<sup>6</sup> Desde un punto de vista más contemporáneo, podemos dudar de este principio según el cual cuando se da una percepción es evidente que la tenemos. Este principio no solo se ha puesto en duda basándose en los estudios sobre los contenidos mentales inconscientes, desde el punto de vista del análisis freudiano, sino que también se ha puesto en duda desde los análisis efectuados desde posiciones del conductismo lógico. Así, según Ryle la introspección no es un buen sistema de estudio de la mente ya que cuando hacemos un acto de introspección "La introspección es una operación que presupone atención, y que solo se realiza ocasionalmente. En cambio, se supone que la conciencia es un elemento constante de todos los procesos mentales cuyas revelaciones no requieren la realización de actos especiales de atención." (Ryle, 2005, p. 187). Curiosamente, Ryle cita a Hume cuando se refiere al problema de la introspección y a la dificultad que significa ser a la vez el sujeto y el objeto de la percepción. Así, si analizamos lo que sentimos desde nosotros mismos, aquello que percibimos de lo que sentimos se desfigura por lo que sentimos. "Hay una última objeción" dice Ryle "formulada por Hume, en contra de la introspección. Hay algunos estados mentales que nos pueden ser estados escrutados "fríamente" debido al hecho de que

Siguiendo esta característica de indudabilidad de la aparición de la percepción, podemos afirmar lo que llamaremos el *principio de evidencia de las percepciones*, según el cual, dada cualquier percepción es evidente que tal percepción existe en el momento en que esta se manifiesta. Así, la apariencia de una percepción es garante de la existencia de esta percepción. Pero, no solo eso, sino que la percepción será tal y como se manifiesta ya que su esencia consiste en su manifestación. Por ello, toda percepción tiene el contenido material con el que se manifiesta, de tal manera que si no existiera este contenido material de la percepción esta no se podría manifestar. Así, por ejemplo, una percepción de un globo rojo estará constituida de tal manera que su contenido material será el propio globo rojo.

Este principio tiene como consecuencia que la percepción siempre ha de tener un contenido, un *minima sensibilia*, que hace que nos sea imposible tener una percepción sin que esta sea percepción de algo. Así y por ejemplo, no podemos concebir una idea de triángulo sin que esta tenga una determinada forma ni pensar en una línea sin que esta tenga una determinada longitud. Más adelante la postulación de los *minima sensibilia* será muy importante en dos momentos: el primero, la crítica a las ideas abstractas<sup>7</sup> y, el segundo, cuando se aplica al supuesto contenido de la idea de un Yo simple para decir que no podemos tener una idea del Yo sin un contenido. Es decir, que no podemos pensar el Yo sin un pensamiento concreto. Pues, pensar el Yo sin un pensamiento concreto sería pensar una idea sin ningún contenido material.

### **2.1.2. Inmanencia de las percepciones.**

Como hemos visto en el apartado anterior, Hume postula que las percepciones siempre tienen un *minima sensibilia*. Por ello, toda percepción tiene un objeto de la percepción que, según Hume, es inmanente a la propia percepción. De esta manera, todas las

---

encontrarnos en ellos implica estar envueltos en ellos." Así, y según Ryle no existe un acceso privilegiado a los estados mentales por parte del que los tiene, por lo que el principio de evidencia no tiene porque ser aceptado.

<sup>7</sup> Ver la sección. 3.3.1 de esta tesis.

percepciones tienen un contenido material y este contenido material viene determinado por el objeto de la percepción. Pero, saber que quiere decir Hume exactamente por objeto de la percepción no es tarea clara.

Si examinamos una percepción, por ejemplo, “ver una mesa” y nos preguntamos “¿Qué estamos viendo?” la respuesta obvia es “una mesa”. De tal manera que aquello por lo que nos preguntamos y aquello que respondemos es el objeto de la percepción. Así, el objeto de la percepción es aquello a lo que apunta la percepción, en el caso de “ver una mesa” el objeto de la percepción es “la mesa”. Si analizamos esta percepción desde el punto de vista de un realista ingenuo, se podría decir que el objeto de la percepción se encuentra fuera de la percepción misma. Desde este punto de vista realista, se sostendría que “ver una mesa” y el objeto “mesa” son dos cosas distintas ya que por un lado tenemos la percepción de la mesa y, por otro lado, la mesa en sí misma. Según este esquema, ajeno a Hume, tenemos por un lado la percepción y por otro el objeto de la percepción.

Pero, este esquema realista no es aceptado en la filosofía de Hume. El rechazo al realismo ingenuo no proviene de decir que no hay objeto de la percepción, lo cual sería ridículo, sino de decir que el objeto de la percepción “mesa” es inmanente a la percepción “ver una mesa”, ya que para Hume todo aquello que podemos sentir o pensar es percepción. Por ello, pensar que un objeto pueda ser sentido o pensado sin que ese objeto sea una percepción es un sinsentido.<sup>8</sup> Así, nos dice Hume que:

Ahora bien, formar la idea de un objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de que no hay nota ni señal en la idea misma. (TNH 1.1.7.6 SB 20)

Para Hume, el objeto de la percepción está en la propia percepción, pues, todas las cualidades que atribuimos al objeto son las que atribuimos a la percepción. Así, tener la

---

<sup>8</sup> Evidentemente, este argumento no invalida que la percepción no pueda ser causada por algo externo a ella misma. La invalidación de la causación de la percepción por algo que no sea otra percepción es algo que vendrá más adelante y que nosotros analizaremos en la sección 2.1.4.

percepción *mesa* y tener la *percepción de una mesa* es lo mismo. Por ello, siguiendo el ejemplo de la mesa, Hume nos dirá que "La mesa que ahora mismo tengo delante es solo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción." (TNH 1.4.5.15 SB. 239)

Del principio de inmanencia de las percepciones, según el cual todo lo que sentimos es percepción, incluido el objeto de aquello que sentimos, Hume deduce que no tenemos garantía de la existencia de ningún objeto fuera de la percepción. Y esto es así porque, aunque nuestros sentidos nos muestran de manera engañosa los objetos de sus percepciones como externos, no nos entregan nunca ninguna referencia de algo más allá de la percepción.

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente o externo*, ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá. (TNH 1.4.2.7 SB 189)

Siguiendo el ejemplo de la mesa, cuando "miramos la mesa" no vemos una impresión de la mesa que hace referencia a algo externo a la mesa, sino que simplemente vemos la mesa. Nadie, si no es un filósofo realista, contesta a la pregunta "¿Qué estás viendo?" con la respuesta "estoy viendo una impresión de la mesa que es causada por un conjunto de materia que incide en mis sentidos." Sino que todo el mundo al ver una mesa dice que está viendo una mesa. En este sentido, para Hume, las intuiciones del vulgo son más acertadas que los refinados pensamientos de algunos filósofos, pues el vulgo cuando ve una mesa simplemente piensa que está viendo una mesa.

En resumen, un supuesto objeto externo independiente de los sentidos es algo que queda más allá de la consideración de la filosofía fenomenista de Hume, pues para él todas las sensaciones son sentidas en la mente tal y como son, así:

Y como toda cosa que entra en la mente es en realidad una percepción, es imposible percibir algo que aparezca de forma diferente. (TNH. 1.4.2.8. SB 189)<sup>9</sup>

Esto no quiere decir que la percepción no sea objetiva ya que el objeto de la percepción sí que existe. La propuesta de Hume no niega la objetividad de la percepción, sino que lo único que hace es colocar la objetividad en la propia percepción. Por ello y por suponer que no hay un objeto independiente de la percepción, no podemos deducir que la concepción de Hume sea subjetivista pues no estamos diciendo que el objeto de la percepción dependa del sujeto.

Tras el análisis de lo que Hume entiende como objeto, podemos asentar inmanencia de las percepciones como una de sus características principales, de tal manera que ninguna percepción contiene nada de forma esencial que no pertenezca a la propia percepción.

### **2.1.3. Las percepciones son individuales.**

Como hemos visto en la sección anterior, una de las características fundamentales de las percepciones es que estas se constituyen en su aparecer tal y como aparecen. Por ello, si las percepciones se aparecen como entidades distintas son de hecho entidades distintas. Esto dará al llamado principio de separabilidad que tendrá una importancia fundamental en el tratamiento de la identidad personal. Así nos dice Hume:

En efecto, mi argumento es el siguiente: todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado. Es este un principio que ya ha sido admitido. He aquí, además, otro principio: que todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación. De ambos principios infiero que todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables, y pueden

---

<sup>9</sup> Aceptamos en este texto la corrección introducida por Hume en el *Apéndice* (SB 832) donde dice que se ha de entender “es en *realidad* una percepción” en lugar de “es *en realidad* igual a una percepción.”

existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es una sustancia<sup>10</sup>. (TNH 1.4.5.5 SB 234)

Hume deduce que las percepciones son entidades distintas y que existen por separado, por lo que más adelante incluso serán definidas como sustancias. (TNH 1.4.5.5 SB 234) De momento, en esta sección, tan solo me limitaré a exponer que características fundamentales tienen las percepciones en cuanto a su distinción para más adelante hablar del propio principio de separabilidad<sup>11</sup>.

#### **2.1.4. Independencia de las percepciones.**

Las percepciones son para Hume causalmente independientes de cualquier otra cosa que no sea una percepción. Según la filosofía de Hume, para poder establecer una relación de causalidad entre dos hechos tenemos que tener una serie de observaciones que nos muestren la continuidad habitual entre estos hechos. De esta manera, a través de la observación continua mediante el hábito y la costumbre, la mente tiende a predecir la aparición de un hecho cuando se da su causa. Así, si tenemos dos hechos A y B que aparecen siempre unidos entre sí de tal forma que cuando se dé A seguidamente se da B, establecemos que A causa B y que la mente tiende a anticipar B cuando aparece A. Así, la definición de causa será para Hume la siguiente.

CAUSA es un objeto precedente y continuo a otro, y unido de tal forma con él que tal idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno, a formar una idea más viva del otro. (TNH 1.3.14.31 SB. 170).

Esta definición de causa y el hecho de que solo se pueda aplicar la relación de causalidad a las percepciones tiene una importancia fundamental cuando Hume analiza la posibilidad de la existencia de un mundo exterior independiente de ellas.

---

<sup>10</sup> "Algo que puede existir por sí mismo." (TNH. 1.4.5.4 SB. 233).

<sup>11</sup> Ver la sección 3.3 de esta tesis.

Pues, para hablar de la posibilidad de un mundo exterior, independiente y causante de las percepciones, tendríamos que considerar la relación causal entre una percepción y algo que no sea una percepción. Así, si seguimos con el ejemplo anterior: “veo una mesa”, tendríamos que pensar que el “veo una mesa” esté causado por un conjunto de entidades materiales independientes de nosotros.

Pensemos, por ejemplo, en un sistema realista, quizás no ingenuo, en el que existen un conjunto de átomos reales con unas determinadas cualidades también reales que provocan en nosotros unas determinadas percepciones. De esta manera, tendríamos, por un lado, la percepción "veo una mesa" y, por el otro lado, el conjunto de átomos que conforman una supuesta mesa real e independiente de las percepciones. Si quisiéramos establecer una relación de causalidad entre la percepción "veo una mesa" y un supuesto "conjunto de átomos" reales e independientes a la percepción, tendríamos que poder hacer observaciones de la percepción "veo una mesa" y observaciones del "conjunto de átomos". Pero, tan solo podemos hacer observaciones de lo que es percepción, por ello, podemos hacer observaciones de "veo una mesa", pero, nunca del "conjunto de átomos", así y dados estos preceptos, no se puede establecer una relación causal entre "veo una mesa" y el "conjunto de átomos". Por extensión, no se puede establecer una relación causal entre una percepción y algo que no sea una percepción, por ello, nos dice Hume que:

Pero como no hay otros seres presentes a la mente que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos. Es imposible, por tanto, que a partir de la existencia o de cualquier cualidad de las percepciones podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de los objetos, ni tampoco satisfacer siquiera nuestra razón en este punto. (TNH 1.4.2.47 SB 212)

Así pues, no podemos establecer una relación de causalidad entre la percepción y lo que no es percepción, pues para establecer una relación causal entre dos hechos lo tenemos que hacer a través del hábito o la costumbre y no podemos tener un hábito o una costumbre de algo que no podemos percibir. Dicho de otra manera, si la relación

de causalidad se establece a través de la experiencia, no podemos establecer una relación de causalidad con aquello de lo que no tenemos experiencia y no podemos establecer un hábito o una costumbre de lo que no sea percepción. Por lo tanto, no podemos establecer una relación de causalidad entre la percepción y un supuesto mundo exterior que no es percepción.

Siguiendo a H.H. Price (Price, 1940, pp. 101-103) para establecer una relación de causalidad entre las percepciones y lo que no lo son percepciones, tendríamos que establecer una relación de causalidad entre las percepciones y algo que H.H. Price llama los "sensibles insensibles", unas entidades que son supuestas por la imaginación como objetos que no se pueden percibir, pero que están en la percepción. Imaginemos que supongo que "ver una mesa" refiere a un objeto externo al que llamo "mesa", este objeto externo tendrá una doble propiedad, por un lado, es sensible, pues está en la percepción "mesa" y, por otro lado, es insensible pues pertenece al mundo real independiente de las percepciones.

Hemos visto como según la filosofía de Hume no podemos establecer una relación de causalidad entre una percepción y lo que no lo es. Pero, sí que podemos establecer una relación de causalidad entre dos percepciones. No obstante, el que exista una relación de causalidad entre dos percepciones no implica una dependencia ontológica entre ellas si nos atenemos a la concepción de Hume de la relación de causalidad. Pues, la relación de causalidad tal y como la define Hume no implica que las percepciones tengan una conexión "real", sino tan solo una conexión necesaria. Volveremos sobre este punto más adelante, pues la definición de conexión "real" será un punto importante en esta tesis<sup>12</sup>. De momento baste decir que la relación de causalidad, definida por Hume, sin caer en supuestos realistas<sup>13</sup>, no establece ninguna dependencia ontológica entre las percepciones, pues lo único que hace es plasmar la constatación de un hábito o de una costumbre. Por ello, la relación de causalidad será extrínseca a las percepciones pues no define ninguna propiedad de la percepción.

---

<sup>12</sup> Hablaremos con más extensión de la conexión "real" en la sección 3.2.3 de esta tesis.

<sup>13</sup> Ver por ejemplo, (Strawson, 1989), para una visión realista de la causalidad.

Dado que para Hume las percepciones son independientes, no podemos pensar las percepciones como el atributo de ninguna sustancia ni como acción de un sujeto.

Todas nuestras percepciones son realmente diferentes, separables y distinguibles entre sí y también de cualquier otra cosa que podamos imaginar, por lo que es imposible concebir cómo pueden ser la acción o el modo abstracto de una sustancia.  
(TNH 1.4.5 27 SB 245)

Por ello, en conclusión, tenemos que las percepciones son indudables en su manifestación, inmanentes en su contenido e independientes en su aspecto ontológico.

## 2.2. Impresiones e ideas, sentir y pensar.

Hemos visto, en los apartados anteriores, que las percepciones son indudables en cuanto a su manifestación, inmanentes en su contenido, individuales e independientes. Una vez vistas las principales características de las percepciones, nos tenemos que referir a su taxonomía principal, aquella que las clasifica entre impresiones e ideas, pues, esta diferenciación es esencial en la aplicación de uno de los principios fundamentales de la filosofía de Hume: el *principio de la copia*, según el cual las ideas proceden directa o indirectamente de impresiones precedentes (TNH 1.1.1.7 SB 20 e ICH 2.9 SB 23). Por ello, antes de acometer el estudio del *principio de la copia*<sup>14</sup> es necesario examinar la fundamentación de la clasificación de las percepciones entre impresiones e ideas.

### 2.2.1. Requisitos del criterio de diferenciación.

Para que el criterio de diferenciación entre impresiones e ideas sea correcto y respete las características de las percepciones ha de tener los siguientes requisitos.

- A) **Exhaustividad.** Dada cualquier percepción esta o ha de ser una idea o ha de ser una impresión. Se excluye, por lo tanto, la posibilidad de que alguna percepción no sea ni una idea ni una impresión. Así, todas las percepciones se tienen que poder clasificar entre impresiones e ideas.
  
- B) **Mutuamente excluyentes:** Además, la clasificación ha de ser excluyente en el sentido en el que si una percepción es una idea, esta no es una impresión y si es una impresión, entonces, esta no será una idea. No podemos tener, por ello, una percepción que sea una idea y una impresión al mismo tiempo.
  
- C) **Suficiencia de la percepción:** El criterio clasificatorio ha de respetar la naturaleza inmanente de las percepciones, por lo que no puede apelar a nada que

---

<sup>14</sup> En la sección 3.1 de esta tesis.

sea ajeno a la propia percepción. No podemos clasificar a las percepciones en función de otra cosa que no sea la propia percepción.<sup>15</sup>

Además, y como el objeto de la percepción es distinto para cada una de las percepciones ya que es inmanente a la propia percepción<sup>16</sup>, aún tenemos que añadir otro requisito con respecto al criterio de diferenciación entre impresiones e ideas.

D) **No es dependiente del objeto de la percepción:** Ya que cada objeto de cada percepción es distinto el uno del otro.

Todas las percepciones han de poderse clasificar, o bien en impresiones o bien en ideas. Pero también, como el criterio ha de apelar a una característica que sea común a todas ellas, tenemos que añadir otro requisito más.

E) **Ha de ser común a todas las percepciones:** Esto ha de ser así para poderlas clasificar a todas y así cumplir el criterio de exhaustividad, pues, si hubiera una percepción sin este criterio no podríamos clasificar dicha percepción en ninguno de los subconjuntos taxonómicos.

Una vez se han establecido estos requisitos puedo pasar a analizar la diferenciación básica que Hume establece entre impresiones e ideas.

### **2.2.2. La fuerza y la vivacidad como diferencia.**

Respecto a la clasificación de las percepciones entre impresiones e ideas, en un primer momento y de manera intuitiva podríamos pensar que esta clasificación se hace basándose en la apelación a un mundo exterior. Así, según este criterio las impresiones

---

<sup>15</sup> Este requisito también tiene una importancia clave en el problema de la adscripción de las percepciones. Pues si tenemos que adscribir una percepción a un haz determinado en lugar de a otro, no podemos apelar a nada que no sea la propia percepción. Esto lo veremos con más detalle en la sección 11.2 de esta tesis.

<sup>16</sup> Ver la sección 2.1.2 de esta tesis.

serían aquellas percepciones causadas directamente por los elementos del mundo físico externo, mientras que las ideas serían simplemente la copia de estas impresiones en la mente. Pero este criterio no puede ser aceptado, ya que desde la descripción fenoménica de la mente que hace Hume se dice que la percepción en sí misma no apunta a nada que exista fuera de sí misma. Así, aunque supongamos que el mundo exterior existiera, tampoco podemos fundamentar en él la diferenciación entre impresiones e ideas, puesto que este mundo permanece inalcanzable a la percepción.

Para encontrar el criterio de diferenciación entre impresiones e ideas tenemos que encontrar algo que no sea el objeto particular de la percepción, que sea inmanente a la propia percepción y que sea común a todas las percepciones. La respuesta a esta búsqueda nos vendrá dada por la primera característica expuesta de las percepciones: *su manifestación fenoménica*. Pero, para que la manifestación fenoménica de las percepciones sea un criterio taxonómico tiene que haber una diferencia en el modo de darse una percepción. Siguiendo este criterio Hume propone dos maneras distintas de darse una percepción: las hay más fuertes y las hay más débiles. Por ello, dado que su manifestación fenoménica es su característica crucial y que tal manifestación puede tener grados de fuerza y vivacidad este será el elemento a utilizar en la clasificación de todas las percepciones entre impresiones e ideas.

La diferencia entre ambas (impresiones e ideas) consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia.<sup>17</sup> (TNH 1.1.1.1 SB1)

---

<sup>17</sup> Malebranche también distingue entre “sensaciones fuertes y vividas” como son, por ejemplo, dolores que están acompañados por el “movimiento de los espíritus que conducen al cambios en las posiciones del cuerpo y que excitan las pasiones” y las “débiles y lánguidas sensaciones” las cuales “afectan poco al alma”. Pero, también supone que algunas sensaciones se encuentran intermedias entre estos dos tipos. Si bien es cierto que Malebranche habla de la fuerza y vivacidad de las sensaciones lo hace de manera distinta a Hume. Para Malebranche, las sensaciones fuertes son las que “impresionan al espíritu y lo espabilan con cierta fuerza, porque le resultan o muy agradables o muy incómodas; así son el dolor, el cosquilleo, el frío y el calor intensos” son las sensaciones que nos hacen responder de forma física. Por otro lado, “las sensaciones débiles y lánguidas son las que afectan muy poco al alma y no le resultan ni muy agradables ni muy incómodas, como la luz de intensidad media, todos los colores, los sonidos

Hume no se extiende mucho en las explicaciones sobre el criterio de vivacidad. Para él la distinción entre las impresiones y las ideas es algo muy claro y que se puede mostrar mediante ejemplos. Hume nos propone como ideas las percepciones suscitadas en nuestra mente mediante el discurso que se está leyendo y como impresiones las percepciones que tienen en el momento de leer como son el caso de la visión de la letra del texto y el tacto del libro junto a los sentimientos que el discurso nos suscite. De esta manera, Hume considera que la diferencia, una vez mostrada, es tan evidente que no requiere de muchas más palabras, así nos dice que

No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá enseguida por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar. (TNH 1.1.1.1 SB 1<sup>18</sup>).

Vemos como Hume apela a nuestras propias experiencias para comprender la diferencia entre las impresiones e ideas. Para él, todos nosotros sabemos cuándo estamos sintiendo y cuando estamos pensando, de tal manera que cuando sentimos tenemos impresiones y cuando pensamos tenemos ideas.

Pero muchos estudiosos de la obra de Hume en un análisis ulterior del criterio de diferenciación nos muestran que este no sea tan evidente. Mientras que la diferencia entre sentir, tener impresiones, y pensar, tener ideas, es clara; el criterio de diferenciación mediante la fuerza y la vivacidad que utilizamos para distinguir las percepciones sentidas (impresiones) y pensadas (ideas) no es del todo claro.

---

ordinarios suficientemente débiles, etc.” (Malebranche, 2009) (*De la verdad*. 1.12.4). Aunque la utilización hecha por Hume es muy distinta a la hecha por Malebranche, no deja de ser interesante que utilice los mismos términos. Malebranche también nos dirá que “De la misma manera, cuando estoy con los ojos abiertos en medio del campo tengo una percepción sensible de una extensión limitada mucho más viva y que ocupa más la capacidad de mi alma que la que tengo cuando pienso en la extensión con los ojos cerrados.” (*De la verdad*. 4.11.3) Aunque la noción de idea de Malebranche se asemeje más a la platónica, en cuanto son eternas. Con todo esto no quiero decir que existe un antecedente de las posiciones de Hume en Malebranche aunque sí que lo hay en cuanto a la terminología utilizada.

<sup>18</sup> También encontramos un antecedente a esta posición en Malebranche. (*De la verdad*. 4.11.3) “Hay mucha diferencia entre sentirse y conocerse.”

### 2.2.3. B. Stroud y el detective, crítica al criterio de vivacidad.

Un buen análisis del criterio de vivacidad que Hume nos propone para establecer la diferencia entre impresiones e ideas lo encontramos en la obra de B. Stroud, quien nos propone una historia de detectives para ejemplificar su crítica:

Un detective que examina la escena de un crimen puede observar con detenimiento la habitación en que el cuerpo fue hallado y tomar nota mental de ella cuidadosamente. Puede no hallar nada inusual, nada que le proporcione una pista; le parece que la habitación estaría exactamente así si hubiera estado ocupada solo por la víctima. Pero puede después intentar repasar mentalmente y con toda exactitud lo que ha visto y, con buena memoria y potente imaginación, reproducirlo con bastante fidelidad. De acuerdo con Hume, tendría entonces una idea que se asemeja exactamente a su anterior impresión de la habitación. Supongamos que en ese momento piensa en una habitación en la que el atizador se apoya sobre el lado izquierdo de la chimenea, y recuerda, cosa que sabía desde antes, que la víctima era diestra. Esta parte de su idea actual, que incluye la chimenea y el atizador, hiere ahora su mente o conciencia con fuerza y vivacidad mucho mayores que la fuerza y vivacidad con que antes la había herido la parte correspondiente de la escena exactamente semejante. En vista de la teoría de las ideas, parecería que la percepción que el detective tiene ante la mente cuando solo está pensando sobre la chimenea y el atizador en su ausencia, hiere su mente o conciencia con más fuerza y vivacidad que la percepción que había tenido ante la mente cuando originalmente los percibió. Y parece que estas cosas ocurren con frecuencia. (Stroud, 1995, p. 48).

De acuerdo con la historia que nos explica B. Stroud, el detective ha tenido una idea más fuerte (el *recuerdo* del atizador en lado izquierdo de la chimenea) que la impresión que la precede (*haber visto* de pasada el atizador en el lado izquierdo de la chimenea). Así, cuando el detective recuerda al atizador situado en el lado izquierdo de la chimenea tiene una idea que es más viva que la visión (impresión) que tuvo de él. Si exponemos la historia de detective de forma esquemática tendríamos los siguientes puntos:

- **Primer momento:** El detective observa la escena del crimen donde tiene la impresión del atizador.

- **Segundo momento:** El detective recuerda, tiene idea, de que el atizador está en el lado izquierdo de la chimenea.

Como el detective recuerda el atizador en el lado izquierdo de la chimenea con mayor intensidad que la visión que tuvo del atizador, la fuerza y vivacidad que siente al tener la impresión es más débil que la fuerza y la vivacidad que siente al tener la idea. Si aceptáramos establecer la diferencia entre impresiones e ideas exclusivamente en clave de la fuerza y la vivacidad, tendríamos aquí una paradoja ya que la impresión "ver el atizador en el lado izquierdo de la chimenea" es más débil que la idea del atizador que el detective tiene en un segundo momento. De acuerdo con este contraejemplo o bien pensamos que hay ideas más fuertes que impresiones precedentes, o bien no admitimos que el criterio de diferenciación mediante la fuerza y vivacidad sea un criterio válido.

Como el criterio de fuerza y vivacidad no parece satisfactorio, B. Stroud examina otro criterio basado en la influencia de la voluntad en la percepción. B. Stroud se fundamenta en la capacidad de la voluntad para manejar a su antojo las ideas y su incapacidad para manejar las impresiones. De esta manera, si, por ejemplo, me ponen un globo rojo delante de mis ojos abiertos, no está en mi mano el no ver ese globo rojo, mientras que sí que lo estará pensar o no en un globo rojo cuando no tenemos el globo rojo delante. Aunque el análisis pueda parecer en un primer momento correcto, más adelante (Stroud, 1995, p. 50), con buen criterio, rechazará este principio basado en la voluntad.

Para rechazar este principio diferenciador entre impresiones e ideas, B. Stroud considera que para Hume es evidente que existen unas leyes que rigen la aparición de las ideas en la mente y que la voluntad está determinada por estas leyes, de tal manera, que la voluntad no es libre, pues, está supeditada a las leyes de la imaginación. De hecho, para Hume (TNH 2.3.1.18 SB 407) existe una determinación tanto entre los hechos mentales como entre los hechos físicos, pues, de la misma manera que existen unas leyes físicas

existen unas leyes que determinan la aparición de las ideas en la mente<sup>19</sup>. Por ello, no existe indeterminación en la mente, de hecho, si por ejemplo, nos dijeran “no pienses en un globo rojo” cuanto más queramos no pensar en un globo rojo más pensaremos en él. La resistencia a la voluntad es algo que se puede dar tanto entre impresiones como entre ideas, por lo que no puede ser un criterio diferenciador. Por estas razones, B. Stroud no considerará que el criterio de la voluntad pueda salvar a Hume de sus dificultades a la hora de buscar un principio que diferencie impresiones e ideas.

La siguiente posibilidad que examina B. Stroud es que el principio de la copia sea una tautología. Así, si por definición afirmamos que las impresiones son previas a las ideas, entonces deducir que las ideas han sido precedidas por alguna impresión, es una tautología, pues lo que hacemos es deducir de la definición una característica que se da en esta misma definición. Hume nos dirá que:

incluyo bajo este nombre (el de impresión) todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal y como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; (TNH 1.1.1.1 SB 1).

De esta manera, el principio de la copia define la idea como la derivada de la impresión. Si la diferenciación entre impresiones e ideas se diera de esta manera, el principio de la copia sería una tautología, por lo tanto, algo universalmente válido y universalmente inútil. Pero, el principio de la copia no es universalmente válido pues, como veremos, admite una contradicción<sup>20</sup>, lo cual hace que no sea universalmente inútil, pues, no podemos admitir que por definición las ideas siempre se derivan de las impresiones, pues si así fuera, no podríamos pensar en ninguna excepción a esta definición.

---

<sup>19</sup> En este punto, Hume rompe uno de los principales axiomas de la filosofía cartesiana. Tal axioma sostenía que el principio básico del mundo mental es la voluntad mientras que el principio básico del mundo físico es la necesidad. Para Hume, de existir los dos mundos, no hay separación de principios entre un mundo y otro, los principios del primero también rigen el segundo y los del segundo el primero.

<sup>20</sup> Sección 3.1.1 de esta tesis.

B. Stroud acaba concluyendo que Hume “No encuentra, y probablemente no puede encontrar, el tipo correcto de distinción entre percibir y pensar dentro de los términos que se permite a sí mismo utilizar” (Stroud, 1995, pp. 53-54) Es decir, no podemos encontrar un criterio que diferencie entre sentir y pensar y que se pueda exponer sin hacer referencia a nada externo de la propia mente ni concebir de manera tautológica el principio de la copia.

#### **2.2.4. Revisión de la fuerza y la vivacidad: J. Bennett y S. Everson.**

Para J. Bennett, Hume no está muy acertado en su fundamentación de la separación entre impresiones y ideas. Según J. Bennett la posición oficial de Hume es doble. Por un lado establece una diferencia entre impresiones e ideas basada en la fuerza y la vivacidad, mientras que, por otro lado, dice que las impresiones solo se dan en una supuesta experiencia de un reino objetivo y que las ideas solo se dan al razonar, así nos dice J. Bennett:

Ese hecho, por sí solo, justifica mi propuesta, que es esta: si Hume combinó esa ecuación con su explicación oficial de la distinción idea/impresión, estaría igualando “experiencia del reino objetivo” con “estados sensoriales intensos o violentos”; y esto, considerado como una explicación de lo que es percibir algo, sería tan simple que rayaría la idiotez. (Bennett, 1988, p. 294).

En una obra posterior (Bennett, 2001, pp. 202-207), J. Bennett suaviza su valoración acerca del criterio de diferenciación. Así, J. Bennett tiene hace un interesante comentario cuando nos dice que "estas impresiones difieren de las ideas en algo que es gradual a lo largo de un continuo simple." (Bennett, 2001, p. 204)

Más adelante volveremos sobre este punto. Pero antes sería interesante dar una nueva interpretación que mantiene diálogo con la que J. Bennett nos había presentado. S. Everson (Everson, 1988, p. 401), en su artículo intenta romper una lanza a favor de Hume y en contra de las objeciones de B. Stroud y del primer J. Bennett. Para S.

Everson las objeciones tanto de B. Stroud como de J. Bennet se fundamentan en un error de comprensión de los términos “fuerza y vivacidad”. Según S. Everson fuerza y vivacidad se han de entender como conceptos causales (Everson, 1988, p. 406) y no en un sentido equivalente a intensidad y violencia. De esta manera, la fuerza de una percepción es lo que determinará los efectos que esta percepción pueda tener. Para fundamentar su interpretación de fuerza y vivacidad como conceptos causales<sup>21</sup> S. Everson se basa en la utilización que hará Hume de los términos fuerza y vivacidad para mostrar otra distinción entre lo que creemos y lo que no creemos, así:

Una idea a la que se presenta asentimiento, se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores. Esta variedad de términos, en apariencia poco filosófica, intenta únicamente expresar este acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación. (TNH 1.3.7.7 SB 629<sup>22</sup>).

Para S. Everson, la distinción entre las impresiones y las ideas corre paralela a la distinción entre lo que creemos y lo que no creemos. De la misma manera que lo que creemos causa una impronta mucho mayor en nuestro comportamiento que lo que no creemos, la impresión causa una impronta mucho mayor que la idea.

Aplicando la interpretación de S. Everson a la objeción hecha por B. Stroud, si le preguntáramos a su detective por qué vuelve a la escena del crimen, la respuesta del detective sería algo así como “Porque me he dado cuenta de que *vi* el atizador en el lado izquierdo de la chimenea.” Es decir, el motivo último de la acción del detective es *ver* el atizador en el lado izquierdo de la chimenea, por lo que y bajo este esquema, la impresión: “ver el atizador en el lado izquierdo de la chimenea” es más fuerte que

---

<sup>21</sup> Una utilización como concepto causal que curiosamente se parece a la utilización que de los conceptos fuerza y vivacidad había hecho Malebranche. Ver nota 16.

<sup>22</sup> Texto introducido mediante el apéndice del *Tratado de la naturaleza humana*.

“recuerdo haber visto el atizador en el lado izquierdo de la chimenea”. Así, cuando le preguntamos al detective por qué vuelve a la escena del crimen para revisarla, contestará que porque ha creído ver (impresión) el atizador en el lado incorrecto de la chimenea. Por ello, la referencia a la causa de su acción es hacia la impresión y no hacia la idea. Podríamos decir que la respuesta del detective a la pregunta “¿Por qué vuelves a la escena del crimen?” podría ser “porque he recordado que el atizador está en el lado izquierdo de la chimenea.” Pero esto es irrelevante, ya que si le preguntáramos “¿Por qué recuerdas el atizador?” Se podría decir que es “porque lo vi”, con lo cual la causa última de la acción sigue siendo la impresión aunque sea mediada mediante la idea.

Quizás, la interpretación de S. Everson no sea muy fiel al modelo de Hume y puede que sea demasiado aventurado afirmar que vivacidad en el sentido de impresión es semejante a vivacidad en el sentido de creencia. Aunque la posición de S. Everson es viable si analizamos un antecedente histórico dado en Malebranche (*De la verdad*. 1.12.4) quien había dicho que una sensación más fuerte nos mueve a la acción de manera más clara que una sensación más débil.

Por otro lado, si analizamos un tipo determinado de vivencias, las alucinaciones, podríamos tener una razón para creer que el sentido de vivacidad aplicado a las impresiones no es el mismo que el aplicado a las creencias. Así, es posible que yo pueda tener una impresión muy fuerte y no creérmela, ya sea porque sepa que esté alucinando por alguna razón o porque sepa que es un espejismo. Imaginemos que por lo que fuese sospechase que puedo tener alucinaciones. Imaginemos que en esa situación de sospecha veo un globo rojo flotando en el centro de la habitación y que tengo la impresión "globo rojo en el centro de la habitación", ahora imaginemos también que pienso y que tengo la idea de que "dos más dos dan cuatro". El grado de fuerza y vivacidad de "globo rojo en el centro de la habitación" es mayor que el de "dos más dos dan cuatro", pero le otorgo más creencia a "dos más dos son cuatro" que a "globo rojo en el centro de la habitación" ya que sé que es posible que tenga una alucinación. De esta manera, deducimos que fuerza y vivacidad no pueden ser lo mismo que creencia.

Lo que sí que es interesante es que S. Everson (Everson, 1988, pp. 408-409) hace hincapié en que la diferencia entre impresiones e ideas es obvia y que el problema viene

cuando se intenta explicar la fundamentación de esta distinción. Es cierto que la diferencia entre sentir y pensar es la que explica la diferencia entre impresiones e ideas, pero no es claro que la diferencia entre impresiones e ideas sea la que explique la diferencia entre sentir y pensar. Según Hume, lo que tenemos en la mente cuando pensamos son las ideas y lo que tenemos en la mente cuando sentimos son las impresiones. Dicho de manera, sentir y pensar es lo primero y lo segundo es explicar cuando sentimos y cuando pensamos. Ahora bien ¿cómo explicitar la diferencia?

### **2.2.5. Diferencia cualitativa y cuantitativa.**

Como ya hemos visto en la sección anterior, según J. Bennett, el problema respecto a la diferencia entre impresiones e ideas radica en la gran dificultad para explicar una diferencia cualitativa mediante un rasgo cuantitativo (Bennett, 2001, p. 204). De esta manera, tenemos, por un lado, que la diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia cualitativa como la que se establece entre el sentir y el pensar, pero, por otro lado, esta diferencia cualitativa se explica mediante una diferencia cuantitativa respecto a la fuerza y la vivacidad con la que se sienten estas percepciones. Para entender mejor al complicación que esta diferencia proporciona pongamos un ejemplo, imaginemos que tenemos una impresión de una manzana, si la diferencia entre la impresión manzana y la idea manzana fuera de grado o vivacidad, podríamos concebir una manera de que la impresión manzana fuera bajando de vivacidad hasta convertirse en la idea manzana, o al revés, teniendo una idea de manzana podríamos aumentar la vivacidad hasta tener una impresión de manzana. Pero esto es ridículo porque hay un salto cualitativo entre las impresiones y las ideas que no puede ser superado gradualmente por una fuerza o vivacidad en la manera de presentarse. El problema es que tampoco tenemos otra manera de explicar esta diferencia, lo que Hume hace es darnos una aproximación al problema y mostrar que la diferencia solo se puede explicar desde la propia mente. Aunque al final tan solo una explicación es la correcta.

Cada uno percibirá enseguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar.  
(TNH 1.1.1.1 SB 2)

Aunque la carrera de Jerry Fodor es más conocida en el ámbito de las ciencias cognitivas<sup>23</sup> que en la de estudio de la filosofía de Hume. J. Fodor en una obra en la que analiza el pensamiento de Hume (Fodor, 2003) ofrece un punto de vista interesante a este problema. Aunque no se canse de decir que él solamente es un diletante entre los estudiosos de Hume, no deja de decir cosas verdaderamente interesantes respecto a la filosofía de Hume, siendo una de ellas el cuestionamiento de la semejanza entre las impresiones y las ideas en el caso de las ideas complejas.

Según J. Fodor, Hume carece de una teoría que nos diga de dónde sacamos la estructura de aquellas ideas complejas que no se pueden derivar directamente de impresiones, como ocurre, por ejemplo, con la idea de unicornio. (Fodor, 2003, p. 31) En este ejemplo, tenemos que la idea de unicornio se forma a partir de las ideas más simples de “caballo” y “cuerno”, pero, no hay nada en estas ideas que nos diga dónde tiene que ir el cuerno en el caballo para formar un unicornio. Por otro lado, para J. Fodor hay una diferencia cualitativa entre sentir y pensar que no se puede traducir en términos de fuerza y vivacidad. Tal diferencia viene marcada por la necesidad de un concepto para el acto de pensamiento que se da en el pensar, pero no en el sentir. Así y mientras que para sentir no precisamos de ningún concepto sí que lo necesitamos para pensar.

Siguiendo esta diferenciación, para tener la sensación de "rojo" no necesitamos tener el concepto de "rojo" ya que la impresión es preconceptual, mientras que para poder pensar en algo rojo sí que necesitamos el concepto del rojo ya que el pensamiento es conceptual (Fodor, 2003, pp. 54-55) De esta manera, se nos hace muy difícil explicar cómo las ideas conceptuales se derivan de impresiones preconceptuales si fundamentamos la diferencia entre ellas en la fuerza y la vivacidad. Esta visión de J. Fodor viene a confirmar nuestra posición de que hay una diferencia cualitativa entre el sentir y el pensar, una diferencia que difícilmente se puede explicar mediante el recurso de la vivacidad ya que la vivacidad solamente es cuantitativa.

---

<sup>23</sup> Jerry Fodor es más conocido por sus aportaciones en el campo de las ciencias cognitivas, concretamente por ser uno de los principales postuladores de la llamada corriente funcionalista.

Para J. Fodor, una posible solución al problema se podría dar mediante la suposición de que hay unos conceptos previos, o unos preconceptos, en la impresión que pasarán a la idea. De hecho, esta idea es la que en el fondo se da en la filosofía de Kant: pensar que ya existen algún tipo de conceptos antes de que pueda existir el pensamiento, por la sencilla razón de que los conceptos son necesarios para el pensamiento. Pero, suponer unas estructuras a priori del entendimiento en la filosofía de Hume es quizás elaborar una interpretación excesivamente kantiana de su pensamiento.

### **3-. Los principios del conocimiento humano.**

Todo filósofo parte de unos principios epistemológicos que vertebran su pensamiento. En el caso de Hume también es así, siendo estos dos principios el principio de la copia y el principio de separabilidad. El principio de la copia será fundamental para entender que es aquello que puede ser pensado desde la filosofía de Hume, mientras que el principio de separabilidad será precisamente aquel contra el que la propia noción de identidad y de identidad personal se tendrá que enfrentar.

La crítica de Hume a la concepción de la identidad personal basada en la sustancia se basa en la aplicación de dos principios de su filosofía que se derivan de su concepción de las percepciones. En esta sección analizaremos estos dos principios: el primero, el principio de la copia que expondremos en su aspecto metodológico, el segundo, el principio de separabilidad que tendrá una importancia fundamental en el tratamiento de la identidad personal.

#### **3.1. El principio universal de la copia y su excepción.**

Una vez se ha expuesto la distinción entre impresiones e ideas y nos hemos adentrado en su problemática, podemos pasar a examinar uno de los primeros principios de la filosofía de Hume que también es clave en todo el llamado empirismo: el *principio de la copia* que es fundamental para el análisis del Yo<sup>24</sup> en su aspecto más epistemológico.

---

<sup>24</sup> Para evitar confusiones con el “yo” como pronombre personal, cuando hable del Yo en un sentido metafísico lo escribiré con mayúscula. Aunque, de todas maneras, respetaré el uso de las minúsculas cuando se trate de un texto original de Hume.

### 3.1.1. Planteamiento del principio de la copia.

El principio de la copia se introduce en la obra de Hume tras presentar la diferencia existente entre impresiones e ideas. Así, una vez tenemos clara la diferencia entre impresiones e ideas<sup>25</sup> estaremos en condiciones de formular lo que será el principio fundamental del análisis filosófico de Hume:

Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquellos. (TNH. 1.1.1.4 SB 2).

Cuando Hume comienza su exposición del principio de la copia lo hace mediante la observación de la similitud entre las impresiones y las ideas, constatando que las ideas se asemejan a las impresiones. Así, cuando Hume comienza a analizar la semejanza entre las ideas y las impresiones, ve como en todos los casos de ideas analizados siempre es posible encontrar una o unas impresiones que precedan a las ideas pensadas. De esta manera, el análisis de la conjunción constante de las ideas con las impresiones da lugar a la posición según la cual,

*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.* (TNH 1.1.1.7 SB 4).

No podemos decir que el principio de la copia surja a partir de la observación de la semejanza entre las impresiones y las ideas, pues para establecer un principio universal deberíamos tener un número infinito de semejanzas. Lo que ocurre más bien es que el principio de la copia se establece como hipótesis que posteriormente es corroborada mediante la observación de estas semejanzas.

---

<sup>25</sup> Con todos los problemas que hemos revisado en la sección 2 de esta tesis.

Pero, el principio de la copia no siempre funciona con todas las ideas ya que tenemos que aplicar dos excepciones generales. La primera se refiere a las ideas de la fantasía. De acuerdo con esta excepción, puedo tener una idea de Nueva Jerusalén (TNH. 1.1.1.4 SB.3), o una idea de montaña de oro (ICH 2.5 SB 19) sin haber tenido ninguna impresión ni de Nueva Jerusalén ni de montaña de oro ni de cualquier otra idea de la fantasía. Esto es así porque la mente tiene una capacidad creadora mediante la cual puede juntar ideas que previamente ha separado en ideas nuevas que no corresponden a ninguna impresión.

La segunda excepción, no tiene que ver con las ideas de la fantasía sino con ideas que en principio podrían tener una referencia real como ocurre con la idea de París. Si examinamos la idea de París<sup>26</sup> vemos de difícilmente podemos tener una impresión de la que se derive esta idea, pues ni hemos visto todas sus calles ni las disposiciones de todas sus casas, lo cual no impide que tengamos esta idea.

Por ello, no podemos admitir que el principio de separabilidad funcione siempre en el caso de las ideas complejas, aunque sí que funciona para las ideas simples, siendo estas últimas los materiales de construcción de las complejas. De hecho, el principio de separabilidad que nos planteamos más adelante<sup>27</sup> tiene un papel fundamental en la formación de las ideas de la fantasía, pues es el que permite el separar los componentes mediante los cuales podemos construir otras ideas complejas.

### **3.1.2. El contraejemplo del tono de azul.**

Aunque el principio de la copia no funcione de manera directa en el caso de las ideas complejas sí que lo hace con las ideas simples, pues, todas las ideas simples se derivan de impresiones precedentes, por ello, todos los materiales del pensamiento tienen que venir de la experiencia. Pero, cuando queda establecido este punto, Hume nos sorprende con un contraejemplo:

---

<sup>26</sup> Ciudad en la que parece que Hume había estado.

<sup>27</sup> En la sección 3.3.

Existe, con todo, un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. (TNH. 1.1.1.10. SB. 5).

Este fenómeno es el que se ha llamado el contraejemplo del color azul, un experimento mental a través del cual podemos pensar en la posibilidad de que una idea simple pueda existir sin que antes hubiera una impresión simple que la precediera. Así nos dice Hume:

Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de la vista durante treinta años llegando a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul, por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color –salvo ese matiz– estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es posible a ese hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. (TNH 1.1.1.10 SB. 6).

La respuesta que Hume nos da a esta pregunta retórica es afirmativa, es decir, tal hombre es capaz de formarse una idea del tono requerido del azul sin antes haber tenido una impresión de este tono. Por lo que es posible que nos formemos una idea (la de ese tono determinado de azul) sin haber tenido una impresión precedente (la de ese mismo tono determinado de azul).

Podríamos saltarnos este contraejemplo si consideráramos ese tono concreto de azul es una idea compleja que está compuesta por la idea de blanco y la idea de azul. Pero esto no es así para Hume, ya que para él cada tono particular de un color es siempre una idea simple. De esta manera, el azul celeste y el azul marino son percepciones, ideas o impresiones, simples e independientes entre sí. Si esto no fuera así y los tonos de un color no fueran ideas simples e independientes entre sí, tampoco podrían ser colores diferentes entre sí el azul y el rojo ya que podríamos pasar del azul al rojo por gradación

cromática de la misma manera que podemos pasar del azul marino al azul celeste por gradación. (TNH 1.1.1.10 SB 6) Por ello, el contraejemplo de azul tiene que ser considerado al referirse a una idea simple.

Sería ridículo suponer que Hume no se da cuenta del problema que se plantea al aceptar una excepción a una norma general. Si el principio de la copia fuera una formulación general, la presentación de un contraejemplo, por muy marginal que esta fuera, invalidaría todo el principio. Sin embargo, a Hume no le preocupa lo más mínimo este contraejemplo, pues, para él no es más que un caso "tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que solo por él alteremos nuestra máxima general." (TNH 1.1.1.10 SB 6).

Puede parecer que la salida de Hume al problema es frívola y poco rigurosa, pero tan solo lo sería si se pensara que el principio de la copia es un principio ontológico universal, algo que no es. Para saber cuál es la condición epistemológica del principio de la copia, el contraejemplo del azul nos será muy útil. Así, mediante el análisis de este contraejemplo, podemos aclarar si el principio tiene una validez universal, algo así como una ley física o si tiene una validez meramente epistemológica centrada en aspectos filosóficos determinados.

En este punto voy a seguir el análisis de B. E Rollin (Rollin, 1971, pp. 119-128) quien piensa que el contraejemplo del azul nos ofrece una oportunidad fantástica para esclarecer cuál es la condición epistemológica del principio de la copia. Para él, es sorprendente que cuando Hume ya tiene formulada su máxima general, presente un contraejemplo para después despreciarlo como trivial. Así, a raíz de este desprecio por su trivialidad, la pregunta que nos viene rápidamente a la cabeza es: si es tan trivial ¿por qué lo menciona? Y no solo lo menciona en el *Tratado*, sino que también lo vuelve a hacer en la *Investigación sobre el conocimiento humano* (ECH 2.8 SB. 20-21) que es una obra donde muchas partes comprometidas del *Tratado* simplemente aparecen o son simplificadas. Esta reaparición en la *Investigación* del contraejemplo del azul nos puede hacer pensar que en realidad dicho contraejemplo tiene una importancia mayor que parece tener en un primer momento.

La aparente frivolidad de Hume en el desprecio del contraejemplo, es solo eso, aparente. Para B.E Rollin, Hume no solo nos propone el contraejemplo del azul porque pudiera ser conocido por la tradición filosófica,<sup>28</sup> sino que lo que mueve a Hume a admitir dicho contraejemplo es blindar el principio de la copia. Esto es así porque y aunque parezca paradójico, el admitir un contraejemplo hace que el principio sea inmune a los contraejemplos, por lo menos a aquellos que son “tan particulares y singulares”. Si el principio de la copia fuera un principio ontológico, algo así como una ley universal, no podría admitir el contraejemplo del azul ni ningún otro por muy nimio que este sea. En cambio, si el principio de lo copia es un principio metodológico y no ontológico, sí que puede admitir el contraejemplo del azul sin que por ello sufra su validez. Es decir, el establecimiento del principio de la copia como máxima general es compatible con la admisión del contraejemplo si esta máxima general no es ontológica. Así, mediante la admisión de este contraejemplo se admite la validez general del principio, pero no necesariamente su universalidad.

En el caso de que consideremos una proposición a priori verdadera, por ejemplo: “que todos los triángulos tienen tres lados” no podemos admitir una excepción a esta proposición, pues no podemos enunciar la proposición “todos los triángulos tienen tres lados” y luego decir que hay una probabilidad remota de que quizás, en algún lugar, en algún tiempo y bajo unas determinadas circunstancias, exista un triángulo que no tenga tres lados. Aplicando este mismo esquema a la proposición de Hume, si dijéramos como una verdad a priori que “todas las ideas simples derivan de impresiones simples”, no podríamos después admitir que es posible que quizás, en algún momento y bajo unas determinadas circunstancias, podamos tener una idea simple de un tono del azul sin haber tenido una impresión precedente. Así, la manera más razonable de interpretar el principio de la copia tomando en consideración la excepción expuesta sobre el color

---

<sup>28</sup> La consideración con respecto al tono del azul ya había aparecido anteriormente en la historia de la filosofía en la regla XIV de las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes, aunque la consideración que hace Descartes es diferente a la de Hume. Por ello, no podemos pensar que el contraejemplo del azul fuera novedoso, más bien parece una manera de salir al paso de las posibles objeciones que le pudieran salir por parte de los detractores de su teoría.

azul no pasa por suponer que tal principio tiene una validez a priori, ya que si así fuera no admitiría ni una sola excepción por muy menor que esta sea.

### **3.1.3. La condición del principio de la copia.**

Teniendo en cuenta que un principio a-priori no permite excepciones y que el principio de la copia permite una excepción, el principio de la copia no es un principio a-priori. Tampoco podemos decir que este principio haya sido inducido a partir de los casos particulares, ya que para hacerlo se tendrían que analizar todos los casos posibles de relaciones entre impresiones e ideas, lo cual es imposible. Lo único que hace Hume a partir de la experiencia es una constatación de este principio cuando nos dice que:

Hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. (TNH 1.1.1.8 SB 5).

Hume primero propone el principio a partir de observaciones y luego lo verifica empíricamente extendiendo estas observaciones. Una vez establecido el principio, busca las experiencias que hacen que este principio pueda ser admitido y es precisamente en la búsqueda de estas experiencias cuando expone el contraejemplo del azul. De esta manera y dado que las experiencias que van a favor del principio de la copia son mayores que las experiencias que van en contra, el principio es ratificado.

Por otro lado, A. Flew (Flew, 1961, pp. 25-26) acusa a Hume de haber creado el principio de la copia a través de una generalización empírica de la que luego niega un contraejemplo claro. Según A. Flew, Hume convierte el principio de la copia en una tautología pretenciosa. Por ello, la negación del contraejemplo del azul de un plumazo lo que hace es blindar el propio principio de la copia de manera falaz, pues, establece un principio universal que luego no admite un contraejemplo claro.

J. Noxon, en cambio, nos dice que el principio de la copia no es una mera generalización empírica. Pues, según J. Noxon si fuera una generalización empírica este

principio no hubiera servido como una herramienta clarificadora de las teorías metafísicas (Noxon, 1987, p. 136). Para J. Noxon, a diferencia de lo que piensa A. Flew, el principio de la copia tampoco es una tautología pretenciosa ni un bastardo lógico nacido del cruce entre una tautología pretenciosa y una generalización empírica. Según J. Noxon, el principio de la copia es una regla de procedimiento (Noxon, 1987, p. 142). Una regla de procedimiento que surge de la observación del comportamiento de las impresiones y de las ideas, pero que una vez obtenido se aplica como un microscopio para clarificar los términos filosóficos. Para J. Noxon, la imagen de Hume rechazando términos por asignificativos constituye una imagen burda de su filosofía. El objetivo principal para Hume no es la eliminación de las ideas, sino más bien la eliminación de la confusión conceptual mediante la clarificación de dichas ideas. Así, el microscopio de Hume no es un artículo mágico para aniquilar ideas, sino un instrumento para retrotraer conceptos filosóficos hasta sus fuentes de experiencia (Noxon, 1987, p. 145). Desde este punto de vista, según J. Noxon, Hume no rechaza la idea de una conexión necesaria ni de un *Yo* sino que simplemente con su principio de la copia lo que hace es ver cuáles son las impresiones primitivas de las que derivan.

Para D. Garrett, quien dedica todo el capítulo dos de su obra al principio de la copia (Garrett, 1997), Hume no intenta establecer un criterio empirista del significado, sino que el principio de la copia se utiliza para intentar desenmarañar el origen de nuestro conocimiento y esta pretensión no va reñida con la aplicación del principio de la copia para atacar términos de dudosa significación. De esta manera, casi todos los análisis filosóficos de Hume, el del principio de causalidad, el del *Yo*, el de moral, el del origen del gobierno y el de la identidad personal, por citar algunos, comienzan negativamente e intentan averiguar cuál ha sido la génesis de la idea que estamos tratando.

la principal importancia del principio de la copia de Hume no yace ni en su supuesta capacidad para ayudar a establecer un empirismo conceptual como una doctrina general ni en su uso potencial como arma para atacar términos particulares, proposiciones, o problemas filosóficos de "falta de sentido". Sino que su primordial importancia yace en las razones que proveen a Hume para una más detallada investigación de los procesos cognitivos subyacentes y, más específicamente, a una

tendencia a enfocar estas investigaciones en el área de la experiencia humana y la práctica basada en estos conceptos. (Garrett, 1997, p. 57).

Resumiendo, las posiciones anteriores: el principio de la copia es una herramienta epistemológica que ayuda a Hume a averiguar la génesis de las ideas que están detrás de los conceptos metafísicos que analiza en su obra.

Me adscribo a la noción del principio de la copia como un principio epistemológico que surge de la observación empírica del funcionamiento de la mente y de la relación entre las impresiones y las ideas. Así, cuando Hume utiliza el principio de la copia lo hace a partir de la idea ya formada como ocurre, por ejemplo, en el caso de la causalidad o de la propia identidad personal. De esta manera, la aplicación del principio de la copia a la causalidad se hace a fin de aclarar de dónde procede la idea que de hecho ya tenemos. Lo mismo ocurre con la identidad personal. La aplicación del principio de la copia se hace a partir de la idea formada de la identidad personal, a fin de clarificar cual es el origen epistemológico de esta idea.

## 3.2. El principio de separabilidad.

Aunque el principio de la copia es fundamental en la filosofía de Hume, no se puede entender su pensamiento sin la aplicación del principio de separabilidad. El principio de separabilidad es fundamental en el análisis de una supuesta sustancia mental y, por lo tanto, en el análisis de la identidad personal. También será el principio de separabilidad de las percepciones lo que está detrás de los dos principios que Hume no podrá hacer compatibles en el Apéndice del *Tratado*. (TNH. Ap. 21. SB 636)<sup>29</sup>

El principio de la separabilidad aparece pronto en el *Tratado*. Pues de él depende el talante atómico de las percepciones que resulta fundamental en el tratamiento de la mente que hace Hume<sup>30</sup>:

Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. (TNH 1.1.6.3 SB. 18)

El principio de separabilidad tiene una importancia fundamental en la función creadora de la mente, pues, para Hume, este principio es necesario a fin permitir la libertad creadora de la fantasía y de la imaginación, ya que sin él estas facultades mentales carecerían de los elementos imprescindibles para poder formar nuevas ideas. Para Hume, el principio de separabilidad es el que permite la formación de ideas simples a partir de las ideas complejas, ideas simples con las que después podemos formar otras ideas que serán diferentes de las originales. Así, si analizamos el ejemplo propuesto por Hume, tenemos que para que la mente pueda formar la idea de Nueva Jerusalén necesita separar la idea de rubíes, oro y ríos a fin de poder imaginar "una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa." (TNH. 1.1.1.4. SB 3). Por ello, es necesario que las impresiones sean absolutamente separables para que la libertad creadora de la imaginación pueda funcionar, en palabras de Hume:

---

<sup>29</sup> Este punto será tratado en la sección 10.4.

<sup>30</sup> Y que hemos expuesto como característica fundamental de la percepción en la sección 2.1.4

La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: *la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos. Sin embargo, ya no resultará extraña esta libertad de la fantasía (Fancy) si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que no sean absolutamente separables. Por lo demás, es innecesario señalar que esto es consecuencia evidente de la división de las ideas simples y complejas. Dondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas. (TNH. 1.1.4.4 SB 10)

Pero, el principio de separabilidad va más allá y tiene una importancia fundamental a la hora de concebir las percepciones como entidades independientes. Es decir, no solo posibilita la capacidad creadora de la mente al proporcionarle las ideas simples con las que podrá formar ideas más complejas, sino que también otorga una independencia ontológica a las propias percepciones. Así, puesto que la esencia de las percepciones es ser pensadas o sentidas y como estas pueden ser pensadas o sentidas por separado, pueden existir por separado.

### **3.2.1. Principio de separabilidad e ideas abstractas.**

Una de las limitaciones del principio de separabilidad lo constituye las ideas abstractas. El debate sobre la posibilidad de la existencia de ideas generales arranca desde la propia filosofía de Platón, sino antes, y tomará una gran importancia dentro de las discusiones de la corriente nominalista que tan gran relevancia tuvieron en la filosofía británica.

La crítica de Hume en lo que respecta a las ideas abstractas parte de la que ya había hecho Berkeley (*Principios*. Introducción 6-21), esto es posible porque tanto Berkeley como Hume comparten una noción semejante de idea. Según D. Garrett (Garrett, 1997, p. 61) Berkeley y Hume, a diferencia de Locke, parten de una noción de idea según la cual una idea siempre ha de tener un *minima sensibilia* para poder ser pensada de tal

manera que no podemos concebir ninguna idea sin un contenido material para esa idea. Será precisamente esta concepción en la que después se basará Hume para establecer su crítica a la infinita divisibilidad del espacio en las secciones primera y segunda de la segunda parte del libro primero de su *Tratado*.

Hume se hace pronto eco de los argumentos de Berkeley en lo que respecta a las ideas abstractas, así, nos dice:

Con relación a las ideas *abstractas* o *generales* se ha suscitado un problema muy importante: si son *generales* o *particulares en la concepción que la mente hace de ellas*. Un gran filósofo<sup>31</sup> ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas. (TNH. 1.1.7.1. SB.17).

Según Hume, Berkeley, un gran filósofo, sostenía que las ideas generales no son más que ideas particulares a las que se les confiere una mayor extensión. De esta manera, si nosotros vemos algo y después pensamos en ese algo, la idea que nos hemos formado no puede tener tanto detalle como la impresión que la precedía, pues, al formarnos la idea algunos detalles de la impresión siempre se pierden. De esta manera, Hume no niega que la abstracción sea lícita como proceso mental, sino que una idea se pueda dar sin que esta tenga un contenido material.

Para Hume, solo se abstrae una determinada cantidad o cualidad, por lo que las ideas pueden ser más o menos detalladas en su composición. Podemos, por ello, abstraer elementos concretos de las ideas, pero no podemos abstraer elementos que sean necesarios para la representación de dichas ideas. Por ejemplo, si nos representamos la idea de triángulo, este triángulo que tenemos en la mente ha de tener una forma determinada por lo que ha de ser isósceles, escaleno o equilátero, pero no las tres cosas al tiempo ni ninguna de las tres. Por ello, lo que Hume niega no es que la abstracción sea una manera de formarnos ideas, sino que la abstracción permita formarnos una idea de cantidad sin una cantidad determinada o de una cualidad sin una cualidad

---

<sup>31</sup> Doctor *Berkeley*. (Nota de Hume)

determinada. El procedimiento de abstracción no es válido para la formación de las ideas universales, o mejor dicho, no existen ideas universales en el sentido tradicional, todas las ideas son particulares en el sentido de que todas las ideas tienen un contenido particular, lo que ocurre es que simplemente algunas de ellas tienen un uso general.

Más arriba ya hemos visto como el principio de separabilidad ya se había presentado en (TNH. 1.1.3.4 SB 10) como aquel principio que permitía a la imaginación poder formar ideas nuevas a partir de las descomposiciones de las antiguas.

Primero: hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su *inversa*: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también separable. (TNH. 1.1.7.3 SB 18).

Pero hay ideas que no admiten ni separación ni diferencia, pues admitir una separación o una diferencia iría en contra de la presuposición de los *minima sensibilia*. Así,

Es evidente a primera vista, sin embargo, que la longitud de una línea misma, como tampoco el grado preciso de una cualidad lo es de esa cualidad. Estas ideas no admiten pues separación, de la misma manera que no admiten distinción ni diferencia. Están consecuentemente unidas entre sí en la aprehensión; y la idea general de una línea presenta en su aparecer ante la mente -a pesar de todas nuestras abstracciones y operaciones refinadas- un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de que pueda hacerse esta línea representante de grados diferentes. (TNH. 1.1.7.3. SB 18-19).

Así, si eliminamos la longitud de la idea de línea, nos quedamos sin línea, pues no somos capaces de representarnos una línea sin que esta tenga una longitud determinada, pues, la representación de la línea necesita de un determinado *minima sensibilia* para poder darse.

Además, puesto que la única diferencia entre la impresión y la idea es el grado de vivacidad de la una con respecto a la otra, no podemos pensar que se pierda alguna cualidad entre la impresión y la idea, así:

Una idea es una impresión debilitada; y como una impresión fuerte deber tener necesariamente una cantidad y cualidad determinada, lo mismo deberá ocurrir con su copia y representante. (TNH. 1.1.7.5. SB 19).

Por otro lado, todo lo que hay en la naturaleza es particular y como las ideas se derivan de las impresiones y los objetos de las impresiones son siempre particulares, los objetos de las ideas serán de la misma manera particulares. Por ello:

Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es solo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal. (TNH. 1.1.7.6 SB. 19).

Pero, Hume no niega la existencia de los términos generales. Si volvemos al ejemplo del triángulo y hablo del "triángulo" todo el mundo me entiende y sabe que el triángulo puede ser recto o no y que será un triángulo mientras tenga tres lados y los tres formen una figura cerrada. Pero, cuando nos formamos una idea de triángulo lo hacemos de una determinada manera, pues, el triángulo que yo tengo en la mente cuando digo "triángulo" es recto o no, es isósceles o no, es decir, es un triángulo particular. Entonces si todas las ideas son particulares ¿cómo funcionan los universales?

Según esto, si mencionáramos la palabra triángulo y nos formáramos la idea de un determinado triángulo equilátero para corresponder a tal palabra, y afirmáramos después *que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, se levantaría inmediatamente en nosotros las demás ideas individuales de escaleno e isósceles, habíamos pasado por alto al principio, y nos harían ver la falsedad de esa proposición, aunque esta sea verdadera con relación a la idea que antes nos habíamos formado. (TNH. 1.1.7.8. SB. 21).

Imaginemos que tenemos en la mente una idea de triángulo considerado en general sin tener en cuenta ninguna particularidad en lo que se refiere a la relación entre sus lados,

es decir, no lo consideramos ni isósceles, ni escaleno ni equilátero. Siguiendo los preceptos Hume, para poder tener esta idea de triángulo en general, el triángulo que nos representamos ha de tener una determinada forma, por ejemplo, ser isósceles. Pero, aunque la idea que tenemos es la de un triángulo isósceles, a partir de esta idea de triángulo en general también podemos afirmar que los triángulos pueden ser escalenos. Esto es así porque podemos aplicar nuestra idea de triángulo en general a la idea de un triángulo escaleno en virtud del parecido que hay entre ellas, entre el triángulo en general y el triángulo escaleno. De esta manera, las ideas universales tienen un funcionamiento basado en la semejanza entre las ideas. Así, las ideas universales son, por lo tanto, ideas particulares en su formación, pero generales en su aplicación.

Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y de los términos generales; y es de esta forma cómo resolvemos la paradoja anterior *que algunas ideas son particulares en su naturaleza, pero generales en su representación*. Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, aun término que por una conjunción debida a la costumbre guarda relación muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes. (TNH. 1.1.7.10. SB. 22).

Como no podemos pensar nada sin un mínimo de contenido todas las ideas son, de hecho, particulares, aunque tengan una utilización universal. Si aplicamos esta noción al Yo tenemos que para tener una idea del Yo es necesario tener un determinado contenido para esta idea del Yo. No podemos tener una idea abstracta del Yo, de la identidad personal, sin que esta no tenga un contenido mínimo. Por ello, no podemos captar al Yo sin una idea de algo. De la misma manera que no podemos aplicar la abstracción para formarnos la idea de materia tampoco podemos utilizar la abstracción para formarnos la idea de un Yo que sea independiente de cualquier contenido.

### **3.2.2. Principio de separabilidad y distinciones de razón.**

Concebir que las ideas precisan de unos *minima sensibilia* para que estas se puedan dar hace que sea imposible, por ejemplo, tener una idea de un color sin una determinada

extensión, o la idea de una extensión sin que esta tenga un color, así, no podemos pensar un color, el azul, por ejemplo, sin pensarlo con una extensión determinada que sea suficiente para tener una representación mental de ese color.

Sin embargo, podemos hablar por separado de la extensión y del color, de tal manera que puedo decir cosas del color azul sin importar la forma que adopte aquello azul y puedo decir cosas de una determinada forma sin que importe su color. Por ello, puedo hablar de un círculo sin importar el color de tenga el círculo representado en mi imaginación o de las propiedades de un color sin importar la forma que adopte mi idea del color. A esta distinción entre el círculo, su extensión o su color Hume la llama distinciones de razón:

De esta clase es la distinción entre la figura y el cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción se debe al principio arriba explicado: *que todas las ideas diferentes son separables*. De aquí se sigue, en efecto, que si la figura es diferente del cuerpo sus ideas deberían ser entonces separables, y también distinguibles; y que si no es diferente sus ideas no podrán ser ni separables ni distinguibles. ¿Qué puede entenderse, entonces, por distinción de razón, cuando esta no implica ni diferencia ni separación? (TNH 1.1.7.17 SB 24-25).

La dificultad estriba en que la aplicación del principio de separabilidad, de manera estricta, haría que si pudiéramos concebir la forma y el color por separado, tanto la forma como el color deberían ser ideas distintas y en virtud del principio de separabilidad, por lo tanto, podrían existir por separado. Así, se nos plantea el siguiente dilema: o bien podemos permitir que todas las ideas simples sean independientes entre sí, sin que por ello se nos muestre ninguna relación real entre estas ideas simples, o bien tenemos que rechazar la noción de los *minima sensibilia* que Hume atribuye a las percepciones a fin de que estas ideas simples fueran separables.

Para responder a este dilema Hume nos propone un experimento mental consistente en pensar una esfera negra y otra blanca (TNH 1.1.7.18 SB 25). Siguiendo este ejemplo, nos dirá que si, en un primer momento, vemos una esfera blanca y pensamos en ella,

pensamos en la esfera blanca en su totalidad: color y forma. Si más adelante, se nos presenta una esfera negra y se nos pregunta ¿qué es lo que tiene en común la esfera blanca y la esfera negra? Diríamos que aquello que tienen en común es su forma esférica. Pero, ello no significa que podamos pensar la esfera sin dotarla de algún color, sino que simplemente significa que "acompañamos a nuestras ideas de una especie de reflexión de la cual somos en gran medida inconscientes a causa de la costumbre." (TNH 1.1.7.18 SB 25) Es decir, establecemos una relación de semejanza entre la esfera negra y la esfera blanca en cuanto a su forma, lo cual no quiere decir que podamos pensar una esfera sin un color determinado.

Las distinciones de razón, por lo tanto, solo son distinciones en la manera de concebir las ideas en función de lo que se parece la una a la otra. Siguiendo el ejemplo de Hume, cuando percibimos una esfera de mármol blanco por primera vez no distinguimos entre la forma esférica y el color blanco, pero, si después percibimos una esfera de mármol negro, podemos buscar la semejanza entre la primera esfera y la segunda. Esta semejanza es la forma esférica. Si esto continúa por tiempo suficiente la mente se acostumbra a hacer estas distinciones, a las que llamaremos distinciones de razón.

Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una *distinción de razón*; es decir, consideramos que la figura y el color están unidos porque son de hecho la misma cosa, porque son indistinguibles, y sin embargo se perciben bajo aspectos diferentes, de acuerdo con las semejanzas de que son susceptibles. (TNH 1.1.7.18 SB 25).

La clave para entender este punto es la noción de aspecto, según la cual una misma idea puede ser concebida de maneras distintas, prestando más atención a un aspecto o a otro determinado de la idea. De esta manera, yo puedo concebir la esfera fijándome más en el aspecto que le da la forma que en el aspecto que le da el color, lo cual no quiere decir que podamos concebir una esfera sin su color o sin su forma.

Se ha criticado la compatibilidad entre las distinciones de razón y el presupuesto de los *minima sensibilia*. Para N.K. Smith, Hume "evidentemente ahora se permite "bajo un

*nuevo nombre*” lo que había sido negado anteriormente en esta misma sección.” (Smith, 2005, p. 266) Para N.K Smith, en primer lugar, Hume propone que no nos podemos formar una idea sin que esta tenga un *minima sensibilia* para posteriormente afirmar que podemos hablar de las esferas sin tener en cuenta el color de las mismas.

En cambio, D. Garrett no está de acuerdo con esta crítica. Para D. Garrett las distinciones de razón son compatibles con la presuposición de que hay siempre un contenido representativo de la idea. De esta manera, para D. Garrett es asumible que centremos la atención en distintos aspectos de una misma idea, tal y como Hume había sugerido. Así, en la percepción de bola de mármol blanca podemos centrar la atención tanto en el aspecto de la forma de la bola como en el color de la bola.

Como la mente puede fijarse en aspectos diferentes puede también establecer distinciones de razón entre el color de la esfera y su forma, de tal manera, que basándose en esta distinción de razón, puede establecer relaciones entre dos ideas separadas, en este caso, la de esfera blanca y la de esfera negra. Así, la mente establece esta relación cuando se da cuenta de que hay algo en común entre las dos ideas aplicando la ley de semejanza tan presente en la imaginación.

### **3.2.3. Conexión real y principio de separabilidad.**

Llegados a este punto analizaré uno de los conceptos que serán claves en el planteamiento de la identidad personal, me refiero a la "conexión real". Si pudiéramos establecer una conexión real entre las percepciones podríamos tener la identidad personal debidamente fundamentada, pero, suponer que las percepciones tienen una conexión real entre ellas equivale a decir que existe una conexión intrínseca y de necesidad entre las propias percepciones, lo cual parece contravenir el principio de separabilidad, pues, tal y como nos dice Hume en el Apéndice, tal principio impide que la mente pueda encontrar conexiones reales entre las percepciones. (TNH. SB 636. Ap. 21).

A fin de aclarar el significado del término conexión real y su utilización en la filosofía de Hume, es interesante que busquemos sus antecedentes filosóficos y los encontramos pronto en la obra de Descartes. Pero, la utilización cartesiana de este término no es para designar una conexión, sino más bien lo contrario, una distinción real. Esta distinción real es la que Descartes establece entre dos sustancias de tal manera que la una no precisa de la otra para existir. De esta manera, nos dice Descartes en sus *Principios*.

La distinción real se da propiamente entre dos o más sustancias, pudiendo concluir que dos sustancias son realmente distintas la una de la otra, solo a partir de que podemos concebir a cada una de ellas clara y distintamente de la otra. (*Principios de la filosofía*, 1.60).

De esta manera para Descartes, la distinción real se establece entre dos sustancias que no guardan ninguna relación de interdependencia la una con la otra, así, según Descartes hay una distinción real entre las dos sustancias cuando ni la res extensa precisa de la res cogitans ni la res cogitans de la res extensa. Descartes construye su dualismo a través de esta separación Descartes construye su dualismo y será precisamente esta distinción real la que más adelante presentará uno de sus grandes problemas: la intercomunicación entre la res cogitans y la res extensa, entre el alma y el cuerpo.

También en Locke encontramos una utilización parecida del concepto "conexión real" de Hume aunque será bajo el término "conexión necesaria"<sup>32</sup>. Para Locke la formación de ideas simples en ideas más complejas es una cuestión que obedece más a una contingencia que a una necesidad. La formación de la idea manzana a partir de la unión de ideas simples de dulzor, forma, color, es tan solo una cuestión fáctica y no necesaria, de tal manera que en realidad no hay ninguna "conexión visible y necesaria" entre las ideas simples que conforman la idea de manzana, dulzor, forma y color, a fin de que éstas formen una idea compleja de manzana.

La razón estriba en que las ideas simples de las que están formadas nuestras ideas complejas de sustancias son, en su mayoría, de tal naturaleza que no llevan consigo

---

<sup>32</sup> En Hume, el término "conexión necesaria" se reservará para la relación de causalidad, algo que no ocurre en Locke.

ninguna conexión visible y necesaria, ni ninguna incompatibilidad respecto a otra idea simple de la cual quisiéramos conocer su coexistencia con las de la idea compleja que ya tenemos (*Ensayo*. 4. 3. 10).

Más adelante, Locke volverá a utilizar el mismo término cuando dice que "resulta imposible que sepamos cuáles (ideas) tienen entre sí, una unión necesaria o una incompatibilidad" (*Ensayo* 4.3.11). Con la conexión entre las cualidades de los cuerpos y las ideas de la mente ocurre otro tanto, pues no somos capaces de establecer una conexión necesaria entre determinadas cualidades de los cuerpos y determinadas ideas. Por ello, Locke usa el término "conexión necesaria" de manera muy semejante a como usa Hume el término "conexión real" a fin de para denotar una conexión entre dos elementos de tal manera que, si se da uno de ellos de una determinada manera, el otro se ha de dar necesariamente de una determinada manera. Por otro lado, estos dos filósofos también tienen en común la utilización negativa de este término, pues tanto en el uno como en el otro, el término se utiliza precisamente para decir que esta conexión o relación entre distintos elementos no se capta.

Volviendo a Hume, tenemos que entender el término "conexión real" como un término técnico dentro de su filosofía, como la antítesis de la expresión "diferencia real" de Descartes. De esta manera, dos objetos tienen una conexión real cuando la existencia del uno implica la existencia del otro (Garrett, 1997, p. 181. nota 7). Así, la conexión real entre ideas viola según Hume el principio de separabilidad, pues para Hume es claro "*que todas nuestras percepciones son existencias distintas.*" (TNH. AP 21. SB. 636)

Si rastreamos el término "conexión real" en la obra de Hume vemos que este aparece varias veces: el primero cuando habla de la razón en los animales y nos dice que "Las bestias no perciben nunca ciertamente una conexión real entre objetos." (TNH. 1.3.16.8 SB. 178). En la segunda aparición dentro de *Tratado* ya nos habla de un enlace real (real bond) del que dice que:

En otras palabras, si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. (TNH. 1.4.6.15 SB. 259).

A fin de aclarar cuál es el significado y la utilización de este término, tenemos que diferenciar entre la relación de causalidad y esta conexión real que Hume nos propone. Según Hume la relación de causalidad se atribuye a través del hábito o la costumbre, por ello, la relación de causalidad es extrínseca a los objetos unidos mediante ella, mientras que la conexión real es intrínseca a los objetos unidos mediante esta relación. Así, en el caso de que se den dos percepciones, estas tendrían una relación de causalidad si la costumbre ha establecido que una se da a continuación de la otra, mientras que tienen una conexión real si la existencia de la una implica la existencia de la otra. De esta manera, la conexión real va más allá de la mera conexión a través de los principios de la imaginación, pues no es algo que dependa del hábito o la costumbre sino de las percepciones en sí mismas.

Además, en el caso relación real el enlace entre las ideas no es contingente. Así y por ejemplo, la idea de blanco se puede asociar mediante las leyes de la imaginación con la idea de luna o con la de nieve o, incluso, con la idea de negro. Pero, la idea de blanco no implica la existencia de la idea de nieve ni la idea de luna, por ello, no podemos establecer una relación real entre la idea de blanco y la idea de nieve. En el caso de la identidad personal, una conexión real implicaría una conexión ontológica, por ello y como veremos "si la mente percibiera una conexión real entre ellas" (percepciones) (TNH. Ap. 21 SB. 637) el problema de la identidad personal quedaría solucionado. Mientras que, si la mente se compone gracias a las relaciones de causalidad o a las leyes de la imaginación, la conexión que se establecería es atribuida, pues la mente no puede concebir cual es poder o eficiencia con el que los objetos están unidos.

Ahora bien, nada hay más evidente que el hecho de que la mente humana no puede hacerse una ideal tal de dos objetos, tanto en lo que respecta a concebir una conexión cualquiera entre ellos como en comprender distintamente ese poder o eficiencia por el que están unidos. (TNH 1.3.14.15 SB 162).

La conexión real implica una relación intrínseca entre las percepciones. Según L.E. Loeb existe una asimetría entre la causación por un lado y la identidad personal, conexión real, por otro lado (Loeb, 1992, p. 223). Mientras la conexión real es intrínseca, la causalidad es extrínseca tal y como Hume expone en el TNH (1.3.14.13 SB. 161-162). La causalidad es tan solo una tendencia de pasar de una idea a otro fruto del hábito o la costumbre, mientras que la noción de conexión real implica una dependencia intrínseca de las percepciones entre sí.

Esto no quiere decir que la conexión real suponga que las percepciones tengan ganchos al modo de los átomos de Demócrito, sino que existe una dependencia ontológica e intrínseca entre ellas. La opción de la conexión real será en el Apéndice del *Tratado* una de las posibles soluciones al problema de la identidad personal, aunque el principio de separabilidad haga imposible esta solución. Pero como vemos en el Apéndice la opción de la conexión real será una posible solución al problema de la identidad personal (TNH Ap. 21 SB. 636). Pues, y en esto estoy de acuerdo con L.E. Loeb, si la causalidad es una conexión extrínseca, esta será insuficiente para justificar la existencia de la identidad personal que se precisa para que la memoria funcione. Pues, como veremos más adelante, la memoria si funciona correctamente parecer necesitar de esta conexión real entre el recuerdo y aquello que es recordado a fin de ofrecernos recuerdos que sean recuerdos.

Por otro lado, el principio de separabilidad exige que las percepciones sean entidades independientes entre sí y que tengan la categoría propia de sustancias. Así las percepciones son entidades autónomas que no dependen de nada más para existir que ellas mismas. Es decir, que de haber sustancias "algo que puede existir por sí mismo" (TNH 1.4.5.4 SB. 233) las percepciones "Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es una sustancia" (TNH 1.4.5.5 SB 234). Y es debido a esta concepción de las percepciones como sustancias por la que no podemos encontrar una conexión real entre ellas, pues una conexión real entre dos entes implica una relación de necesidad entre ellos de tal manera que si uno de da necesariamente se ha de dar el otro. Con lo que Hume no podrá "explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia." (TNH. Ap. 20 SB 636). Como veremos al final de esta tesis, será precisamente la

incapacidad de buscar o bien un sujeto de inhesión que no tenga la carga sustancial del cartesianismo o bien una conexión real entre las percepciones lo que impide que Hume pueda elaborar una teoría satisfactoria de la identidad personal.



## 4. Lo concebible y lo inconcebible.

En el capítulo anterior, hemos visto como Hume aplica metodológicamente el principio de la copia para aclarar conceptos metafísicos<sup>33</sup>, por ello, este principio es para él una herramienta fundamental a fin de establecer cuál es el origen de las ideas y asentar su validez dentro de su sistema metafísico.

Mas, cuando nos enfrentamos al problema de la identidad personal tenemos que hacernos una pregunta fundamental. ¿Podemos pensar la identidad personal? Si aplicáramos el principio de la copia desde un punto de vista estricto, la respuesta sería clara: no podemos ya que, en el caso de ser estrictos, no encontramos ninguna impresión de la cual poder derivar este Yo. Entonces, quizás tendríamos que hacer como dice Wittgenstein y hacer caso a su máxima según la cual "De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca." (*Tractatus*, 7) Pero, existe la posibilidad de matizar el principio de la copia y encontrar una manera de aplicarlo en un sentido no tan estricto y que nos permita hablar de la identidad personal.

Como nos hemos de preguntar sobre lo que podemos hablar antes de hablar de algo y como hablamos de ideas, es interesante hacer una pequeña clasificación de las ideas de acuerdo con su posibilidad de concepción. Para después pasar a reexaminar el principio de la copia y ver cómo es mucho más razonable pensar en la posibilidad de una aplicación no estricta de este principio que nos abre las puertas a hablar del Yo y de la identidad personal.

### 4.1. Las ideas según su concepción.

“Percepción” como término técnico es introducido por Hume a fin de evitar la ambigüedad de significados filosóficos que había llegado a tener el término “idea”. De esta manera, Hume es consciente de que el término “percepción” se introduce con un

---

<sup>33</sup> Sección 3.1 de esta tesis.

significado nuevo (TNH 1.1.1.1 nota SB. 2 nota<sup>34</sup>), para devolver al término “idea” a un significado originario, así, Hume propone el concepto “percepción” para referirse a todo aquello que es sentido o pensado, mientras que reserva los términos más específicos de “idea” para lo pensado y de “impresión”<sup>35</sup> para lo sentido.

#### **4.1.1. Lo que puede ser pensado.**

Comenzamos nuestra clasificación con las ideas de la experiencia, estas ideas de adecuan de manera clara el principio de la copia de tal manera que se puede rastrear sin problema la impresión de la cual proceden por lo que su validez epistemológica está garantizada.

Aplicando, en este sentido, el principio de la copia, todas estas ideas se pueden derivar de la experiencia ya sea directa o indirectamente. Son ejemplos de estas ideas las que tengo de la puerta de la habitación, la idea del teclado o la del ordenador. Estas ideas son inmediatas y surgen sin tener mucha o ninguna elaboración ni por parte de la imaginación ni por parte de la fantasía. No nos presentan ningún problema, pues todas ellas cumplen el requisito del principio de la copia.

#### **4.1.2. Lo que puede ser construido.**

Las *ideas de la fantasía* son aquellas que tenemos cuando pensamos en una entidad a la que no le atribuimos existencia real. Ejemplos de estas ideas serían la idea de un dragón, de un unicornio o el ejemplo sugerido por el propio Hume de una “montaña de oro” (ICH 2.5 SB 18). Según Hume, lo más interesante de estas ideas es que para que la fantasía las pueda formar es necesario el principio de separabilidad a fin de posibilitar la separación de las ideas originales en sus partes más simples. Así, mediante el principio de separabilidad podemos aislar la idea de oro y la de montaña de ideas derivadas de la experiencia: la idea derivada de la impresión de una montaña y la idea derivada de la

---

<sup>34</sup> Ver en Locke (Ensayo 2.1.15, 2.9.2-4)..

<sup>35</sup> Para una discusión entre la diferencia entre impresiones e ideas ver la sección 2 de esta tesis.

impresión de una pieza de oro, para luego volverlas a unir formando una nueva idea compleja. De esta manera, el principio de separabilidad y las leyes de asociación serían como los principios de los alquimistas, que transforman un tipo de materia en otro mediante la separación y unión de sus partes más simples. Esto hace que la mente pueda tener esta capacidad creadora y que:

Puedo imaginarme una ciudad tal como Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. (TNH 1.1.1.4 SB 3).

A veces, puede ocurrir que las ideas de la fantasía no sean reconocibles, en estos casos, Hume aplica el principio de la copia para depurarlas, pues su característica principal es no tener ninguna impresión que directamente les corresponda.

Pero, las ideas de la fantasía no son las únicas que puede formar la mente. Existen otras ideas que pueden respetar una aplicación estricta del principio de la copia pero que también son construidas, en este caso, mediante la imaginación. Ocurre esto, por ejemplo, con la idea de París.

Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales? (TNH. 1.1.1.4 SB 3).

La idea de París no viene directamente de la experiencia, ya que no puedo haber tenido experiencia de la ciudad de París en su totalidad. Por ello, es una idea construida, pero una idea construida que, a diferencia de la idea de Nueva Jerusalén, puede ser corroborada mediante el principio de la copia. Por lo tanto, la idea de París no es una idea de la fantasía aunque tiene el mismo origen que la idea de Nueva Jerusalén. No es, por ello, tanto el origen de la idea como su posibilidad de corroboración mediante el principio de la copia lo que distingue a una idea de la fantasía de una idea que no lo es.

Puedo formarme una idea de montaña de oro uniendo la idea de oro y la de montaña. Sabemos que estas ideas complejas no se corresponden a nada real ya que no hemos

encontrado una impresión que las corrobore. Pero, que no encontremos una impresión que corrobore una idea de la fantasía es tan solo una cuestión de hecho, pues, es lógicamente posible que exista una montaña de oro o que exista Nueva Jerusalén<sup>36</sup>. De hecho:

Podemos fórmanos la idea de una montaña de oro y concluir que tal montaña puede existir realmente. (TNH 1.2.2.8 SB 32).

La idea de “sirena” resulta de la composición de un torso de mujer y la cola de un pez y es lógicamente posible que una sirena exista<sup>37</sup> por lo que la única garantía de su inexistencia es que de hecho no hemos contemplado nunca una criatura así. La creación de una idea de la fantasía no implica que dicha idea no pueda ser corroborada por una impresión.

La historia está llena de supuestas ideas de la fantasía que lo han dejado de ser en el momento en el que hemos descubierto impresiones que las corroboraban, ya sea porque se ha encontrado la impresión correspondiente, como ocurre en el caso del planeta Neptuno<sup>38</sup>, o ya sea porque hemos creado el objeto que describía la idea de la fantasía como ocurre en el caso de un submarino o de un avión.

#### **4.1.3. Lo que no puede ser ni pensado ni corroborado. Ideas imposibles.**

Hemos visto como en las ideas de la fantasía no hay ninguna imposibilidad lógica, pero esto no ocurre siempre con todas las ideas. Podemos pensar en un tipo de ideas en las que sí que hay una imposibilidad lógica, a estas ideas las llamaremos *ideas imposibles*.

---

<sup>36</sup> Nueva Jerusalén, Apocalipsis, 21. quizás sea un ejemplo aún más increíble que una montaña de oro. Pero estrictamente hablando no hay nada contradictorio en que exista una ciudad con calles de oro y puertas de piedras preciosas, ni siquiera en que la gloria de Dios la ilumine.

<sup>37</sup> Salvando las contradicciones propiamente biológicas de este ser.

<sup>38</sup> Como es sabido se encontraron alteraciones en la órbita de Neptuno que hacía sospechar que tenía que haber un planeta en un determinado lugar. Aunque el planeta fue observado por Galileo este lo confundió con una estrella cercana a Júpiter. Más adelante los cálculos mostraron el lugar donde debía estar el planeta y solo hizo falta mirar para ver que estaba allí.

Son ideas en las cuales encontramos contenidos que son incompatibles entre sí. Por ejemplo, podemos hablar de un “triángulo cuadrado” lo cual es lógicamente imposible porque implica una contradicción en sí mismo. En el caso de este tipo de ideas, el hecho de no se pueda tener una impresión que la corrobore no es solo una cuestión de facto sino que también es una imposibilidad lógica. Hume nos propone como ejemplo de este tipo de ideas una “montaña sin valle”, pues como dice:

No podemos formarnos en cambio la idea de una montaña sin valle, por lo que consideramos que esto es algo imposible. (TNH 1.2.2.8 SB 32).

En este caso y a diferencia de las ideas de la fantasía, la propia idea es imposible ya que no se puede dar una montaña sin que exista un valle. Siguiendo el primer ejemplo, podemos usar palabras como “triángulo” y “cuadrado” para formar un “triángulo cuadrado” pero, tal “palabra” no solo no tiene impresión sino tampoco idea. Es más, teniendo en cuenta que las ideas necesitan de un *minima sensibilia* para poderse dar, las ideas imposibles son imposibles y no se pueden dar en la mente porque no podemos tener los contenidos mínimos para su representación ya que, por mucho que nos esforcemos, no podemos percibir una montaña sin valle o un triángulo cuadrado. Por ello, más que ideas en un sentido fenoménico podríamos hablar de pseudoideas, o de ideas que no son ideas. Pero, si no se pueden este tipo de pseudoideas ¿cómo es posible que utilicemos palabras para designarlas y hablar de ellas?

Lo que hacemos cuando usamos una idea imposible como “triángulo cuadrado” es simplemente crear una expresión compleja que no tiene ningún significado. Para Hume las palabras adquieren significado asociándoles una idea. Pero, puede ocurrir que una palabra no tenga significado y que simplemente no haya ninguna idea que se asocie a ella, aunque creamos erróneamente que sí la tiene.

usamos palabras en vez de ideas porque ambas se encuentran por lo común tan estrechamente ligadas que la mente las confunde fácilmente. (TNH 1.2.5.21 SB 62).

En realidad no podemos pensar en lo descrito mediante los términos “montaña sin valle” o “triángulo cuadrado”, sino que únicamente usamos esos términos como sonidos a los cuales no se les puede asociar ninguna idea. En este sentido, usamos las palabras sin que en un sentido estricto tengan una idea asociada como marcas de nada. Por ello, las ideas imposibles o lo que hemos llamado pseudoideas no son más que palabras compuestas que no reflejan ninguna realidad. Palabras huecas y vacías.

## **4.2. Concebibilidad y palabras.**

Una vez tenemos la clasificación de las ideas según validez epistemológica nos tenemos que enfrentar la pregunta sobre lo que puede ser pensado. Si consideramos la filosofía de Hume desde un empirismo radical, tan solo las ideas que se derivan de las impresiones podrían ser pensadas. Esto deja fuera de lugar a todas aquellas ideas que desde un punto de vista estrictamente empirista son de difícil justificación epistemológica. Pero, el caso es que dentro de estas ideas encontramos elementos tan importantes en la filosofía de Hume como un supuesto mundo exterior o la identidad personal. Es más, si aplicamos el principio de la copia de manera estricta no solo tendríamos que negar estas ideas sino que tampoco podríamos ni nombrarlas. Pero, existe una manera de utilizar el principio de la copia, no como depurador de las ideas, sino como herramienta epistemológica que nos permite averiguar cuál es el origen de las ideas y por lo tanto su validez.

### **4.2.1. Lo que puede ser pensado pero es de difícil justificación epistemológica.**

Según Hume, en ocasiones pensamos que tenemos una idea de alguna cosa y que tal idea procede de unas determinadas impresiones cuando en realidad procede de otras como ocurre, por ejemplo, con la idea de causalidad. Así, cuando Hume examina de dónde procede la idea de conexión necesaria descubre que no puede proceder de las impresiones de los objetos relacionados mediante esta conexión. Siguiendo el socorrido ejemplo de las bolas de billar, al examinar el caso de un choque entre dos de ellas no hay nada ni en las bolas ni en su movimiento ni en la mesa nada que nos pueda dar la idea de causalidad o de conexión necesaria (TNH 1.3.14.18 SB 164). Por ello y para Hume, la idea de conexión necesaria surge de la determinación del pensamiento de pasar de una percepción a otra.

O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión. (TNH 1.3.14.22 SB 166).

Como vemos visto, siguiendo el ejemplo de la causalidad, mediante la aplicación del principio de la copia, Hume clarifica la procedencia epistemológica de una determinada idea. Pero, para aplicar el principio antes tenemos que tener la idea de conexión necesaria. Por ello, debemos suponer que tal idea se da antes de la aplicación del principio de la copia y es mediante este principio que se busca su origen y se reduce la causalidad a un hábito o costumbre. De esta manera, el principio de la copia tiene aquí una aplicación clara como principio metodológico tal y como lo he interpretado anteriormente<sup>39</sup>.

Pero, hay unas determinadas ideas a las que les resulta muy difícil dar una explicación epistemológica en función del principio de la copia. Tales ideas no se componen meramente por adición de ideas más simples, como ocurre en el caso de *la fantasía*, ni son lógicamente imposibles, aunque tampoco pueden proceder de la experiencia. Son ejemplos de estas ideas: el mundo como entidad independiente de nosotros, una relación de causalidad real e independiente del hábito y la idea de un Yo unitario. Teniendo esto en cuenta, podríamos pensar que una gran parte de la filosofía de Hume consiste precisamente en buscar la fundamentación epistemológica a estas ideas de tal manera que les aplica una reducción epistemológica, pero, no necesariamente una reducción ontológica.

Entendemos que hay una reducción epistemológica cuando algo puede ser explicado en función de otra cosa. Así, A y B son reductibles epistemológicamente cuando la explicación de A sirve para la explicación de B o viceversa. Por ejemplo, decir que el agua está fría y que el agua está a 0 grados Celsius es lo mismo. En cambio, por reducción ontológica entendemos que una cosa es exactamente la misma cosa que otra. Así, si A y B son reductibles ontológicamente es que son la misma cosa, como ocurre con el mimbre trenzado y un cesto, o las moléculas de H<sub>2</sub>O y el agua.

---

<sup>39</sup> Ver la sección 3.2 de esta tesis.

Lo verdaderamente interesante de este asunto es que una reducción ontológica no tiene por qué implicar una reducción epistemológica. Podemos pensar que dos cosas son la misma y podemos construir dos discursos epistemológicos diferentes. Por ejemplo, podemos decir que el agua y un conjunto de moléculas de H<sub>2</sub>O son lo mismo, pero nadie diría que las moléculas de H<sub>2</sub>O mojan. Podemos, por ello, tener dos discursos diferentes sobre un mismo objeto y estos sean irreductibles el uno al otro. De esta misma manera, el hecho de que se explique la idea de causalidad mediante la actividad de la imaginación no quiere decir que la actividad de la imaginación sea ontológicamente idéntica a la relación de causalidad.

Así pues, el hecho de que no podamos demostrar algo mediante alguna reducción epistemológica no implica que este algo no exista<sup>40</sup>. Por ejemplo, el hecho de que no podamos demostrar que el mundo exterior independiente de nuestros sentidos exista, no quiere decir que este no exista.

#### **4.2.2. Tener o no tener significado. Palabras, palabras, palabras...**

Uno de los principales objetivos de la filosofía de Hume es la eliminación de las "supersticiones" que pueblan la República de las Letras<sup>41</sup>. Este espíritu ilustrado es el que le lleva a eliminar todas aquellas proposiciones filosóficas que considera poco fundamentadas. Siguiendo este espíritu, en su ya conocido final de la *Investigación sobre el conocimiento humano* condena a la hoguera a gran parte de las proposiciones filosóficas anteriores.

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica, escolástica, por ejemplo, preguntémosnos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No, ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca*

---

<sup>40</sup> Volveré sobre este punto en el apartado 4.2.5 de esta tesis.

<sup>41</sup> Para un estudio de la República de las Letras y en general de la formación de Hume como habitante de esta República y sus andanzas por los salones del París, es interesante (Christensen, 1987).

*de cuestiones de hecho o de existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión. (ICH 12. 34. SB. 165)

Si tuviéramos que seguir estrictamente lo que Hume nos dice en este texto, las llamas arderían con sus propias páginas, pues, muchos de sus escritos no hablan de cuestiones de hecho ni de la existencia de algo, sino de cuestiones que hacemos bien en llamar metafísicas. Pues, la obra de Hume constituye un discurso acerca de la naturaleza del conocimiento, del hombre, del mundo e incluso de Dios, y eso es metafísica.

Para hablar de la posibilidad de la metafísica en la filosofía Hume, tenemos que volver al principio de la copia a fin de examinar su condición y establecer hasta qué punto es o no un criterio de significado. En este sentido, lo primero que tenemos que hacer es formular la pregunta sobre el significado de la siguiente manera: “¿cómo es posible que podamos hablar de cosas de las cuales no tenemos impresiones, ni directa ni indirectamente?”

Como hemos visto, en la sección anterior, el hecho de que no podamos concebir algo ni tener la idea de algo, no implica que ese algo no exista. Así, hablamos de Dios, de la existencia de un mundo independiente de las ideas, de la posibilidad de un Yo unitario, etc. palabras a las que difícilmente les podemos asignar ideas procedentes de las impresiones, ¿es, por ello, imposible hablar de ellas? Si la respuesta fuera afirmativa tendríamos que dar por acabada aquí la tesis pues no podríamos hablar del Yo más que con palabras huecas. Ocurre que muchas veces utilizamos palabras huecas, según Hume tanto en la filosofía como en el lenguaje ordinario usamos términos que no significan nada.

a los hombres les es habitual usar en sus razonamientos palabras en vez de ideas, y hablar en lugar de pensar. Usamos palabras en vez de ideas porque ambas se encuentran por lo común tan estrechamente ligadas que la mente las confunde fácilmente. (TNH 1.2.5.21 SB 62).

Para Hume, en la filosofía y en la vida cotidiana utilizamos palabras o términos para los cuales o bien no tenemos ninguna idea o bien les atribuimos ideas que en realidad no les

corresponden. De hecho, podríamos decir que gran parte de la filosofía de Hume va encaminada a solucionar estos problemas de falsedad o confusión en la significación de los términos filosóficos, es decir, a descubrir cuando hablamos sin pensar y cuando hablamos con ideas. Uno de los ejemplos más claros lo constituye la idea causalidad entendida como un principio operante y último, esta es una idea que no podemos tener, pues, no encontramos ninguna impresión de ella. De esta manera, y a la luz de haber descubierto que la conexión necesaria yace en nosotros mismos:

Un descubrimiento tal (que la conexión necesaria yace en nosotros mismos) nos quita no solamente toda esperanza de obtener alguna vez satisfacción en este punto, sino que se opone incluso a nuestros mismos deseos: parece, en efecto, que al decir que deseamos conocer el principio operante y último, entendido como algo que reside en el objeto externo, o nos contradecemos a nosotros mismos o hablamos sin sentido<sup>42</sup>. (TNH 1.4.7.5 SB 267).

El descubrimiento del referente real de los términos hace que nos demos cuenta del sinsentido que hay muchas veces en su utilización. Por ejemplo, si usamos el término "causa", pensando que se refiere a una conexión necesaria e independiente de nosotros, estamos usándolo sin sentido pues lo hacemos referir a algo de lo que en realidad no tenemos idea. Esto no quiere decir que no exista una conexión necesaria e independiente de nosotros, sino que el origen de la idea a la que nos referimos con el término causa no es esa.

Aunque posiblemente no podamos encontrar una teoría del significado en Hume, sí que tenemos una teoría con respecto a lo que es hablar con sentido. El principio de la copia, por ello, no es un principio del significado al uso del S. XX. Es algo más laxo, un principio que nos dice cuando hablamos con sentido y cuando usamos palabras huecas. Es, por ello, un principio depurador de los sofismas de la filosofía.

Los términos Dios o causa real externa no parecen que puedan satisfacer el principio de la copia pues, ni tenemos una experiencia de Dios ni la tenemos de una causa externa e

---

<sup>42</sup> El final de la cita en el original inglés es " we either contradict ourselves, or talk without meaning." (TNH. 1.4.7.5 SB 267).

independiente de nosotros. Pero ¿ello implica que ni Dios ni la causa real existan? Evidentemente que no, pues, el hecho de que no tengamos una experiencia de algo no implica su inexistencia. Así, el no tener experiencia de Dios no implica que este no exista y el no tener experiencia de una conexión necesaria independiente de nuestros sentidos tampoco implica que esta no exista<sup>43</sup>.

### **4.2.3. Sentido fuerte y débil de sin significado.**

Es lícito preguntarse si podemos hablar de algo de lo que no tenemos idea, de manera incorrecta hemos visto que sí, ahora bien ¿lo podemos hacer de manera correcta? Para dar un poco de luz sobre esta cuestión es interesante que nos hagamos eco de la distinción que establece P.J. Kail (Kail, 2007, p. 32) referente al principio de la copia. Partiendo de la concepción de este principio como una generalización empírica hecha a posteriori, con lo que estaría de acuerdo con los otros estudiosos que hemos visto<sup>44</sup> P.J.E Kail nos explica que el principio de la copia nos dice que si tenemos una idea tenemos que haber tenido las impresiones de las que esta se deriva. Así, un término sin significado será el que no cumple este principio de la copia, es decir, un término del que no podemos encontrar las impresiones de las cuales se ha derivado, como ocurre, por ejemplo, con el término "sustancia".

Ahora bien, según P.J.E Kail, tenemos que entender que el término “sin significado” (Kail, 2007, pp. 34-35) (*meaninglessness*) en dos sentidos: el uno fuerte y el otro débil. De acuerdo con esta distinción, la interpretación tradicional del principio de la copia se ha hecho desde un punto de vista fuerte y un término que no satisface el principio de la copia es un término al que no podemos asociar ninguna idea. Así, este término sin idea sería vacío y sin significado. Pero, esta interpretación del principio de la copia en un sentido fuerte para P.J.E Kail es demasiado estricta, pues, según él una interpretación tan estricta de este principio no es compatible con el gran número de páginas que Hume dedica a estudiar supuestas ideas de las que no tenemos impresiones.

---

<sup>43</sup> Para una exposición de una interpretación realista de la obra de Hume: (Strawson 1989)

<sup>44</sup> Sobre todo, en la sección 3.1.2 de esta tesis.

Por otro lado, estoy de acuerdo con la posición de J. Noxon (Noxon, 1987, p. 145), quien no comparte una interpretación del principio de la copia de carácter eliminacionista, pues para J. Noxon el principio de la copia tiene un carácter sobre todo clarificador. Así, la función depurativa del principio de la copia no pasa por eliminar todos los conceptos que analiza, sino por saber cuál es la procedencia epistemológica de los mismos.

Para saber a qué se refiere P.J.E Kail con una interpretación débil o poco estricta del principio de la copia, tenemos que entender antes como entiende este principio. Siguiendo los pasos del análisis de D. Garrett, P.J.E Kail entiende que el principio de la copia es una generalización de hechos empíricos sin una validez a-priori<sup>45</sup>. De acuerdo con esta generalización las ideas tienen que remitir a objetos de conocimiento directo (acquaintance) de tal manera que estos objetos de conocimiento directo (impresiones) no admiten ulterior análisis, es decir, son simplemente lo dado.

Una interpretación en un sentido débil del principio de la copia equivaldría a decir que el objeto de la idea no es objeto de posible conocimiento directo, es decir, de impresión, pero que podemos formarnos una idea del objeto lo suficientemente rica como para asegurarnos que eso pensado no puede ser objeto de conocimiento directo, impresión. Lo cual implica que al menos tenemos una idea de lo que hablamos aunque sea para decir que no tiene sentido aquello de lo que hablamos.

Imaginemos que quiero saber si la idea del Yo respeta el principio de la copia. Para ello, tengo que tener alguna noción del Yo que pueda comparar con las impresiones que tengo a fin de ver si esta idea se adecúa o no a impresiones precedentes. Si interpretamos el principio de la copia en un sentido estricto, la idea del Yo sería un conjunto vacío, pues no encontraríamos unas impresiones que satisfagan esta idea. Lo mismo ocurriría con nuestra idea de un mundo exterior independiente de nosotros o con la idea de conexión necesaria. Pero eso no ocurre de esta manera, pues, entendemos que

---

<sup>45</sup> Ver esta misma tesis, apartado 3.1.2.

el Yo y el mundo exterior son dos cosas distintas y no lo serían si ambas fueran un conjunto vacío.

La interpretación del principio de la copia en un sentido débil es tan solo una interpretación de lo que Hume quería decir, no encontramos ningún texto que de forma explícita la corrobore. Pero, esta forma de entender en un sentido débil el principio de la copia nos encaja con el hecho de que Hume dedicara páginas y páginas al debate de supuestas ideas de las cuales difícilmente podamos encontrar una impresión, como ocurre en el caso de la idea de identidad personal. Por otro lado, si Hume utilizara el principio de la copia en un sentido semántico fuerte, lo único que podría hacer con muchas de las cosas de las que habla es, simplemente, callar.

Difícilmente podríamos decir que Hume fuera amigo de una aplicación estricta de los principios epistemológicos en todos los ámbitos. Pues, una aplicación estricta de estos principios le habría llevado al solipsismo, al escepticismo y a la melancolía. Cuando el entendimiento actúa por sí solo de manera independiente y sin tener en cuenta ninguna otra facultad del hombre, las conclusiones a las que llega llevan al hombre a la autodestrucción.

Por otra parte, y a la vista de estos ejemplos, tomamos la resolución de rechazar todas las triviales sugerencias de la fantasía, y nos adherimos al entendimiento – esto es, a las propiedades más generales y establecidas de la imaginación-, será esta misma resolución quien, si se lleva a efecto con firmeza, resulte peligrosa y vea acompañada por las más funestas consecuencias. Ya he señalado (Sec. 1), en efecto, que cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria. (TNH 1.4.7.7 SB 267)

Si no admitimos una formulación de la copia en un sentido débil, no podemos admitir muchas de las creencias que son necesarias para la supervivencia del hombre, como por ejemplo que existe un mundo independiente de nosotros. Pues, para poder suponer las

que luego se llamaran creencias naturales<sup>46</sup> se puedan dar es necesario que sea posible una utilización débil del principio, según el cual tenemos una noción de la cuestión aunque sea para decir que no podemos tener una impresión de la misma.

#### **4.2.4. Tener idea y concebir. La distinción de Berkeley.**

En el ámbito epistemológico, establecer una diferencia entre un sentido fuerte y un sentido débil del principio de la copia nos podría solucionar el problema de lo que puede ser pensado o concebido. En Berkeley se establece una distinción entre aquello que puede ser concebido y aquello de lo que tenemos una idea. De esta manera, Berkeley salva los contenidos filosóficos más problemáticos de la quema empirista. Así, Dios y el Yo serían para Berkeley dos elementos de los que no podemos tener idea pero que podemos concebir, por lo tanto, dos elementos de los que podemos hablar desde un punto de vista filosófico, aunque no tengamos ninguna experiencia directa de ellos.

La clave para entender la manera como Berkeley puede salvar los contenidos no empíricos de la filosofía está en entender cuál es la diferencia que se establece entre tener una idea y tener una concepción de algo. Así, mientras que para tener una idea de algo se necesita tener una imagen mental de ese algo, para tener una concepción no se necesita más que una comprensión del concepto del que se está hablando. Esto ocurre precisamente con la noción de espíritu o de agente del que no podemos tener idea pero del que sí que podemos tener una noción.

Pero, por lo que yo alcanzo a ver, las palabras *voluntad*, *alma*, *espíritu* no significan ideas diferentes. En verdad, no significan idea alguna en absoluto, sino algo que es muy diferente de las ideas y que, al tratarse de un agente, no puede asemejarse ni ser representado por ninguna idea. [A pesar de ello, debe reconocerse al mismo tiempo que tenemos alguna noción de alma, espíritu, y de operaciones mentales como desear,

---

<sup>46</sup> La denominación de creencias naturales no es originaria de Hume. Será N.K. Smith el que luego introducirá este término dentro de las interpretaciones de la filosofía de Hume. Ver la sección 9.3 de esta tesis.

amar, odiar, en la medida en que somos capaces de conocer o entender el significado de esas palabras].” (*Principios*. Punto 27).

Así, según Berkeley, la mente al ser una entidad activa cuya esencia es la de percibir no puede ser percibida, ya que la percepción es una entidad pasiva cuya esencia es la de ser percibida. Pero, esto no quiere decir que no podamos tener noción de aquello que percibe sino tan solo que no podemos tener idea de ello, pues, podemos tener noción del agente que percibe mediante el reflejo de su acción. Así, aunque no podemos concebir una idea sin que esta sea percepción sí que podemos tener una noción de algo que no sea una percepción.

Estas dos especies son los *espíritus* y las *ideas*. Los primeros son *sustancias activas, indivisibles*; las segundas son *seres inertes, transitorios, dependientes*, que no tienen subsistencia por sí mismos, sino que son soportados por las mentes o sustancias espirituales, y existen en ellas. [Nosotros comprendemos nuestra existencia mediante un sentimiento o reflexión interior; y la de los otros espíritus, mediante la razón. Podría decirse que tenemos algún conocimiento o noción de nuestras propias mentes, de los espíritus o seres activos, aunque, en un sentido estricto, no tenemos ideas de ellos. De igual manera, conocemos y tenemos una noción de relaciones entre cosas o ideas, las cuales relaciones son distintas de las ideas o cosas relacionadas, en cuanto que las segundas pueden ser percibidas por nosotros sin que tengamos percepción de las primeras. A mí me parece que las ideas, los espíritus y las relaciones, son todos ellos, cada cual en su categoría, el objeto del conocimiento humano y la materia de discurso; y que el término idea sería impropriadamente ampliado si quisiéramos significar con él todo lo que conocemos o de lo que tenemos noción.] (*Principios*, Punto 89).

A diferencia de lo que será después la posición de Hume<sup>47</sup>, para Berkeley las percepciones no son sustancias, por lo que para Berkeley las percepciones necesitan de otra cosa para poder subsistir. Así, según Berkeley, las percepciones precisan de un agente para poder ser percibidas, con lo que el agente de las percepciones es una

---

<sup>47</sup> Para quien las percepciones no pueden ser la acción de un sujeto pensante (TNH. 1.4.26. SB. 245). Ver la sección 8 de esta tesis.

condición necesaria para que las percepciones se den. Como este agente no es una percepción ni lo puede ser, tan solo podemos tener una noción de él y no una idea.

Para Berkeley, la mente es una entidad activa que percibe las percepciones. Así, la mente es una sustancia espiritual, mientras que las percepciones no lo son. Por ello, tenemos, por un lado, a la mente que es la que percibe y, por otro lado, a las percepciones que son percibidas. La pregunta es, entonces, saber cómo es posible tener un conocimiento de lo que no es una percepción y la respuesta que Berkeley nos da es la siguiente:

En un amplio sentido, ciertamente, puede decirse que tenemos una idea, o mejor, una noción de *espíritu*, esto es, que entendemos el significado de la palabra. De no ser así, no podríamos afirmar ni negar nada acerca de ella. Y es más: del mismo modo que concebimos ideas que están en las mentes de otros espíritus sirviéndonos de las nuestras y suponiendo que son semejantes a ellas, así también conocemos otros espíritus a través de nuestra propia alma, que en este sentido es la imagen o idea de ellos, al estar en relación con otros espíritus en la misma medida en que lo azul o lo caliente por mí percibidos están relacionados con esas mismas ideas percibidas por otro. (*Principios*. Punto 140).

La distinción entre noción e idea es importante para Berkeley y lo es más cuanto más avanza su obra. En la primera edición de los *Principios* la distinción se expone, tal y como lo hemos explicado, en el punto 140, pero en la segunda edición de los *Principios* se aumenta la explicación de dicha distinción, introduciendo párrafos en los puntos: 27, 89 y 142. En concreto, en este último punto se nos llega a decir con respecto a la naturaleza del alma que:

[En rigor, no puede decirse, según pienso, que tenemos una idea de un ser activo o de una acción, aunque sí podría decirse que tenemos una noción de ellos. Yo tengo alguna noción o conocimiento de mi mente y de sus actos con respecto a las ideas, en cuanto que sé o comprendo lo que quiere decirse por esas palabras. de eso que conozco, yo tengo alguna noción.] (*Principios*, Punto 142).

Aunque la distinción entre tener una noción de algo y tener una idea de algo es muy clara en Berkeley y podemos observar que el propio Hume llega a hablar de cosas de las cuales no podemos tener una idea, Hume no recoge esta distinción entre tener una idea y concebir. Nos podemos preguntar porque esta distinción no aparece en la obra de Hume. Para contestar a esta pregunta, primero tenemos que analizar someramente la influencia de la obra de Berkeley en Hume, para ello, tenemos que tener en cuenta dos factores: primero, que solo hay tres apariciones de Berkeley en la obra de Hume y, segundo, que podemos constatar un conocimiento muy superficial de Berkeley por parte de Hume. Todo esto hizo pensar que posiblemente Hume no tuviera conocimiento directo de las obras de Berkeley. Así, R. H. Popkin en un controvertido artículo publicado en 1959 (Popkin, 1959, p. 535) sostenía que muy probablemente Hume no hubiera leído a Berkeley. R. H. Popkin decía que la vinculación entre Hume y Berkeley es posterior y que de hecho se efectúa en una reseña alemana del *Tratado* en *Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen* en 1740 (Popkin, 1959, p. nota 18). Este punto de vista fue seguido por el propio A. Flew en un artículo (Flew, 1961) quien sostuvo que si Hume hubiera leído con mayor atención a Berkeley hubiera elaborado una teoría del significado mucho más precisa que la que había hecho. Puede que A. Flew tenga razón, porque una distinción entre tener una idea y tener una concepción nos hubiera facilitado mucho las cosas a la hora de establecer cómo es posible hablar del Yo. Así, con respecto a la identidad personal podríamos decir simplemente que aunque no tengamos una idea de un Yo unitario podríamos tener una noción del mismo.

Las propuestas de R. H. Popkin y de A. Flew fueron contestadas por P.P. Wiener (Wiener, 1959), en el mismo volumen en el que se publicó el artículo de R.H. Popkin, y por E. C. Mossner (Mossner, 1959) quien hace referencia a la galante batalla entre la posición a favor y en contra de la lectura de Berkeley por parte de Hume. Ninguno de los dos bandos tenía una prueba realmente sólida para verificar ninguna de sus tesis hasta que una carta fue descubierta y anunciada por el mismo R.H. Popkin (Popkin, 1964). Se trata de una carta escrita por Hume el 31 de agosto de 1737 a su amigo Ramsey, en ella Hume cita a las *Meditaciones metafísicas*, junto a la *Búsqueda de la verdad de Malebranche*, los *Principios del conocimiento humano* de Berkeley y algunos artículos del *Diccionario* de Bayle, como unas obras básicas en metafísica. A partir de esta carta el tema queda zanjado y suponemos que Hume leyó a Berkeley con

mayor o menor atención, algo que también afirma R.H. Popkin en su último artículo citado.

Pero, tenemos que tener en cuenta que hay dos ediciones de los *Principios* de Berkeley. En la primera edición la distinción entre noción e idea se introduce en el párrafo 140 de dicha obra, dónde se dice que para comprender el significado de una palabra hemos de tener alguna noción de ella y no necesariamente una idea. Pero, es en la segunda edición, cuando se introducen los párrafos que amplían la diferencia entre noción e idea y ahondan en el tema, a raíz precisamente de la noción de mente. No sabemos qué edición fue la que Hume leyó, si la primera o la segunda, aunque, es posible que fuera la primera y que Hume no leyera los párrafos añadidos en la segunda edición con lo que no tuvo el suficiente conocimiento de esta distinción propuesta por Berkeley. Por otro lado, en la carta que hemos mencionado, Hume no cita los *Diálogos* de Berkeley, por lo que es posible que no los leyera en dicha fecha. Por ello, podemos deducir que aunque supongamos que Hume leyó los *Principios* de Berkeley, no por ello, tenemos que suponer que conociera todo el desarrollo de la diferencia entre tener una idea y tener una noción, de tal y como Berkeley la propone.

Aún nos podemos preguntar porque Hume no aceptaría la diferencia entre la noción y la idea de Berkeley. Aunque de hecho, podemos suponer que la acepta de manera implícita si aceptamos que existe una utilización del principio de la copia de manera no estricta y que esta utilización permite el que podamos tener "idea" de cosas de las cuales no podemos tener una impresión.

#### **4.2.4. La existencia de lo pensado y la evidencia.**

Hemos visto cómo podemos aceptar una aplicación del principio de la copia en un sentido débil y como ese sentido nos muestra la posibilidad de la existencia de ideas que refieren a cosas imposibles de corroborar desde un punto de vista estrictamente epistemológico.

Una de las características fundamentales de las percepciones es que éstas son evidentes en el momento en el que se producen. Lo cual simplemente quiere decir que si, por ejemplo, vemos una manzana no podemos dudar de que estamos viendo una manzana. Pero, ahora llega el momento de preguntarnos qué posibilidad de existencia tiene aquello que puede no puede ser pensado.

Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que para Hume no hay diferencia entre el objeto de la percepción y la percepción. Como hemos visto las percepciones son inmanentes en ellas mismas<sup>48</sup>. Así, si seguimos el ejemplo de la manzana, ver una manzana, tener la impresión de una manzana y la manzana son la misma cosa. Por ello, las características materiales de las cosas son las mismas que las de las ideas.

lo que es absurdo *de hecho y en la realidad* debe serlo también *en la idea*, dado que nada de lo cual podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible. Ahora bien, formar la idea de un objeto y formar una idea, es sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de que no ha nota ni señal en la idea misma. (TNH. 1.1.7.6. SB 19-20).

Además, Hume nos dice que todo lo que podemos pensar puede existir tal y como lo pensamos:

Es una máxima establecida en metafísica que todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible. Podemos formarnos la idea de una montaña de oro, y concluir de aquí que tal montaña puede existir realmente. No podemos formarnos, en cambio, la idea de una montaña sin valle, por lo que consideramos que esto es algo imposible. (TNH. 1.2.2.8. SB 32).

Es posible que exista una montaña de oro puesto que no hay contradicción en la concepción de esta idea. No hay nada a-priori que nos muestre que una montaña de oro

---

<sup>48</sup> Ver la sección 2.1.2 de esta tesis.

no pueda existir. Pero, si la idea es contradictoria sí que podemos demostrar que tal cosa no puede existir, como ocurre en este caso con la montaña sin valle, o como puede ocurrir con un triángulo de cuatro lados. Para Hume,

Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. (ICH. 4.2 SBN 25).

Así, todo aquello que puede ser pensado como existente puede de hecho ser pensado como inexistente. Dicho de otra manera, la existencia o inexistencia de algo no pertenece a la esencia de nada, por lo que lo que de hecho puede existir puede también no existir. Lo único que podemos demostrar que no existe son las ideas contradictorias puesto que tales ideas son imposibles. De esta manera, puedo demostrar que algo que sea contradictorio no existe, como ocurre con montaña sin valle. Pero para demostrar que algo existe, tendríamos que demostrar que su no existencia es una contradicción. Imaginemos que quiero demostrar que "A" es algo que existe y que lo quiero hacer sin apelar a los sentidos. Para demostrar que "A" existe tengo que demostrar que "No A" es una contradicción.

cualquier cosa que concibamos es posible, al menos en su sentido metafísico; pero cuando una demostración tiene lugar, lo contrario es imposible e implica una contradicción. (Abstract. 11. SB 650).

Así, para Hume, todo aquello que puede ser pensado como existente puede también ser pensado como inexistente, por ello, no podemos demostrar a-priori la existencia de nada. Solamente podemos demostrar que aquello que es contradictorio en sí mismo no existe, como ocurre con el caso de una montaña sin valle. Así y en resumen, aquello de lo que no tenemos una idea pero que no implica una contradicción puede, de hecho, existir.

#### 4.2.5. Concebibilidad, inconcebibilidad y contradicción.

Hemos visto como el principio de la copia sirve como criterio epistemológico para saber si una idea tiene validez o no. También hemos visto que hay ideas que no satisfacen este principio pero que pueden ser pensadas, como ocurre con todas las ideas de la fantasía, también hemos visto que hay otras ideas que simplemente no pueden ser pensadas, pues son ideas de manifiesta contradicción<sup>49</sup>.

Tenemos, por ello, ideas que pueden ser concebidas e ideas que no pueden ser concebidas según las propuestas de Hume. T. Lighter (Lightner, 1997) para tratar el tema de la concebibilidad o la inconcebibilidad en la filosofía de Hume hace una distinción entre tres principios, así nos define:

**Principio de concebibilidad:** Según este principio todo aquello que puede ser concebido puede existir. Lo que puede ser pensado de una determinada manera puede de hecho existir de esa determinada manera. Es decir, el pensar en algo como existente o como inexistente es lo mismo, a no ser que la idea que se piense sea contradictoria. Por ello, para Hume,

Es una máxima establecida en la metafísica que todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podemos imaginar es absolutamente imposible." (TNH. 1.2.2.8 SB. 32)<sup>50</sup>.

Según T. Lighter, este principio es aceptado claramente por Hume.

**Principio de inconcebibilidad:** Todo aquello que no puede ser concebido no puede existir. Según este principio aquello que no podemos pensar porque no cumple el principio de la copia, no podría existir. Como veremos más adelante y según T. Lighter, este principio no es aceptado por Hume.

---

<sup>49</sup> Ver la sección 4.1 para esta distinción de las ideas.

<sup>50</sup> Este principio es de clara inspiración cartesiana. "Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa le pertenece en efecto." (*Meditaciones* V. pág. 211)

**Principio de contradicción:** Todo aquello que implique una contradicción en su concepción no puede existir. Así, una montaña sin valle implica una contradicción y no puede existir, como ocurre también con un triángulo de cuatro lados. Este principio también es aceptado por Hume según el estudio de la obra de Hume que estamos analizando.

Según T. Lighter, Hume acepta el principio de concebibilidad y el de contradicción pero no el principio de inconcebibilidad. Por ello, Hume acepta que lo que puede ser pensado de alguna manera puede existir de esa manera, pero no acepta que lo que no puede ser pensado no puede existir. Así, lo importante es tener clara la diferencia entre lo que no puede ser pensado porque tenemos de hecho unos límites en nuestras capacidades cognitivas y lo que no puede ser pensado porque implica una contradicción en sí mismo.

No es lo mismo pensar que no puede existir un cuadrado de tres lados que es una idea contradictoria que pensar que no puede existir el mundo independiente de nosotros o la identidad personal que en principio no son ideas contradictorias en sí mismas. Dicho de otra manera, para Hume, los límites de nuestro conocimiento no son los límites de la realidad, pues, según Hume, pueden existir cosas que están más allá de nuestro conocimiento. Así, decir que Hume negaba la existencia de algo porque este algo no puede ser concebido es un error.

#### **4.2.6. Tensión de significado. E-inteligible y R-inteligible.**

Hemos visto como suponer que algo exista aunque no pueda ser pensado no es contradictorio desde la filosofía de Hume. También hemos visto que podemos entender la aplicación del principio de la copia de una manera fuerte o de una manera débil. En este sentido, según G. Strawson, la aplicación del principio de la copia de una manera estricta da lugar a lo que él llama una tensión de significado. Una tensión que se produce cuando creemos que una idea que no puede cumplir el principio de la copia, es decir, se da una tensión de significado entre la posición escéptica de Hume y la tendencia de la mente hacia posiciones de un claro talante realista. Así, nos dice G. Strawson:

la oposición entre (1) una cierta interpretación de un estricto empirismo de su teoría de las ideas o del significado, por un lado, y, por otro lado, dos puntos: (2) su escepticismo estrictamente neutral con lo que respecta al conocimiento de aquello que puede o no puede existir y (3) su fuerte tendencia hacia formas realistas de pensamiento y de expresión. (Strawson, 1989, p. 120).

En la filosofía de Hume hay ciertas tensiones. Por ejemplo, en el momento que Hume analiza la posibilidad de la existencia del mundo exterior nos dice que esta es indemostrable desde un punto de vista estrictamente filosófico, tal y como se dice en el aspecto (1). Pero, por otro lado, Hume no niega ni afirma que el mundo exterior exista (2), aunque también se nos dice que la mente tiende a creer que el mundo exterior existe, ya que la supervivencia de la humanidad depende de ello (3). Es decir, por un lado su filosofía nos expone que no podemos tener una idea del mundo exterior y, por otro lado, existe una la creencia natural<sup>51</sup> del hombre que nos muestra que existe un mundo exterior y esta creencia es necesaria para nuestra supervivencia.

Pero, la tensión de significado tan solo existiría si tenemos un solo criterio de significado, si tuviéramos dos criterios de significado no tendríamos porque tener esta tensión ya que se podría aplicar un criterio u otro a la hora de definir un término. Esto es lo que ocurre según G. Strawson, pues, no hay en realidad tal tensión de significado entre el primer punto y el tercer punto si aceptamos la diferencia entre lo concebible y lo pensable.

Siguiendo esta separación entre lo concebible y lo pensable, G. Strawson nos introduce una nueva diferenciación a fin de evitar ambigüedades en el lenguaje: la diferencia entre aquello que es *e-inteligible* y lo que es *r-inteligible*. Siguiendo este criterio, aquello que es e-inteligible (experiencia-inteligible) es aquello que obedece al principio de la copia en un sentido más estricto, mientras que lo r-inteligible (referencia-inteligible) es aquello que sabemos que significa pero de lo que no tenemos experiencia. (Strawson,

---

<sup>51</sup> Analizaremos la relación entre la identidad personal y la creencia natural en la sección 9.4. De momento baste decir que el término creencia natural no es un término propio de Hume sino que se introduce en la interpretación de Hume en un artículo posterior de N.K. Smith.

1989, pp. 127-128) De esta manera, lo e-inteligible lo conocemos a través de la experiencia y por lo tanto cumple el principio de la copia, mientras que lo r-inteligible no cumple el principio de la copia en un sentido estricto, pero, sí que lo cumple en un sentido débil. Si recuperamos la filosofía de Berkeley lo r-inteligible será aquello de lo cual tenemos tan solo una noción, mientras que lo e-inteligible será aquello de lo que tenemos una idea.

Para G. Strawson, la utilización de esta dualidad de criterio de significado rompe la tensión supuesta anteriormente, pues, mientras que lo e-inteligible es aquello que se entiende desde un punto de vista estrictamente empírico, mientras que lo r-inteligible es aquello de lo cual hablamos pero de lo que no tenemos ninguna noción empírica. Así, por ejemplo, aplicamos esta distinción al principio de causalidad, aquello que es e-inteligible es la relación de causa-efecto explicada a través del hábito o costumbre, y aquello que es r-inteligible es aquello que será la relación de causa-efecto independiente del observador y supuestamente real. De esta manera, no importa si pensamos que tal relación “real” de causalidad independiente del observador existe o no existe realmente, pues, para que sea un concepto r-inteligible tan solo tiene que poder ser pensado ya sea para negar la existencia de un correlato independiente de las percepciones o para afirmar que existe tal correlato. Este es el interés de los términos r-inteligibles, que no es necesario que se refieran a nada real sino que tan solo es necesario que sean entendidos. Admito la posibilidad de pensar en ellos aunque:

A lo más que podemos llegar al concebir objetos externos, cuando se suponen *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa a ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. (TNH. 1.2.6.9 SB 68).

Por ello, se tiene que admitir la posibilidad de los términos r-inteligibles, aunque luego niegue que tales términos correspondan a algo real<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Aunque para Ayer esto sea imposible: “que es autocontradictorio suponer que una entidad definida como el contenido de una percepción particular puede llevar una existencia propia separada. En resumen, las impresiones son “internas y transitorias” por decisión definicional.” (Ayer, 1988, p. 55)

En el caso de Berkeley, se aceptan estos preceptos de manera semejante a como después los aceptará Kant. Para Kant, lo e-inteligible será aquello que puede ser conocido, lo fenoménico, mientras que lo r-inteligible será aquello que puede ser pensado, lo nouménico. Pero, también es evidente que esta diferencia conceptual entre lo e- y lo r-inteligible no está en Hume de manera explícita ni con estos ni con otros términos. Por ello, la cuestión que me planteo es saber si esta diferencia se plantea de forma implícita.

Desde el análisis del principio de la copia y desde un punto de vista estrictamente lógico los términos r-inteligibles han de ser posibles, pues para negar la posibilidad de existencia de alguna cosa hemos de ser capaces de conocerla. No puedo decir que el "mundo real" independiente de las percepciones no exista si no lo puedo concebir, lo mismo ocurre con una "conexión real" o con un "un sujeto de inhesión." Aunque también he de decir que aceptar estos términos no quiere decir que aceptemos la existencia de sus correlatos. Así, admitir que desde la filosofía de Hume se pueda hablar de un mundo exterior no quiere decir que Hume admita la existencia de ese mundo exterior. Lo mismo ocurre con un sujeto de inhesión de las percepciones pues hablar de él no quiere decir que este exista.

Los términos r-inteligibles son importantes para poder hablar de sustancias, identidades, realidades u otros elementos independientes de las percepciones, aunque sea para poderles negar la validez epistemológica, por ello, es necesaria la aceptación aunque sea tácita de estos elementos r-inteligibles aunque sea para poderlos negar.

#### **4.2.7. Sentidos de mente.**

La diferencia entre lo que se concibe y lo que se percibe no se expone de manera explícita en la filosofía de Hume. Pero, sí que en un cierto sentido y de acuerdo con la interpretación de G. Strawson podemos encontrar esta diferencia entre una idea y una concepción a través de lo e-inteligible y lo r-inteligible. Nuestro objetivo ahora es ver cómo se aplica esta diferencia de significado en el término mente.

Para G. Strawson<sup>53</sup>, el tema de la mente es primordial, Hume comienza muy pronto a preocuparse por este tema y ya en la introducción del *Tratado* nos plantea que:

Me parece evidente que la esencia de la mente es tan desconocida como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos. (TNH Int 8 XVIII)<sup>54</sup>.

Como vemos en este texto, a Hume la esencia de la mente entendida como aquello que permanece oculto tras las percepciones le es desconocida. Como tal, dicha esencia se sitúa en un nivel inferior a las percepciones, pero, permanece en la oscuridad a no poder ser representada por ellas, así:

toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica. (TNH Int. 8 XVIII).

La experiencia no puede llegar a mostrarnos estos principios de la naturaleza humana de la misma manera que no puede llegar a mostrarnos los primeros principios de los cuerpos externos. Aunque para G. Strawson, el hecho de que sean desconocidos no quiere decir en ningún caso que estos primeros principios no existan. Así ocurre, por ejemplo, con los principios de la razón humana. Hume nos dice que “considerando el asunto como es debido, la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas” (TNH 1.3.16.9 SB 179). Así, el conocimiento de los primeros principios de la razón también está vetado a la experiencia lo cual no quiere decir que tales principios no existan. Aplicando esta concepción a la mente y a sus principios, Hume nos dice que:

---

<sup>53</sup> Siguiendo la argumentación de G. Strawson en (Strawson, 1989, pp. 128-129).

<sup>54</sup> La paginación SB de la introducción del *Tratado de la Naturaleza Humana* en la traducción de Félix Duque publicada por Tecnos no coincide con la de edición de L.A.Selby-Bigge donde la primera página de la Introducción corresponde a la página XIII, mientras que en la edición de Tecnos corresponde a la XVII. Hemos seguido la paginación original y no la de Tecnos.

el principio de unión entre nuestras percepciones internas es tan ininteligible como el que une los objetos externos, y no nos es conocido más que por la experiencia. Ahora bien, ya hemos examinado y explicado suficientemente la naturaleza y efectos de la experiencia. Esta no nos proporciona nunca comprensión alguna de la estructura interna o del principio activo de los objetos, sino que se limita a acostumbrar a la mente a pasar de unos a otros. (TNH 1.3.14.29 SB 169).

De esta manera, la posición de Hume en lo que se refiere a la mente, siguiendo a G. Strawson, se englobaría dentro de un escepticismo moderado, desde este escepticismo, Hume no niega que no existan principios ocultos en la mente pero que tampoco afirma que tales principios existan.

De hecho, estoy dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos, sean materiales o inmateriales, de las que no sabemos absolutamente nada; y si queremos llamarlas *poder* o *eficiencia*, poco importará esto para la marcha del mundo. (TNH Apéndice 19 SB. 168).

Así, si analizamos la utilización de mente en los textos de Hume, tenemos que hay un doble sentido del término. Por un lado, Hume nos dice que “*no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares*” (TNH Apéndice 19 SB. 635) y por otro lado, también nos habla de “el principio de unión entre nuestras percepciones internas” (TNH 1.3.14.29 SB 169). De esta manera, según G. Strawson, hay una doble utilización del término mente en la filosofía de Hume. En un primer momento significa el conjunto de las percepciones particulares y en un segundo momento significa algo así como el principio de unión de estas mismas percepciones particulares.

Siguiendo esta línea, G. Strawson nos dice que suponer que Hume tan solo concibió la mente como una sucesión de impresiones es algo absurdo. Para él, Hume tuvo que pensar en la posibilidad de que la mente fuera algo más que un mero haz de percepciones. Así, G. Strawson nos dice:

La idea de que Hume simplemente no pensó en esto, o que pensó esto no importa, y que afirmó dogmáticamente que la mente es solamente una serie de percepciones ontológicamente hablando, más bien que simplemente afirmar que tan solo podremos

conocer o tener experiencia de mente como una serie de percepciones, es absurda. (Strawson, 1989, p. 130).

La clave para entender la dualidad de significados es suponer una dualidad en la filosofía de Hume: por un lado, un sentido epistemológico y, por otro lado, un sentido ontológico. Es decir, que una cosa es lo que las cosas son y otra lo que conocemos de estas cosas. De esta manera, a nivel epistemológico tendríamos que la mente no es más que un haz de percepciones, mientras que a nivel ontológico no podemos pensar que la mente sea tan solo este haz de percepciones, ya que tiene que haber algo más que posibilite este haz.

Para N. Brett (Brett, 1972) existe una utilización constante de la mente en el sentido de que es algo que tiene actividad algo que conoce y tiene principios de manera clara. Pero, también, por otro lado, la mente es el conjunto de estados mentales, de percepciones. Siguiendo esta concepción, aún nos queda abierta la pregunta de D.G.C MacNabb (MacNabb, 1966, p. 152) según la cual nos tenemos que preguntar cómo es posible que una serie de estados mentales sea consciente de que es una serie. Para G. Strawson, la respuesta pasa por considerar esta dualidad de significados de la mente, como un conjunto de percepciones, pero también como algo con actividad, de manera que la mente es consciente en cuanto a actividad.

La cuestión clave en este punto es saber si lo que conocemos de la mente corresponde con lo que es la mente, es decir, si ontológicamente hablando podemos decir que la mente es tan solo un haz de percepciones o si solo podemos decir que es un haz de percepciones en la medida en que es lo que conocemos de ella. Según G. Strawson aunque en un primer momento Hume tiene claro lo que es:

puedo aventurarme a afirmar que los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, (TNH 1.4.6.4 SB 252).

Más adelante, Hume pasa de un aparente optimismo a un gran pesimismo, pues para Hume no está tan claro que la mente sea meramente un haz, así:

todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. (TNH Apéndice 20 SB 635).

G. Strawson nos dice que al final Hume no niega la existencia de un sujeto de inhesión aunque diga que “debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento.” (TNH Apéndice 21 SB 636) Solicitar el privilegio del escéptico no es negar la existencia de ese sujeto sino que tan solo es afirmar que él no puede llegar al sujeto, lo cual no quiere decir que esta dificultad

sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones. (TNH Apéndice 21 SB 636).

Haciendo una recapitulación y según G. Strawson, Hume utiliza el término mente para referirse a dos cosas, primero para referirse, de acuerdo con la teoría del haz, al conjunto de las percepciones y, segundo, para referirse, en un sentido más amplio, a todos los aspectos ontológicos que fundamentan el aspecto epistemológico de la mente. Es decir, a las percepciones, pero, también a todo lo que las fundamenta. De esta manera, un sentido de la mente en el aspecto e-inteligible sería la teoría del haz, mientras que un aspecto r-inteligible la mente sería también aquellos principios desconocidos. Dicho de otra manera, lo e-inteligible es el contenido de la mente consciente, mientras que r-inteligible sería toda la mente en un sentido amplio, en el cual se englobaría también los principios de cohesión.

Volveremos sobre este punto cuando analicemos la posibilidad de la existencia de un sujeto en la filosofía de Hume<sup>55</sup>. De momento baste decir que podemos asentar esta diferenciación entre lo que sabemos de las cosas y lo que las cosas son. Entre el aspecto epistemológico y el aspecto ontológico. Pero, lo más grave de la concepción de la identidad personal no es que vaya más allá del principio de la copia que marca el límite epistemológico, sino que va más allá del principio de separabilidad que marca un límite ontológico.

---

<sup>55</sup> En la sección 8 de esta tesis.

## **5. Identidad y objeto de las percepciones.**

Hemos establecido cuales son los principios fundamentales de la filosofía de Hume, haciendo hincapié en el principio de la copia y en el principio de separabilidad<sup>56</sup>. Hemos visto como es razonable establecer una aplicación débil del principio de la copia para que este principio sea compatible con las llamadas creencias naturales y la posibilidad de pensar en la identidad personal. Por otro lado, también hemos establecido cuales son las principales características de las percepciones, dando una especial importancia a su independencia y a su inmanencia<sup>57</sup>. Llegados a este punto, es el momento de establecer cuáles son los criterios de identidad en un sentido general para después poderlos aplicar a la identidad personal.

### **5.1. Identidad de igualdad e identidad estricta.**

Lo primero que tenemos que hacer es una aclaración terminológica con respecto al término "identidad". Cuando hablamos de identidad podemos distinguir dos usos distintos de este término, pues, no es lo mismo decir "Esta manzana que te estás comiendo es idéntica a la que me yo comí ayer" que decir "Esta manzana que hay en la mesa es la misma que ayer compré en la frutería". En el primer ejemplo, estamos estableciendo una relación de identidad con significado de semejanza, así, de acuerdo con esta primera acepción, decimos que la manzana que la otra persona se come ahora es muy semejante a la manzana que yo me comí ayer. En el segundo ejemplo, estamos estableciendo una relación de identidad estricta según la cual la manzana que compré ayer y la manzana que hay ahora encima de la mesa son una y la misma. De esta manera, distinguimos la identidad en el sentido de igualdad de la identidad en el sentido de individualización o de identidad numérica.

---

<sup>56</sup> Sección 3 de esta tesis.

<sup>57</sup> Secciones 2.1.2 y 2.1.4 de esta tesis.

Por otro lado, también puede ocurrir que lo que es idéntico no sea igual. Aunque, en ocasiones, ocurre que lo que es idéntico a sí mismo es también igual a sí mismo. Si, por ejemplo, suponemos que tenemos una piedra que dejamos encima de la mesa, al día siguiente volvemos y vemos la misma piedra encima de la mesa con lo que concluimos que la piedra que vimos ayer y que vemos ahora es la misma, puesto que vemos que las dos piedras son idénticas. También es concebible que algo siga siendo lo mismo pero que no se parezca a sí mismo en el transcurrir temporal. Por ejemplo, imaginemos que plantamos un pequeño roble hace unos decenios y que ese pequeño roble ha crecido hasta ser un hermoso árbol, de tal manera que la planta pequeña del pasado no se parece en nada al árbol en el que se ha convertido en el presente. Si preguntamos “¿es la misma planta este árbol que aquella que tuviste ya hace años?”, la respuesta sería afirmativa, aún en el caso de que la planta pequeña y el árbol no sean iguales. Puede ocurrir lo mismo con animales y con otros seres cambiantes.

Esta matización respecto a la relación de identidad ya fue realizada por Locke (*Ensayo* 2.16.1). Para Locke no era lo mismo hablar de la identidad de las partículas materiales que de las plantas y de los animales. Por ello, una aplicación correcta de la identidad no puede ser unívoca, porque, no podemos aplicar el criterio de identidad de las partículas materiales a las plantas y los animales, pues, para ellos el principio de individuación consiste en tener una misma constitución de sus partes para una vida común y no en la conservación de las partículas de materia que los componen.

## 5.2. Atribución de identidad a los objetos.

Hume establece el tratamiento de la identidad desde los dos principios básicos que ya he presentado: el *principio de separabilidad* que incluye la independencia de las percepciones y el *principio de la copia* que se aplica como principio metodológico para aclarar la genealogía de las ideas. Según el principio de separabilidad, cada percepción puede ser pensada por separado y todo lo que puede ser pensado por separado puede, de hecho, existir por separado. Así, como ya hemos visto, las percepciones son entidades autónomas e independientes que no necesitan de nada más que de sí mismas para existir<sup>58</sup>.

Si Hume hubiera seguido el esquema realista de Locke en lo que respecta a las partículas materiales, el principio de individuación no presentaría ningún problema, pues la identidad de dos partículas materiales se mantendría en la medida en que no tengamos ni adición ni sustracción material<sup>59</sup>. Pero, para Hume, el esquema realista de Locke no es demostrable, porque para Hume tanto las propiedades que Locke había llamado primarias como las propiedades que había llamado secundarias son realidades mentales<sup>60</sup>. En el caso de Hume, la aceptación del principio de independencia de las percepciones impide la justificación racional de la existencia de un mundo material e independiente de las percepciones. Así, para Hume, cualquier principio de

---

<sup>58</sup> Ver la sección 2.1.4 de esta tesis.

<sup>59</sup> "Lo mismo vale para cada partícula de materia, la cual, mientras no se vea aumentada ni disminuida por la adición o por la sustracción de materia, es la misma". (Locke 1992) (*Ensayo* 2. 16. 6).

<sup>60</sup> De hecho, más bien podríamos decir que son realidades. Puede que calificar de mentales o de materiales las realidades propuestas por Hume sean algo ajeno a su filosofía. Así, nos dice S.Priest "El filósofo escocés del siglo XVIII David Hume no usó las expresiones "teorías de la mente" o "monismo neutral" para referirse a su filosofía de la mente. Sin embargo, pensó que nos hallamos directamente familiarizados, a través de la percepción sensible, con una clase de entidades que no son intrínsecamente ni mentales ni físicas, y que el conocimiento que tenemos de ellas es una condición de los conceptos que tenemos de mente y materia. En la epistemología empirista de Hume es, efecto, imposible tener una idea de algo sin haber tenido conciencia de ciertas impresiones. ¿Qué son la mente y la materia en la concepción de Hume? La mente no es nada que esté fuera ni más allá de una colocación de percepciones. La materia es una mera ficción postulada para explicar la identidad de los objetos físicos; y hablar de esos objetos físicos es hablar de la posibilidad de ciertas impresiones." (Priest, 1994, pp. 184-185).

individuación tiene que respetar la inmanencia y la independencia de las percepciones, no pudiendo apelar a nada que esté fuera de la percepción.

Por ello, si consideramos que las percepciones pueden existir sin nada más que ellas mismas y si ponemos en duda la relación causal entre algo que no sea una percepción y las percepciones, la presunción de la existencia de un mundo exterior independiente queda en entredicho, pues, no podemos acceder a él ni mediante relaciones causales ni mediante la percepción directa.

Pero aunque la existencia de un mundo físico independiente de nuestras percepciones quede en entredicho, cuando suponemos que algo permanece en el transcurrir temporal, también suponemos que permanece con independencia de nuestras percepciones. Por ejemplo y siguiendo con nuestra manzana, supongamos que vemos una manzana encima de una mesa. Ahora, cerramos los ojos, y nos preguntan "¿sigue la manzana en la mesa?", a esta pregunta normalmente contestaríamos: "La manzana sigue en la mesa". Así, aunque filosóficamente hablando, admitimos que la percepción es independiente de cualquier otra cosa y que no conocemos ninguna manzana real e independiente, también admitimos, naturalmente, que existe una manzana real independiente de la percepción, pues suponemos que la manzana sigue allí cuando la impresión cesa. Por ello, estamos delante de una contradicción que se establece entre lo que "filosóficamente" razonamos y lo que "naturalmente" suponemos. Llegados a este punto se pone de manifiesto la tensión que hay entre lo que demostramos mediante la reflexión y lo que nos muestran nuestras creencias más elementales. Por ello, teniendo en cuenta los preceptos de Hume, filosóficamente sabemos que no tenemos garantía de nada que sea independiente de la percepción ni de nada que permanezca cuando cambie la percepción. Pero, nuestra creencia natural nos empuja, lejos de la melancolía y el delirio, a pensar que hay algo que sí que permanece aun cuando las percepciones cambien.

Gracias a los instintos podemos decir, sin apenas duda, que todos pensamos que el mundo permanece allí cuando cerramos los ojos y que el mundo continuará allí cuando los hayamos abierto. Pero no solo eso, sino que el mundo seguirá siendo el mismo. Es decir, la creencia natural de los hombres no solo aboga por la existencia de un mundo externo, sino también por la continuidad e identidad del mismo.

H.H. Price define el problema de la creencia en el mundo externo mediante la utilización de lo que él llama, los sensibles no sentidos, que no son más que estos supuestos objetos independientes de las percepciones. Para él, existe una contradicción entre la imaginación que supone la existencia de estos sensibles no-sentidos (Price, 1940, p. 101) y la razón que supone que estos sensibles no sentidos no pueden existir. Pero, en nuestra vida cotidiana, pasamos por alto esta contradicción y actuamos como si estos sensibles no-sentidos existieran. A esto él lo llama la teoría del "Como si" (As- if). Según esta teoría y siendo P la existencia de estos sensibles no-sentidos, actuamos de acuerdo a X como si P fuera cierto, aunque P no sea cierto. Así, tenemos la intuición y la creencia, según la cual los objetos permanecen a pesar de que las percepciones desaparezcan.

De esta manera, el problema de la identidad consiste en explicar porque atribuimos identidad a determinados objetos. Dicho en otras palabras, saber porque cuando vemos algo en un momento y lo volveremos a ver más tarde, decimos que ese algo es lo mismo a pesar de que se trate de dos percepciones distintas que se han dado en dos momentos distintos. Así, la pregunta que nos tenemos que formular es: ¿cómo es posible que atribuyamos una identidad a dos percepciones dadas en dos momentos distintos, cuando sabemos que tales percepciones, en virtud del principio de separabilidad son distintas entre sí y que en virtud de su inmanencia no apuntan a nada que sea externo a la percepción misma?

Veremos, como según Hume la clave para entender esta aparente contradicción no es analizarla como una contradicción, sino como el enfrentamiento entre dos facultades mentales que nos muestran conclusiones enfrentadas. Una vez más, el combate enfrenta a la imaginación con la razón.

### 5.3 Esquematización y ejemplo de la noción de identidad.

Antes de seguir con el análisis de la identidad, sería útil hacer una esquematización de la noción de identidad a fin de aclarar un poco más el concepto. Haciendo esta esquematización, podemos plantear la identidad, según la entiende Hume, en los siguientes términos:

A - Supongamos que tenemos una percepción ( $P_1$ ) en un momento temporal ( $T_1$ )

B - Supongamos que tenemos otra percepción ( $P_2$ ) en un momento temporal ( $T_2$ )

Una identidad de la percepción, en A y B, supondría que  $P_1 = P_2$  aunque  $T_1 \neq T_2$ . Es decir, la identidad implica dos percepciones idénticas en dos tiempos distintos. Por ejemplo, supongo que tengo una habitación con una mesa en la cual deposito una manzana. Después de haber depositado la manzana, salgo de la habitación y vuelvo a entrar transcurridos unos minutos, de manera que veo la manzana que he dejado encima de la mesa exactamente en la misma posición en la que la había dejado antes de salir. Ahora me pregunto: "¿es la misma manzana?", la respuesta es obviamente afirmativa. Ahora bien, ¿qué es lo que suponemos que es lo mismo cuando nos referimos a la misma manzana? La respuesta también puede parecer obvia: "la manzana". Pero, esta es una respuesta aparentemente obvia que encierra un gran problema cuando me pregunto qué quiero decir por "la manzana".

Supongo que  $P_1$  y  $P_2$  son dos percepciones "manzana" del ejemplo anterior. Puesto que la primera percepción de la manzana se da en un momento distinto a la segunda percepción de la manzana no puedo concluir que  $P_1$  y  $P_2$  sean iguales. No obstante, mis pertinaces intuiciones me siguen diciendo que la manzana de  $P_1$  y la manzana de  $P_2$  son la misma manzana aunque  $P_1$  y  $P_2$  son distintas. Por ello, hay una contradicción,  $P_1$  y  $P_2$  son dos percepciones que al darse en dos momentos diferentes son distintas entre sí, mientras que la "manzana" suponemos que es la misma en  $P_1$  y en  $P_2$ . Así, si tenemos en cuenta que según el principio de inmanencia las percepciones, estas no apuntan a nada

externo a ellas mismas, tenemos que por un lado  $P_1$  y  $P_2$  son diferentes mientras que su objeto inmanente "manzana" es el mismo. De esta manera, a suponer la identidad se supone que existen esos sensibles no sentidos de los que H.H. Price hablaba<sup>61</sup>.

Además, es posible que  $P_1$  y  $P_2$  sean distintas en algún pequeño matiz y que se siga pensando que la manzana es la misma. Para mostrar esto voy a introducir una pequeña variable en nuestro experimento mental.

Imaginemos que la luz que ilumina la habitación ha cambiado entre el momento de  $P_1$  y el momento de  $P_2$  de tal manera que la manzana se ilumina de manera distinta en  $P_1$  y en  $P_2$ . Siguiendo este supuesto, la visión de la manzana que tengo en un primer momento y la que tengo después es distinta. Pero, aunque la luz pueda ser un primer momento natural y luego artificial haciendo que las percepciones sean distintas, sigo pensando que la manzana es la misma a pesar de que la iluminación es diferente y que las percepciones son diferentes.

Así,  $P_1$  y  $P_2$  son dos percepciones distintas, aunque, suponemos que las dos percepciones me muestran la misma manzana. Entonces, ¿cómo es posible que dos percepciones distintas me muestren la misma manzana? Pues, porque supongo que existe un objeto de  $P_1$  que resulta que es idéntico al objeto de  $P_2$ . Así, supongo que  $P_1$  tiene un  $Obj_1$  y que  $P_2$  tiene un  $Obj_2$  y que, además,  $Obj_1$  es igual a  $Obj_2$ . Siguiendo este esquema, lo que Hume se preguntará es base a qué ficción suponemos no tan solo que  $Obj_1$  y  $Obj_2$  sean idénticos sino que existan.

Así, aunque filosóficamente hablando sé que las percepciones son diferentes, supongo que el objeto de las mismas es idéntico. Pero, esta suposición se enfrenta al principio de inmanencia de las percepciones. Pues, si de acuerdo con este principio, el objeto de la percepción está dentro de la percepción, este objeto debería cambiar con el cambio de percepción y esto es algo que, en muchas ocasiones, supongo que no ocurre. Dicho de otra manera, la identidad se basa en una contradicción que se establece entre lo que por un lado proporciona la imaginación y lo que nos muestra la reflexión.

---

<sup>61</sup> Ver la sección anterior.

## 5.4. Percepción y objeto de la percepción.

En el apartado anterior se ha expuesto que la suposición de una identidad implica que pensamos que algo que permanece en el transcurrir temporal aunque la percepción cambie. Por ello, suponemos que para creer en la identidad hay un objeto que ha de ser independiente de la percepción. Tal suposición entra en contradicción con lo que la reflexión filosófica nos propone a través del principio de inmanencia.<sup>62</sup>

Siguiendo el ejemplo de la manzana, en el primer momento, hemos tenido  $P_1$  y hemos visto la manzana que es nuestro  $Obj_1$ , en el segundo momento, hemos tenido  $P_2$  y hemos visto la manzana que es  $Obj_2$ . Para que el objeto de la primera percepción ( $Obj_1$ ) sea idéntico a objeto de la segunda percepción ( $Obj_2$ ) es necesario que este objeto permaneciera aun cuando no tenemos ninguna percepción de la manzana<sup>63</sup>. Pero, no han sido los sentidos los que nos han mostrado la permanencia de la manzana entre las dos percepciones, porque, en nuestro ejemplo, no hemos tenido ninguna percepción de la manzana entre las dos percepciones, por ello, la noción de permanencia de este supuesto objeto no depende de los sentidos. Así, para Hume:

Comenzaremos por los SENTIDOS: es evidente que estas facultades son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando estos dejan de manifestarse. (TNH 1.4.2.3. SB 188).

Para Hume, de acuerdo con el principio de inmanencia, todo lo que captamos mediante una percepción es la propia percepción ya que de existir un objeto de la percepción independiente de la propia percepción, tal objeto no podría ser captado mediante las percepciones. Pero, la noción de identidad tal y como la concebimos presupone la existencia de algo exterior e independiente a las percepciones y que permanece aunque las propias percepciones sean cambiantes. Siguiendo con el ejemplo de la manzana, se

---

<sup>62</sup> En la sección 2.1.2 de esta tesis. La teoría inmanente de la percepción viene a decir que todo contenido objetivo de la percepción tiene que estar contenido dentro de la propia percepción o ser la propia percepción. (TNH 1.1.7.6 SB. 20); (1.4.5.15 SB 239) y (1.4.2.6 SB 190).

<sup>63</sup> Tenemos en este caso otra vez la suposición de los sensibles insensibles de H.H. Price. (Price, 1940, p. 101)

presupone la existencia de una manzana que sea independiente de la propia percepción de esa misma manzana. Es decir, se presupone una existencia doble de la manzana, por un lado, una especie de manzana real e independiente de la percepción y, por otro lado, la propia percepción. Siguiendo a H.H Price se supone la existencia de estos sensibles no sentidos.

Esta presuposición de algo distinto de las percepciones no se puede obtener a través de los sentidos pues una sola percepción no puede darnos nunca la idea de una existencia doble. Por ello, para Hume, la inferencia de una existencia doble se tiene que hacer mediante alguna operación de la razón o de la imaginación. Es en este contexto cuando Hume nos introduce uno de los textos más curiosos del *Tratado*, en él se dice:

Ahora bien, si los sentidos nos presentasen las impresiones como externas e independientes de nosotros, tanto nosotros mismos como los objetos tendríamos que ser manifiestos a nuestros sentidos, pues de otro modo no podrían ser comparados por estas facultades. Lo difícil es saber hasta qué punto somos nosotros objeto de nuestros sentidos. (TNH 1.4.2.6. SB 189).

Supongamos a modo de concesión y sin respetar el principio de inmanencia de las percepciones, que las percepciones nos puedan mostrar un objeto que sea externo a ellas mismas, por ejemplo, que la percepción manzana nos muestra la manzana en sí misma. Siguiendo esta suposición, tenemos, por un lado, que la percepción nos muestra la llamada manzana en sí misma, la manzana real, compuesta por una supuesta sustancia material y, por otro lado, esta misma percepción nos muestra su contenido, es decir, la visión de la manzana. De esta manera, la percepción nos muestra la manzana como un supuesto objeto real material, y por otro lado, nos muestra su contenido perceptivo. Es decir, si suponemos que la percepción nos muestra algo independiente de sí misma, entonces por un lado, nos muestra su contenido material y, por otro lado, nos muestra el supuesto objeto independiente de la percepción. Con lo cual, veríamos "doble" en cada impresión.

Si no aceptamos que la percepción nos muestra algo doble, tendríamos que deducir que el contenido mental de la percepción y el supuesto objeto material independiente de la

percepción son una y la misma cosa. Es decir, parafraseando a Hume, nuestros contenidos mentales y los supuestos objetos materiales independientes de las percepciones serían lo mismo, por lo que nos confundirnos con los objetos. Así, apelando tan solo a los sentidos “Es absurdo, entonces, imaginar que los sentidos puedan distinguir en ningún momento entre nosotros mismos y los objetos externos.” (TNH. 1.4.2.6. SB 190).

Ahora bien, es un hecho que atribuimos una existencia distinta a determinados contenidos de algunas percepciones. Pero, la solución a este problema no vendrá mediante el estudio de las capacidades sensoriales sino mediante el estudio de otras capacidades actuantes de la o en la mente humana.

Si los sentidos no nos pueden proporcionar la noción de identidad, la tenemos que buscar en otro lugar. Observamos que la mente tiende a establecer relaciones de semejanza entre diversas percepciones cuando estas se dan en circunstancias parecidas. Si volvemos a nuestro ejemplo anterior, el de las manzanas, podemos observar que entre  $P_1$  y  $P_2$  ha habido algunos cambios, por ejemplo de luz, pero que existen ciertas semejanzas entre lo mostrado entre  $P_1$  y  $P_2$ . Tales semejanzas consisten en que la manzana mostrada en  $P_1$  es parecida a la mostrada en  $P_2$ , además sabemos que no es probable que nadie haya cambiado la manzana de  $P_1$  a  $P_2$ . También, observamos que hay una coherencia y una constancia entre  $P_1$  y  $P_2$ , por lo que deducimos que puede haber algo que permaneciera entre los dos momentos.

La solución aducida por Hume es que la atribución de una identidad a los objetos de las percepciones viene dada por la coherencia de nuestras percepciones, así:

Una vez encontrado que la opinión de la existencia continua de los cuerpos depende de la COHERENCIA y CONSTANCIA de ciertas impresiones, paso a examinar ahora de qué modo originan estas cualidades una opinión tan extraordinaria. (TNH 1.4.2.20. SB 196).

De esta manera, la observación de una continuidad y coherencia en nuestras percepciones es lo que nos hace suponer que el objeto de tales percepciones, o que la

percepción misma, son entidades independientes a nosotros. Si, siguiendo el ejemplo de Hume, (TNH 1.4.2.24. SB 199) miramos el mar en un momento determinado y lo volvemos a mirar en otro momento determinado vemos que hay una constancia, una coherencia producida por las semejanzas de las percepciones, deducimos que hay una identidad entre ellas y que el mar es el mismo. Actuamos como si hubiera este objeto sentido no-sensible<sup>64</sup> que da identidad a las percepciones.

---

<sup>64</sup> Me apropio aquí de la noción de H.H. Price que he introducido en la sección anterior.

## 5.5. Unidad e identidad. Principio de individuación.

Si tenemos cualquier objeto y no hay transcurrir temporal es fácil deducir que este objeto es único. Es decir, que tiene consigo mismo una unidad. El problema viene cuando queremos atribuir una identidad, pues la identidad supone que hemos tenido una variación temporal. En este sentido, según Hume, tenemos que distinguir la unidad de la identidad, asignando unidad cuando no existe el transcurrir temporal e identidad cuando sí que existe este transcurrir temporal.

De esta manera, para poder atribuir la identidad a dos supuestos objetos de dos percepciones distintas es necesario que tengamos un transcurrir temporal de las percepciones. Para atribuir una identidad en dos percepciones es necesario, tal y como dice Hume, que se dé una coherencia y una constancia entre las percepciones, pero para que se dé esta coherencia y esta constancia también es necesario que se den una serie de percepciones, tal y como dice H.H. Price en su libro (Price, 1940, p. 37). De esta manera, si no tuviéramos  $P_1$  y  $P_2$  no podríamos atribuir una identidad derivada de la coherencia entre  $P_1$  y  $P_2$ , es decir, si solo tuviéramos  $P_1$  no atribuiríamos identidad a  $P_1$  sino que le atribuiríamos unidad.

Podemos observar que la contemplación de un objeto no basta para proporcionar la idea de identidad. En efecto, si en la proposición un objeto es igual a sí mismo la idea expresada por la palabra objeto no se distinguiera en absoluto de la expresada por sí mismo, en realidad no daríamos nada a entender, ni contendría la proposición un predicado o un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación. Un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la de identidad. (TNH. 1.4.2.26. SB 200).

Siguiendo con el ejemplo de la manzana, si observamos una sola manzana en un determinado momento y decimos que esta manzana es igual a sí misma, es lo mismo que si decimos que la manzana es la manzana, pero, con esto no obtendríamos una identidad sino más bien una unidad. En cambio, si observamos una manzana en un determinado momento y volvemos a observar la manzana en otro momento distinto y, al

hacerlo, vemos que hay una igualdad entre el primer momento y el segundo podemos deducir la identidad.

Hay otra diferencia fundamental entre la unidad y la identidad, pues, si consideramos la relación de unidad de algo consigo mismo, esta no añade ninguna información, pues esta unidad es del todo tautológica, ya que podemos saber de todo objeto que es idéntico a sí mismo en un mismo momento. En cambio, la identidad de dos objetos sí que proporciona una información sobre el objeto, a saber, que es idéntico a otra presentación del objeto. En cambio, la identidad va más allá de la unidad ya que nos dice que es la misma cosa a través de un transcurrir temporal. Por ello, la identidad consiste en atribuir una identidad a dos percepciones distintas.<sup>65</sup>

Para Hume, el principio de individuación en cuanto a la identidad requiere de un transcurrir temporal para que este se pueda aplicar ya que se ha de haber una permanencia a través del tiempo. Así, la mente percibe que hay una igualdad entre las dos percepciones y supone que tales percepciones son idénticas e invariables a lo largo del tiempo, por ello y para Hume:

Así, el principio de individuación no consiste sino en la invariabilidad e imposibilidad de interrupción de un objeto cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes períodos de su existencia, sin romper su contemplación ni verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número. (TNH 1.4.2.30 SB 201).

De esta manera, la mente se ve impelida a suponer que los objetos o las percepciones son idénticos a lo largo del tiempo. Cuando, debido a la actividad de la mente, suponemos que hay una identidad entre dos objetos también suponemos que hay una duración del objeto en virtud de la cual hay una identidad.

Pero, para Hume, la identidad surge, de hecho, de una contradicción. Por un lado, en el caso de que observemos que dos percepciones tengan una determinada coherencia y una constancia, la imaginación nos muestra que esas percepciones son idénticas; pero, por

---

<sup>65</sup>Como también dice H.H Price en (Price, 1940, pp. 38-39).

otro lado, la reflexión nos dice en virtud del principio de separabilidad que todas las percepciones son entidades distintas. Así, tenemos una contradicción entre dos facultades fundamentales: la imaginación y la reflexión.

Este sistema filosófico es, pues, el monstruoso producto de dos principios contrapuestos, admitidos simultáneamente por la mente e incapaces de destruirse entre sí. La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas cuando ya no se perciben. La reflexión nos dice que nuestras percepciones semejantes son diferentes entre sí y tienen una existencia distinta. (TNH 1.4.2.52. SB 215).

Es precisamente de este enfrentamiento entre las facultades de la imaginación y de la razón de la que surge la noción de una doble existencia a fin de “hacernos las cosas lo más sencillas posible” (TNH 1.4.2.52 SB 215). Por un lado, de la imaginación surge la noción de una entidad continua que sobrevive a las impresiones y, por otro lado, a través de la reflexión deducimos que las percepciones semejantes son diferentes entre sí. Es por esta dualidad que nos imaginamos un mundo externo con identidad en algunos de sus objetos y, por esta misma dualidad, deducimos un mundo mental de percepciones enteramente cambiantes. De esta manera, la concepción dual no surge ni de la reflexión ni de la imaginación sino que surge del enfrentamiento de la una contra la otra, al atribuir la diferencia y la igualdad a los mismos objetos. Las dos facultades de la mente atribuyen propiedades distintas a los objetos de las impresiones de tal manera que acabamos pensando que en realidad son dos objetos distintos. Así, pensamos por culpa de este enfrentamiento entre facultades, que el contenido objetivo de nuestras percepciones es, por un lado, algo independiente de las percepciones y, por otro lado, un contenido de la percepción dependiente de la misma percepción. De esta manera, suponemos que el objeto es, en realidad, dual, es decir, que hay un mundo interior variable y un mundo exterior donde los objetos permanecen mientras nuestro mundo interior varía.

No deja de ser paradójico que la noción de identidad nos lleve a considerar una dualidad en el contenido objetivo de las percepciones, pero, es que la noción de identidad

necesita de este enfrentamiento, necesita de la atribución de una unidad que se transmite en la diferencia.

Hemos visto como el principio de individuación ha de surgir mediante una invariabilidad de un objeto a lo largo de una variabilidad temporal. La invariabilidad del objeto material de las percepciones se deriva a través de la imaginación mientras que la variabilidad de las percepciones se deduce mediante la razón. Así, encontramos que la noción de identidad surge del enfrentamiento entre dos facultades mentales. La noción de identidad surge por lo tanto de la contradicción.

En el caso de la identidad personal, tendremos este mismo problema, pues la variabilidad es algo manifiesto en el mismo transcurrir de las percepciones. Por ello, el problema viene cuando tenemos que deducir que es aquello que permanece dentro del transcurrir de las percepciones. El primer intento de solución, que también es la solución clásica, supone la existencia de una sustancia que permanece inalterable mientras sus atributos varían. De esta manera, las percepciones que serían los atributos de esta sustancia inalterable varían en el transcurrir temporal mientras que la sustancia permanece una y la misma. De acuerdo con este esquema, la sustancia es lo que daría identidad dentro de la variabilidad, pero este esquema, como veremos detalladamente más adelante, no es aceptado por Hume.



## 6. Algunos metafísicos, antecedentes.

Es evidente que en la obra de Hume como la de cualquier otro pensador se establece un diálogo con los pensadores anteriores y con los filósofos de su época. Algunos de estos diálogos quizás fueron poco productivos para Hume pues no consistieron más que una serie de acusaciones infundadas que iban desde la descalificación personal hasta acusaciones de ateísmo<sup>66</sup>, pero, otros fueron mucho más productivos y constituyeron las fuentes de las que Hume bebió para elaborar su crítica de la identidad personal. Por ello, vamos a presentar tres posiciones clásicas sobre el tema que nos pueden aclarar algunos de los puntos de la filosofía de Hume en lo que se refiere esta temática.

Comenzaremos por Descartes porque sin duda es el origen de la posición de muchos de a los que Hume en su *Tratado* llama "metafísicos" a los que Hume de forma irónica supone conscientes de su Yo. Continuaremos con otro de los principales antecedentes de Hume: Locke quien es el origen de la crítica a la sustancia personal por poner de manifiesto la irrelevancia de dicha sustancia para el problema de la identidad personal.

---

<sup>66</sup> Merece especial interés uno de los capítulos más interesantes de la historia de las ideas, o de la transmisión de las ideas. Uno de los más afamados críticos de la obra de Hume en vida de este fue James Beattie quien en un ensayo muy elocuentemente llamado *An essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism* critica a Hume y a su sistema. Concretamente Beattie cita el párrafo del haz correspondiente al *Tratado* (TNH. 1.4.6.3. SB 252) en las páginas 166 y 167 de su obra. Por otro lado, si leemos los *Paralogismos* de la *Crítica de la razón pura* de Kant nos suenan ecos de la filosofía de Hume. Kant parece conocer partes de la filosofía de Hume que no debería conocer. Debido a la poca fama que tuvo el *Tratado* de Hume y a la mucha fama que tuvieron sus ensayos, el *Tratado* no se tradujo ni al francés ni al alemán hasta que la *Crítica de la razón pura* no estuvo confeccionada. Por lo que sabemos entre los idiomas que Kant no conocía estaba el inglés. No vamos a referirnos a la crítica de Beattie en este trabajo, pero sí al hecho curioso que fue precisamente a través de la obra de Beattie mediante la cual Kant conoció los pensamientos sobre la identidad personal de Hume. Pues al contrario de lo que paso con el *Tratado* la obra de Beattie sí que se tradujo al alemán y a muchos otros idiomas teniendo en vida de Beattie una fama que hoy en día nos puede parecer innecesaria. Beattie era un crítico feroz y poco afortunado de la obra de Hume, pero en honor a su integridad hemos de decir que hacía unas extensas citas. De esta manera, parte de la filosofía de Hume que no aparece en los *Ensayos*, como es el caso que nos ocupa de la identidad personal o cómo será el caso de la relación de causalidad, pasará a conocimiento de Kant. Es interesante la lectura del artículo de R.P Wolff a este respecto. (Wolff, 1960)

De hecho, como veremos, es gracias a Locke que tenemos el debate sobre la identidad personal centrado en el ámbito de la conciencia, porque y aunque la posición psicologista del Locke es de hecho criticada por Hume lo es más en cuanto a sus conclusiones o concesiones que en cuanto a sus preceptos.

Por último, pasaré por Berkeley. En el caso de este autor encontramos algo realmente curioso. Pues, la posición defendida por Berkeley en sus obras publicadas pasa por la consideración de un sujeto de la percepción el cual puede ser concebido aunque no se puede tener una idea de él. Pero, si analizamos sus notas publicadas con posterioridad<sup>67</sup> a Hume, aunque escritas con anterioridad, tenemos que Berkeley llega a manejar una teoría de la mente muy parecida a la que el propio Hume manejaría después. Aunque no podemos decir que Hume fuera influenciado por esta primera teoría, porque, de hecho, se publica ya entrado el siglo XIX sí que es interesante porque los planteamientos son en ocasiones convergentes.

---

<sup>67</sup> Y en castellano en una edición de Gredos del 2013.

## 6.1. El origen, Descartes.

Cuando Hume habla de la identidad personal nombra a "algunos metafísicos de este tipo" (TNH 1.4.6.4 SB. 252) contra los cuales alega en la sección de la identidad personal y en la de la inmaterialidad del alma del *Tratado*. No pretendemos ahora decir que los "metafísicos de este tipo" sean ni Descartes ni Locke ni Berkeley pero sí que no podemos negar que hay una determinada influencia de los planteamientos de estos autores sobre las posiciones acerca de la identidad personal en Hume.

En la filosofía de Descartes, no encontramos el problema de la identidad personal como tal pero, lo que sí que encontramos es el origen de los planteamientos de casi todos los filósofos posteriores, ya sea como inspiración o ya sea como algo a refutar. Para encontrar la utilización del término "sujeto" en la filosofía de Descartes nos tenemos que ir a las terceras respuestas a las objeciones hechas por Hobbes a las *Meditaciones Metafísicas*. La respuesta a las terceras objeciones es clave para entender el problema de la identidad personal, pues, es en ellas donde Descartes utiliza de manera clara el término sujeto del pensamiento, utilización que hará Descartes a instancias de Hobbes quien planteará la ya conocida objeción del paseante, así le dirá Hobbes a Descartes en dichas objeciones:

Pues no me parecen buenos razonamientos los siguientes: *soy pensante*, luego *soy pensamiento*; o bien, *soy inteligente*, luego *soy un intelecto*. Pues de la misma manera podría decir: *soy paseante*, luego *soy un paseo*. El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la intelección que es acto suyo; o, la menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos hacen distinción entre, de una parte, el sujeto, y de otra, sus facultades y actos, es decir, sus propiedades y esencias; pues una cosa es la cosa misma *que es*, y otra *su esencia*. Así pues, puede suceder que una cosa pensante sea el sujeto del espíritu, la razón o el entendimiento, siendo algo corpóreo: se pretende lo contrario, pero eso no está probado. Y, sin embargo, en eso consiste el fundamento de la conclusión que el señor

Descartes parece querer establecer. (*Meditaciones*. Terceras objeciones (Hobbes) Pág. 387-388).

Para Hobbes la conclusión lógica sería suponer que el sujeto pensante es corpóreo, algo que Descartes rechazará rotundamente, aunque admita que en el momento de la presentación del cogito aún no ha demostrado la diferencia real entre lo corpóreo y lo espiritual. Más adelante Hobbes volverá a decir:

No de otra parte, sin duda, sino de no poder concebir nosotros ningún acto sin su sujeto: como el pensamiento sin una cosa que piense, el saber sin una cosa que sepa, o el pasear sin una cosa que pasee. (*Meditaciones*. Terceras objeciones (Hobbes). Pág. 388).

Hobbes y Descartes estarán de acuerdo en que una acción necesita de un sujeto de esa acción. Así, para un paseo necesitamos a algo que pasee como para un pensamiento necesitamos de algo que piense. La diferencia entre ellos viene dada por la diferente naturaleza que atribuyen a aquello que piensa. Mientras que para Hobbes aquello que piensa ha de ser diferente al pensamiento y por lo tanto material, para Descartes tal suposición está fuera de lugar de tal manera que, necesariamente, aquello que piensa ha de ser pensamiento.

La posición de Descartes queda perfectamente definida en su dualismo cuando define ya los dos tipos de sustancia, una el sujeto de inhesión de los atributos de la mente y la otra el sujeto de inhesión de los atributos del cuerpo, así nos dice Descartes:

La distinción real se da propiamente entre dos o más sustancias, pudiendo concluir que dos sustancias son realmente distintas la una de la otra, solo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra. (...) Asimismo, puesto que cada uno percibe en sí mismo que piensa y que puede, al darse cuenta de ello, excluir de sí o de su alma toda otra sustancia, sea pensante o corporal, también podemos concluir que cada uno de nosotros así considerado es realmente distinto de

toda otra sustancia pensante y de cualquier otra sustancia corpórea. (*Principios* Parte I, 60).

De esta manera, lo que al final nos dice es que la identidad personal se mantiene gracias precisamente a esta sustancia pensante. Además, dicha identidad personal no solo se mantiene en esta vida, sino que también es posible que se mantenga cuando esta vida se haya acabado.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Es interesante (Willians, 1978) Capítulo III para un análisis del Yo cartesiano.

## 6.2. John Locke y la importancia de la memoria.

Aunque Descartes es sin duda el padre de casi todos los planteamientos filosóficos que se hacen en la modernidad, incluido el de Hume, el filósofo que asienta de manera más clara los antecedentes de la filosofía de Hume respecto al tema de la identidad personal es J. Locke, pues es este filósofo el que desliga el debate de la identidad personal de los preceptos sustancialistas y lo centra en el ámbito de la conciencia, de tal manera, que la identidad personal será igual a la identidad de la conciencia.

### 6.2.1. La obsolescencia de la sustancia.

Aunque en muchos aspectos la filosofía de Locke parte de Descartes, una de las diferencias más claras entre los planteamientos cartesianos y la filosofía de Locke es el tratamiento del concepto sustancia. Paradójicamente la posición de Locke acerca de las sustancias vuelve a las raíces aristotélicas del término mucho más que lo que lo había hecho Descartes. Para Locke, nos formamos la idea de sustancia por inferencia, es decir, suponemos que percepciones que se dan unidas espacial o temporalmente tienen un *substratum* común que las une siendo este sustrato común la sustancia. De esta manera, según Locke, la sustancia es tan solo una explicación razonable a porqué se dan unidos los atributos que observamos y que atribuimos a una determinada entidad. Siguiendo el socorrido ejemplo de la manzana, cuando veo una redondez, un color amarillo, cuando huelo un aroma y cuando muerdo ese objeto y noto que es dulce... infiero que todos esos atributos tienen un sustrato común, es decir, una sustancia a la que en este momento llamaré manzana.

Porque, como ya he dicho, al no imaginarnos de qué manera puedan sustituir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos *sustancia*. (*Ensayo*. II, XXIII, 1).

Así, para Locke, de lo que hablamos en un sentido nominal cuando hablamos de sustancias es de aquello a lo que designamos con una palabra, de esta manera, la

manzana será una sustancia porque puedo decir cosas de ella, le puedo atribuir que sea roja, verde o amarilla, que esté o no madura o que sea o no dulce, etc. Todo aquello que podemos conocer de la manzana son los atributos, pero de la manzana en sí misma, aquello que sostiene estos atributos, no podemos conocer nada. Por ello, de lo que hablamos, si hablamos de la manzana en sí misma, es de lo que en el fondo permanece oculto, pues, puedo conocer el dulzor de la manzana o su color pero no lo que es dulce o tiene un color. Así, para Locke la sustancia es:

*algo; lo que en verdad no significa, cuando así se usa, ya sea por niños o por hombres, y aquellas cosas de la que pretender tener conocimiento y de la que hablan es de lo que no tienen en absoluto ninguna idea distinta, de manera que están respecto a ella en una ignorancia perfecta y en completa oscuridad. La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de sustancia, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, sine re substante, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte sustancia, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llamo lo que está debajo, o lo que soporta. (Ensayo 2, 23, 2).*

Debido a este ocultamiento no podemos dar una carga explicativa muy fuerte a la sustancia, aunque tampoco, podemos rechazar su existencia, pues, según Locke, las sustancias son una explicación razonable a una constancia epistemológica de los atributos. En el caso de Locke, como en el de Hume, que no se acepte el principio de inconcebibilidad<sup>69</sup>, pues, para ellos, es posible que existan cosas a las que no alcanza nuestro conocimiento. Este desconocimiento de la sustancia y la aplicación del esquema realista es lo que obliga a Locke a establecer una diferencia entre las esencias nominales y las esencias reales, siendo las esencias nominales aquellas que concebimos cuando pensamos en una cosa y las esencias reales aquello que son las cosas. Dado que el mundo real está hecho por una especie de sustancia material compuesta a su vez por átomos, la esencia nominal de la manzana será todo aquello que conocemos cuando hablamos de la manzana mientras que la esencia real será el conjunto de partículas

---

<sup>69</sup> Ver sección 4.2.5 de esta tesis.

atómicas que componen esta manzana. Para fundamentar esta distinción entre las esencias reales y las nominales Locke utiliza la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Así, Locke cuando describe las clases de ideas que forman una sustancia nos dice que:

*Tres clases de ideas forman nuestras ideas complejas de las sustancias.* Las ideas que forman nuestras ideas complejas de las sustancias corporales son de tres clases. Primero, las ideas de las cualidades primarias de las cosas que descubren nuestros sentidos, y que están en ellas, independientemente de que las percibamos o no. Tales son el volumen, la forma, el número, la situación y el movimiento de las partes de los cuerpos que realmente están en ellos, sea que reparemos en ello o no. Segundo, las cualidades secundarias sensibles que, dependiendo de aquellas, no son si no potencias que tienen aquellas sustancias para producir en nosotros diversas ideas por nuestros sentidos; las cuales ideas no están de otro modo en las cosas mismas, sino del modo en que está cualquier cosa en su causa. Tercero, la aptitud que consideramos en cualquier sustancia para provocar o para sufrir alteraciones de las cualidades primarias, que sean tales que la sustancia así alterada produzca en nosotros unas ideas diferentes a las que antes producía; y es eso que se llama *potencia activa* y *potencia pasiva*; dos potencias que, en la medida que tenemos de ellas alguna noticia o noción, se terminan solo en ideas sensibles simples. (*Ensayo 2, 23, 9*).

De esta manera, las cualidades secundarias se tienen que fundamentar en las cualidades primarias, puesto que las cualidades secundarias se entienden como la potencia de provocar en nuestras capacidades cognoscitivas unas determinadas sensaciones. Así, por ejemplo, el olor de una manzana depende de la interacción de las partículas que componen la manzana y nuestros sentidos.

Para Locke, las esencias reales de las cosas nos son desconocidas, pues se componen de elementos que se sitúan más allá de lo que podemos percibir. Así, la esencia real se compone del:

ser de cualquier cosa en razón de la cual es lo que es. Y así real e interna, pero generalmente en las sustancias, desconocida constitución de las cosas, de que dependen sus cualidades descubribles, puede llamarse su esencia (*Ensayo 3, 3, 15*).

Para Locke, lo que nosotros conocemos es, de hecho, las esencias nominales que son aquellas a las que les asignamos un nombre y de las cuales hablamos. Cuando hablamos de una manzana, estamos hablando de algo que es dulce, redondo, de algo con un sabor y una textura determinada, esto es lo que entendemos por manzana y esta esencia no es la esencia real de la manzana, pues la esencia real de la manzana no está compuesta ni por colores ni por sabores sino que la esencia real de la manzana son sus cualidades primarias de impenetrabilidad, de extensión y de dureza.

sino que la esencia de cada género o clase acaba por no ser sino la idea abstracta significada por el nombre general o clasificante; y encontraremos que eso es lo que significa la palabra esencia en su uso más familiar. (*Ensayo 3, 3, 15*).

Existe, por ello, una realidad compuesta por el conjunto de las esencias reales, que no son en el fondo más que los átomos en un sentido newtoniano. Pero, también existe un conjunto de esencias nominales compuesto por el conjunto de lo que conocemos y a lo que llamamos de alguna manera. Por ello, desde un punto de vista ontológico tenemos un conjunto de esencias reales, mientras que desde un punto de vista epistemológico tan solo tenemos esencias nominales.

Esta dualidad nos interesa sobre todo por un motivo fundamental, porque nos muestra la posibilidad de que en la filosofía de Locke se hable por un lado de la existencia de algo que puede ser conocido de manera clara y, por otro lado, de aquello que fundamenta lo que puede ser conocido. También en el caso de Locke tenemos que es fácil aplicar la dualidad que antes hemos examinado<sup>70</sup> entre lo e-inteligible que correspondería a las esencias nominales de las cosas y lo r-inteligible que correspondería a las esencias reales de las cosas.

---

<sup>70</sup> Ver sección 4.2.6 de esta tesis.

Pero, la diferencia entre esencia nominal y real tiene un sentido que aún nos interesa más. Como veremos, en el caso de Locke, podemos distinguir entre la identidad manifestada de la consciencia y un supuesto y razonable sustrato mental. De acuerdo con este esquema, desde el punto de vista de la esencia nominal la identidad personal se manifiesta en la consciencia, pero desde un punto de vista de su esencia real, la identidad personal es razonable que se fundamente en una sustancia.

### **6.2.2. Identidad en cosas, animales y hombres.**

Una de las principales motivaciones de Locke a la hora de tratar la identidad personal es su importancia desde un punto de vista ético y jurídico. Pues, es importante tener claro el criterio de identidad cuando una persona a lo largo de su vida es sujeto de deberes y obligaciones, ya que, cuando castigamos a una persona por alguna falta cometida en el pasado hemos de tener claro que la persona que comete la falta y la que recibe la sanción es la misma. Pero, aunque la motivación de Locke sea, en última instancia jurídica, su análisis de la identidad personal va más allá de la mera cuestión jurídica.

Para ver que es lo que Locke entiende por identidad personal, antes hemos de hacer una pequeña parada en la identidad general. Lo primero que observamos es que el término identidad no es unívoco sino que cambia de significado dependiendo de su aplicación. Es decir, no es lo mismo hablar de la identidad de una roca, que hablar de la identidad de una planta, que hablar de la identidad de una persona. Así tenemos que:

La identidad de una porción simple de materia, de un átomo, es fácil de concebir en la medida que el átomo es el mismo idéntico en tanto que no se destruye, con un complejo de materia formado por dos o más átomos, el complejo es el mismo en la medida en que no se añade ni se sustrae ningún átomo. Pero este sentido de identidad como identidad material es tan solo un sentido específico de identidad y no el más usado. Si cogemos otra cosa a la que aplicar el término identidad, como por ejemplo una encina, decimos que esta encina es la misma que estaba en este terreno hace ya veinte años, en este caso no puede haber una identidad material en un sentido

estricto, tal y como habíamos descrito antes, ya que la materia de la encina de ahora y la de hace veinte años no es la misma, aunque decimos que la encina es la misma. Por lo que aplicamos un criterio de identidad a la encina que no es el aplicado a la identidad material en sentido estricto. “la razón estriba en que, en estos dos casos de una masa de materia y de un cuerpo vivo, la identidad no se aplica de la misma cosa.” (*Ensayo 2, 27, 3*).

Hablamos de la identidad de los vegetales en un sentido distinto al que hablamos de la identidad de la materia, ya que no podemos aplicar los mismos criterios de identidad a un vegetal que a un conjunto de partículas materiales. Pues, lo pertinente de la identidad del vegetal no es que las partículas que lo componen sean estas o aquellas sino que la disposición de estas partículas sea la adecuada "para la misma vida". De esta manera, no aplicamos la identidad a la esencia real del vegetal, el conjunto de partículas, sino que lo aplicamos a su esencia nominal, lo que entendemos por el vegetal. Esto es así porque si aplicáramos al vegetal el mismo criterio de identidad que aplicamos a un conjunto de partículas, concluiríamos, de forma errónea, que el vegetal sería distinto cada vez que se le cayera o de que le creciera una nueva hoja. Así:

Porque como esa organización está en todo momento en cualquier agregado de materia, se distingue, en ese concreto particular, de toda otra organización, y constituye esa vida individual que, existiendo constantemente desde ese momento, tanto hacia atrás como hacia adelante, en la misma continuidad de partes que se suceden insensiblemente y que están unidas al cuerpo vivo de la planta, tiene así esa identidad que hace que sea la misma planta, y que hace que todas sus partes sean las partes de una misma planta, durante todo el tiempo que existan unidas en esa organización continuada que es la adecuada para transmitir esa vida común a todas las partes así unidas. (*Ensayo 2, 27, 4*).

En el caso de los animales también consideramos que estos son idénticos en la medida en la que guardan una misma disposición para una misma vida. La diferencia fundamental con las plantas es que los animales están dotados de movimiento. Así, con un claro espíritu cartesiano, Locke compara la identidad de los animales con la

identidad de una máquina, de manera que, en el caso de una máquina, lo que hace que esta sea la misma es la disposición de sus piezas para un movimiento común más que la materia que compone la máquina o las piezas. Si, por ejemplo consideramos un reloj, este sigue siendo el mismo aunque lo reparemos y le cambiemos una, dos, o tres coronas. Con los animales ocurre otro tanto:

pero con esta diferencia: que en un animal, la adecuación de la organización y el movimiento brota del interior; pero en las máquinas, como la fuerza procede del exterior, muchas veces está ausente cuando el órgano, sin embargo, está en orden y bien dispuesto para recibirla. (*Ensayo 2, 27, 4*)

La diferencia fundamental entre las máquinas y los animales es que en el caso de las máquinas las podemos parar y volver a poner en marcha porque el principio del movimiento viene del exterior. No ocurre lo mismo con los animales, que si se paran no se pueden poner otra vez en marcha, pues el principio del movimiento viene desde el interior. Desde este punto de vista, el hombre tiene exactamente la misma consideración en cuanto a la identidad que un animal. Así, un hombre es el mismo hombre, durante el transcurrir temporal, si tiene exactamente la misma disposición de sus partes para una misma vida común.

*La identidad del hombre.* Eso muestra también en qué consiste la identidad de un mismo hombre, a saber: en nada sino en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado. (*Ensayo 2, 27, 6*).

La identidad en cuanto hombre en este punto es la misma que la identidad de un animal. Así, para Locke lo que hace que un hombre sea el mismo en dos tiempos distintos es que sea el mismo ser vivo o, dicho de otra manera, que tenga el mismo cuerpo en un sentido animal. Pero, por otro lado, es posible hablar por separado del alma y cuerpo, con lo que es posible que un mismo hombre haya tenido dos almas en dos momentos distintos o que un alma haya estado en dos hombres diferentes. Ahora bien, no es lo mismo el hombre como especie animal que como sujeto de deberes y privilegios morales y políticos, es decir, no es lo mismo el hombre que una persona. Por ello, el

criterio de identidad que se aplica a un hombre no puede ser el mismo que el criterio de identidad que se aplique a una persona.

### **6.2.3. Persona y memoria.**

He expuesto en el apartado anterior como Locke aplica la identidad al hombre pero no como lo hace a la persona. La diferencia entre hombre y persona obedece a una exigencia ético-jurídica ya que el hombre en cuanto hombre no es más que un animal, pero la persona en calidad de persona es sujeto de derechos y deberes. Por ello, la aplicación de la identidad es diferente, ya que no es lo mismo hablar de un sujeto biológico que de un sujeto jurídico o moral.

Llegados a este punto, Locke se plantea la pregunta por la identidad de la persona: ¿qué es lo que hace que una misma persona sea una misma persona? ¿Qué constituye la identidad personal? Para Locke, la respuesta a estas preguntas vendrá centrada en la conciencia, pues será esta conciencia la que nos mostrará la identidad personal, así:

*El tener conciencia es lo que hace que una persona sea la misma. ¿percibirse como un todo idéntico a lo largo del tiempo? Pero aunque la misma sustancia inmaterial, cualquiera que sea y cualquier que sea su estado, no basta para hacer por sí sola que un hombre sea el mismo, es llano, sin embargo, que es ese tener conciencia, todo cuanto pueda extenderse, así sea hasta comprender épocas pasadas, lo que une en una misma persona las existencias y las acciones más remotas en el tiempo, del mismo modo que une la existencia y las acciones del momento precedente inmediato; de suerte que todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona, a la cual ambas pertenecen. (Ensayo 2, 27, 15).*

Locke nos presenta en este texto lo que se llamará el criterio psicologista de la identidad personal. Según este criterio, yo soy la misma persona en virtud del recuerdo que tengo de mí mismo, es decir, soy el mismo en virtud de la continuidad de la conciencia. De esta manera, el criterio de identidad personal es el criterio de identidad de la conciencia. Por ello, nos dice Locke que: “Pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no

participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates, despierto y dormido, no son la misma persona.” (*Ensayo 2, 27, 19*) De esta manera, si no hay unidad de la conciencia no hay unidad de la persona.

La identidad personal en Locke no se fundamenta en la unicidad de la sustancia como ocurría en el caso de Descartes ya que una unidad de la sustancia no tiene porqué dar lugar a una unidad de la conciencia ni de la persona. Para Locke incluso es posible que una misma conciencia sea transferida entre dos sustancias pensantes:

Pero, para volver a la cuestión que nos ocupa, es preciso conceder que si un mismo tener conciencia (que, según se ha mostrado, es algo muy diferente de la misma forma numérica o del movimiento en el cuerpo) puede ser transferido de una sustancia pensante a otra sustancia pensante, será posible que dos sustancias pensantes puedan constituir una sola persona. Porque como el mismo tener conciencia se conservaría, ya fuera en la misma o en diferente sustancia, se conservaría la identidad personal. (*Ensayo 2, 27, 13*).

Pero y aunque fundamentamos la identidad personal en lo que se nos aparece, es decir, en la conciencia, es posible e incluso razonable que esta identidad personal que surge de la conciencia se fundamente a su vez en algo que está más allá. En este sentido, nos dice Locke que "Concedo que la opinión más probable es que este tener conciencia va anejo y es afecto de una sustancia individual material." (*Ensayo 2, 27, 25*) Pero, esto es solamente una suposición razonable para fundamentar la identidad personal de la que no podemos dar razones firmes. Desde un punto de vista estrictamente epistemológico y basándonos en lo que percibimos, somos lo mismo que éramos en la medida en que percibimos esta duración continuada de la conciencia.

Pero, dejando que los hombres resuelvan ese punto como mejor les plazca<sup>71</sup>, según sus diversas hipótesis, este ser inteligente, sensible a su felicidad y a su desgracia, tiene que admitir que algo que es su *sí mismo*<sup>72</sup> por el cual se preocupa y que quiere

---

<sup>71</sup> El punto en el que se fundamenta la identidad personal, es decir, una supuesta sustancia inmaterial.

<sup>72</sup> Todos los "*sí mismo*" que aparecen en este texto en el original se refieren al *self* que en castellano también se puede traducir simplemente por el yo.

que sea feliz; tiene que admitir que ese *sí mismo* ha existido en una duración continuada por más de un instante y que, por lo tanto, es posible que pueda existir, como ha existido, durante meses y años venideros, sin que se tenga que poner límites fijos a su duración, y que, en virtud de ese mismo tener conciencia, puede ser el mismo, *sí mismo* continuado en el futuro. Y es así como, por ese tener conciencia, se descubre a sí mismo siendo el mismo *sí mismo* que realizó tal o cual acto hace varios años y por el cual ahora es desgraciado o feliz. (*Ensayo 2, 27, 25*).

La objeción más extendida a la posición de Locke y que el mismo Hume recoge, aunque no directamente, consiste en que en realidad el criterio psicologista de Locke tan solo nos dice donde descubrir la identidad personal, pero no nos dice de dónde podemos deducirla. Es decir, descubre en que se fundamenta nuestro conocimiento de la identidad personal, pero, no afirma nada desde un punto de vista ontológico acerca de dicha identidad personal.

#### **6.2.4. La crítica al modelo psicologista de Locke.**

Uno de los primeros críticos del punto de vista de Locke fue Joseph Butler quien fue obispo de Brinstol y deán de St. Paul. Hume conocía y admiraba la obra de Butler de quien era seguidor desde la publicación de los *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel* en el año 1726 (Mossner, 1980, p. 74). Cuando Hume vuelve de su estancia en Francia, pronto tiene noticia de que Butler ha publicado otro escrito llamado *Analogy of religion, Natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature* en 1736. Una obra que será referente para la teología natural del S. XVIII, en la que y según Mossner (Mossner, 1980, p. 111) Hume se inspira para las intervenciones del personaje de Cleantes en sus *Diálogos sobre la religión natural*. Por lo que podemos pensar que la obra de J. Butler fue leída por Hume, aunque, dentro de esta tesis nos vamos a fijar tan solo en el primer apéndice titulado "Of personal Identity"<sup>73</sup> de la obra de Butler.

---

<sup>73</sup> Lo citaremos a través de (Perry, 2008, p. 99).

Para J. Butler, la clave de la cuestión está en saber si lo que consideramos la misma persona es de hecho la misma sustancia. Según Butler, Locke había definido a la persona como un ser pensante e inteligente y a la identidad personal como la idea que tiene el ser inteligente de sí mismo. Por lo tanto, para Butler, la cuestión será saber si el mismo ser racional e inteligente es la misma sustancia.

Según Butler el origen del problema es que el acto de pensamiento que hacemos cuando somos jóvenes y el acto de pensamiento que podemos hacer ahora son dos actos diferentes. Estos actos de conciencia efectuados en dos momentos diferentes son distintos aunque tienen una relación de continuidad entre ellos. Por ello, para Butler, no es extraño asumir que son la misma cosa, de la misma manera, que asumimos que dos percepciones distintas tienen como objeto la misma cosa.

Butler critica el modelo psicologista que Locke está proponiendo cuando nos dice que cada persona tiene una esencia de la cual la conciencia es un estado. Hume no está de acuerdo en este último punto según la cual la conciencia es una propiedad de alguna esencia, pero, sí que estará de acuerdo en la crítica al psicologismo que Butler hará, en el sentido en que la memoria tan solo descubre la identidad personal pero no la fundamenta.

Las propuestas de Locke también ha sido criticadas por autores más contemporáneos. A. Flew (Flew, 1951, p. 53) se hace eco de la crítica que anteriormente le había hecho T. Reid<sup>74</sup> a Locke, cuando nos dice, que X tan solo puede recordar un recuerdo y deducir que es la misma persona en X y en Y sí ya es, de hecho, la misma persona. Es decir, tan solo puedes recordar algo si eres el mismo ahora que en el momento del recuerdo, por lo que la identidad personal ya está supuesta en el razonamiento de Locke. Otros estudiosos, como H.E Alliston (Allison, 1966, pp. 51-58), nos proponen que la concepción de persona es fruto de un proceso de abstracción mediante el cual nos quedamos tan solo con el componente psicológico del hombre, componente al que le asignamos como sujeto de la acción moral y como objeto de la responsabilidad jurídica y moral. H.E Alliston también nos llegará a decir que en la crítica de Leibniz a Locke en

---

<sup>74</sup> Thomas REID ( *Essay II*, cap 4 y cap 6). en (Perry, 2008, pp. 108-118)

*Nuevos ensayos acerca del conocimiento humano* se llega a un nivel de diferenciación entre el yo psicológico y el yo transcendental propio de Kant.<sup>75</sup>

En Locke hay un descubrimiento de una unidad de la conciencia y una supuesta apelación a una fundamentación de esta unidad sobre la base de una posible sustancia. No podemos pensar que esta apelación a una sustancia sea nunca un yo transcendental. Aunque, esta distinción entre lo que se descubre y lo que sustenta la identidad personal responde a un esquema parecido al que diferencia la esencia nominal de la esencia real.

No podemos decir que la filosofía de Locke en cuanto a la identidad personal sea incorrecta ni un fracaso. Lo que le interesaba al propio Locke es descubrir un criterio de identidad personal que pudiera ser utilizado jurídicamente y moralmente, es decir, un criterio de identidad personal práctico. La propuesta de Locke no va en el sentido metafísico y no pretende descubrir el fundamento de la identidad personal en un sentido real. Podríamos decir desde los conceptos empleados por Locke que la esencia real de la identidad personal queda oculta y es razonable incluso suponer que se fundamenta en una sustancia. De esta manera, se puede interpretar que lo que Locke investiga es la esencia nominal de la identidad personal sin aventurarse a esencias reales que la puedan fundamentar.

---

<sup>75</sup> Leibniz nos dice que: "9.- FIL. La palabra persona implica un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que se puede considerar a sí mismo como idéntico, como una misma cosa que piensa en diferentes tiempos y lugares; y esto, por el sentimiento que tiene de sus propios actos. Y este conocimiento acompaña siempre a nuestras sensaciones y a nuestras percepciones presentes, cuando son suficientemente distinguidas, como he dicho más de una vez anteriormente, y por esto cada uno de nosotros es para él lo que llama él mismo. No se considera en esta ocasión si el mismo yo está continuado en la misma sustancia o en diversas sustancias, pues el conocimiento (*consciousness o consciosité*) acompaña siempre al pensamiento, y esto es lo que hace que cada uno sea lo que él llama "él mismo", y por lo que se distingue de cualquiera otra cosa pensante; y en esto también es en lo que consiste la identidad personal, y lo que hace que un ser racional sea siempre el mismo; y tan lejos como pueda extenderse esta conciencia sobre las acciones o sobre los pensamientos ya pasados, se extiende la identidad de esta persona, y el yo es actualmente el mismo que era antes." (Leibniz, 1971) (*Nuevo tratado*. 27.9)

Para Locke, la suposición de un espíritu que realice las acciones del pensamiento es tan solo una suposición de la cual permanecemos en ignorancia. Así, lo que estaba claro en Descartes, que hay una sustancia pensante, en Locke tan solo es una suposición de la cual no sabemos mucho.

*Tenemos una idea tan clara del espíritu como del cuerpo.* Lo mismo acontece respecto a las operaciones de la mente, a saber: pensar, razonar, temer, etc., las cuales, puesto que concluimos que no subsisten por sí mismas, y puesto que no aprehendemos de qué manera pueda el cuerpo producirlas, tendemos a pensar que son las acciones de alguna otra sustancia que llamamos el *espíritu*. De donde es evidente, sin embargo, que, puesto que no tenemos ninguna otra idea o noción de la materia, sino como algo en lo cual subsisten aquellas muchas cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos, no bien suponemos una sustancia, en que subsistan el pensar, el conocer, el dudar y el poder de movimiento, etc., cuando ya tenemos una noción tan clara de la sustancia del espíritu, como la que tenemos del cuerpo; la una suponiéndose que es (sin que sepamos qué es lo que sea) el *substratum* de aquellas ideas simples que tomamos del exterior; la otra, suponiendo que es (con igual ignorancia acerca de lo que es) el *substratum de* aquellas operaciones que experimentamos por dentro en nosotros mismos. (*Ensayo 2. 23. 5*)<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Ver también (*Ensayo 2.13.19-20; 2.23.15, 22, 28 y 4.3.17*)

### 6.3. Berkeley del haz al sujeto de la acción.

Anteriormente ya se han expuesto algunos aspectos de la filosofía de Berkeley<sup>77</sup> cuando hemos hablado de la diferencia entre tener una idea y concebir algo. Pero, lo que voy a exponer ahora nos guarda una curiosa sorpresa. Pues, en uno de los escritos más desconocidos de Berkeley nos encontramos con posiciones filosóficas acerca de la identidad personal muy semejantes a las que defiende el propio Hume. Dicho de otra manera, encontramos en Berkeley una teoría del haz.

El texto de Berkeley que voy a analizar no se da a conocer hasta que en el año 1944 A.A. Luce (Robles, 2013, p. 3) publica una obra inédita de Berkeley a la que el mismo A.A. Luce llama los *Comentarios filosóficos* (Robles, 2013, p. 4). Aunque se trata de unos textos que ya se conocían en la edición de A.C Fraser del año 1871 será A.A. Luce quien las editará divididas en los cuadernos B y A tal y como hoy las conocemos. La datación de los *Comentarios filosóficos* es aún hoy en día motivo de debate tal y como nos señala el traductor de la obra, J.A. Robles, en su introducción (Robles, 2013, p. 4)<sup>78</sup>.

De lo que podemos estar seguros es de que se trata de una serie de anotaciones del propio Berkeley y de que dichas anotaciones no se conocieron hasta mucho después de la muerte de Hume. Es interesante ver como en estos textos Berkeley anticipa los pensamientos de Hume con respecto a la teoría del haz. En este sentido, Berkeley comienza haciéndose una pregunta:

Pr: ¿en qué consiste la identidad de la Persona? no en la conciencia presente, pues entonces no soy la misma persona que la que era este día hace un año, sino solo mientras pienso en lo que hice entonces. No en la potencial pues entonces por lo que sabemos todas las personas podrían ser la misma. (*Comentarios*. Pág. 27. Fragmento 200).

---

<sup>77</sup> Ver la sección 4.2.4 de esta tesis.

<sup>78</sup> Aunque parece ser que se iniciaron hacia el 1705. (Mellizo, 2013, p. XIV)

Como en el caso de Locke lo primero a resaltar vuelve a ser la importancia de la conciencia en el problema de la identidad personal. En este texto, lo que Berkeley está haciendo es una pregunta a la que aporta dos posibles soluciones que resultaran insatisfactorias. La primera es que la identidad personal se basa en la conciencia presente, es decir, en las percepciones que tenemos en este mismo momento. Pero, esta primera respuesta no soluciona mi identidad con lo que fui, es decir, que yo sea la misma persona ahora que la que fui en el pasado. La segunda respuesta nos dice que Yo soy las percepciones presentes y todas las percepciones que puedo tener. Pero esta segunda respuesta tampoco es satisfactoria pues el Yo tampoco puede ser las percepciones que podemos tener, ya que en ese caso el Yo puede podría cualquier percepción posible tanto las que asigno a mi persona como las ajenas.

Creo que es interesante mostrar como centrar el tema de la identidad personal en la conciencia da lugar a paradojas. Lo que Berkeley necesitará para solventar estas paradojas es un punto fijo sobre el cual pivotar todas las percepciones, un mismo punto en común que haga que la sucesión de percepciones pueda constituir una misma persona.

Antes de seguir, tengo que hacer una pequeña aclaración. Los fragmentos de los *Comentarios filosóficos* van precedidos de un símbolo o de una letra. Los fragmentos que vamos a exponer a continuación van precedidos del símbolo "+". Este símbolo indica que nos encontramos ante una posición que tiene que ser revisada o abandonada. Por lo tanto, no estamos delante de proposiciones que el mismo Berkeley acabará defendiendo. Pero aunque el símbolo "+" indique que son preceptos a refutar o a revisar, estos siguen siendo proposiciones a tener en cuenta. Esto es así, primero, porque nos muestran la evolución del pensamiento de Berkeley y, segundo y más importante para nosotros, porque nos pueden dar una pista sobre las dificultades de las proposiciones de Hume. No porque Hume los conociera, que no los conocía, sino porque nos muestran como partiendo de preceptos parecidos se llegan a conclusiones parecidas.

El primer texto que encontramos en este sentido es el siguiente:

+ Consulta, saquea tu Entendimiento, qué encontraras ahí además de diversas percepciones o pensamientos. Qué quieres decir con la palabra mente. debes querer decir algo que percibes o que no percibes. una cosa no percibida es una contradicción. querer decir (también) una cosa que no percibes es una contradicción. En toda esta cuestión nos seducen extrañamente las palabras. (*Comentarios*. Págs. 72-73. Fragmento. 579).

La definición de Berkeley en este momento es muy semejante a la definición que dará Hume. Berkeley, en un primer momento y al examinar su consciencia se encuentra un conjunto de percepciones y con esto es con que se supone que se constituye su mente. Este punto lo ratifica con la siguiente entrada:

+ La mente es un cúmulo de Percepciones. Quita las Percepciones y quitas la Mente pon las Percepciones y pones la Mente. (*Comentarios*. Pág., 73. Fragmento. 580).

La constitución de la mente se efectúa, en un primer momento a través de las percepciones, de manera que no hay una apelación al que percibe ni a ningún otro agente. Por ello, no podemos decir que Berkeley caiga en el error categorial que G. Ryle denunciará<sup>79</sup>, pues, para este primer Berkeley, tan solo existe lo mental y lo mental es lo que compone la mente. Así, nos continúa diciendo Berkeley:

---

<sup>79</sup> Así dice G. Ryle "A un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los *colleges*, bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Pero luego pregunta: "¿Dónde está la universidad? He visto dónde viven los miembros de los *colleges*, dónde trabaja el registrador, dónde hacen experimentos los científicos, pero aún no he visto la universidad dónde residen y trabajan sus miembros." (Ryle, 2005, p. 30). El error categorial consiste, por lo tanto, en suponer la existencia de una categoría definida por el conjunto va más allá de los elementos del conjunto. Algo así como suponer que existe una Universidad que no es el conjunto de los edificios y de las personas que la integran. En el caso de la mente supone pensar que existe algo más allá de las conductas y de las disposiciones a la conducta de las personas. La posición de G. Ryle dará lugar al conductismo lógico. Pero el error categorial también se podría aplicar a la mente, aunque supongamos que existen las experiencias o las percepciones y que estas experiencias no pueden ser reducidas a conductas o disposiciones a la conducta. Si suponemos que existe una entidad a la que llamamos mente y que esta mente es algo que está más allá de las percepciones que la componen.

+ Dices que la Mente no es las Percepciones. sino esa cosa que percibe. Te respondo que te engañan las palabras esa y cosa estas son palabras vagas vacías †<sup>80</sup> sin un significado. (Comentarios. Pág. 73. Párrafo 581).

De esta manera, Berkeley antecede lo que será su propia posición, pero también antecede la crítica a la concepción del sujeto como agente de la percepción que encontraremos en los escritos de Hume. Así, encontramos en un primer Berkeley un posicionamiento muy semejante al que Hume sostendrá posteriormente acerca de la constitución de la mente a través de las percepciones.

Estas suposiciones son abandonadas por Berkeley con posterioridad, algo que sabemos por dos motivos fundamentales. Primero, por la utilización del símbolo "+" a la entrada de cada fragmento, lo cual nos indica que esta proposición tiene como mínimo que ser revisada. Segundo, porque los pensamientos que nos encontramos con posterioridad en la filosofía de Berkeley nos llevan en un camino que no es el mostrado en los *Comentarios filosóficos*. La clave para entender este cambio la tenemos que buscar en la diferencia que ya hemos analizado entre tener una idea y tener una concepción.

Tener una idea y tener una concepción se asemeja a la diferencia que hemos establecido a partir de la obra de G. Strawson<sup>81</sup> entre los términos r-inteligibles (conocidos mediante la razón) y los términos e-inteligibles (conocidos mediante la experiencia). Una de las principales aplicaciones de esta distinción la encontramos en la concepción de la mente de Berkeley. Las ideas tienen un determinado contenido experiencial y, a su vez, son acciones de un determinado agente, pero este agente no tiene ningún contenido experiencial, por lo que no es una idea. Por ello, el agente no puede ser conocido mediante este procedimiento, pues es agente de la percepción y al situarse en un nivel fenoménico diferente queda más allá del propio fenómeno. Así nos dirá Berkeley:

Pero además de toda la interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, hay asimismo algo que conoce o percibe dichos objetos y ejerce diversas operaciones

---

<sup>80</sup> El símbolo † indica que hay un fragmento de complicada lectura en el original.

<sup>81</sup> En la sección 4.2.6 de esta tesis.

como las de querer, imaginar, recordar acerca de ellos. Este ser perceptivo y activo es lo que llamo *mente, espíritu, alma* o *yo*. Mediante estas palabras no designo ninguna de mis ideas, sino una cosa enteramente separada y distinta de ellas, en las que ellas existen o, lo que es lo mismo, por la que ellas son percibidas; pues la existencia de una idea consiste en ser percibida. (*Principios*. Punto 2).

Berkeley admitirá lo que se había preguntado en los *Comentarios filosóficos*, pero, esta admisión del agente que tiene las percepciones pasa por la admisión de que no solo existe aquello que es percibido, sino que también existe aquello que percibe. Pero como lo que percibe no puede ser percibido no podemos tener una idea de ello, así que en la medida en que existe y puede ser pensado tan solo podemos tener una noción de ello.

Es interesante mostrar como la posición estrictamente fenomenista de Hume se mantuvo anteriormente por un filósofo tan capaz como lo era el propio Berkeley y como esta posición fue abandonada hacia posiciones más cercanas al idealismo. Siguiendo este sendero, hemos visto como Berkeley parte de una posición muy semejante a la que Hume había sostenido: una reducción de la mente a los meros contenidos de la conciencia, pero también hemos visto como esta posición no les es satisfactoria. No será hasta llegar a la diferenciación entre tener idea y el tener una concepción que Berkeley llegará a postular la existencia de un agente de la percepción, que no es definido como sustancia pensante, sino tan solo como el que percibe.



## 7-. Sobre los textos de Hume.

Los textos en los que Hume trata el tema de la identidad personal no son ni muchos ni muy extensos<sup>82</sup>. A pesar de que podemos encontrar alguna referencia a la identidad personal a lo largo de la obra de Hume, el núcleo fundamental de este tratamiento lo encontramos en la sección VI de la parte IV del libro primero del *Tratado de la naturaleza humana* titulado "De la identidad personal". Pero esta sección se tiene que entender siempre en conjunción con la sección anterior "De la inmaterialidad del alma" donde se encuentran las posiciones más claras en contra de la posibilidad de un sustancia cartesiana. También se encuentran referencias en las correspondientes secciones del *Abstract* y, por supuesto, el Apéndice del *Tratado*.

La gestación del *Tratado* es temprana pues Hume afirma que lo comienza a elaborar esta obra ya estando en Francia, entre los años 1734-1737, así nos dice que “Fue durante mi retiro en Francia –primero en Reims, pero principalmente en La Flèche, Anjou- cuando compuse mi *Tratado de la Naturaleza Humana*.”(*Autobiografía*.<sup>83</sup> Pág. 6) Aunque esta gestación, en principio, no es más que un montón de notas que iría tomando durante muchos años hasta la publicación del libro, podríamos decir que alguna de las ideas que se presentan en el *Tratado* ya se encontraban en la mente de Hume al inicio de sus pensamientos filosóficos.

Posteriormente, el cúmulo de pensamientos empieza a tomar forma, hasta que en septiembre de 1738 llega a un acuerdo para la publicación del *Tratado* en 1739. Durante los años anteriores a la publicación, la obra de Hume sufriría algunas transformaciones. Por lo que sabemos mediante su correspondencia, Hume estaba interesado en las objeciones y sugerencias que las mentes de la época le podrían otorgar, en especial las de un amigo y mentor suyo llamado Henry Home, conocido como lord Kames, quien a su vez enviará una copia del trabajo de Hume a Francis Hutcheson. Al final, en enero

---

<sup>82</sup> Para un resumen actualizado al 2011 de las ediciones en castellano de la obra de Hume. (Tasset, 2011)

<sup>83</sup> Autobiografía que se encuentra publicada en la traducción de Félix Duque del *Tratado*.

del 1739 el manuscrito queda listo para imprenta y sale publicado en la primavera de 1739.<sup>84</sup>

El siguiente texto en el cual aparecen referencias al problema de la identidad personal es el *Abstract*. En una publicación de la época llamada *History of the Works of the Learned* se había comentado que el *Tratado* era un libro complejo de leer. Quizás este comentario junto a otras opiniones de la obra de Hume que ahondaban en la incompreensión del texto llevó a este a publicar de forma anónima un resumen de su propia obra<sup>85</sup>. El resumen sale publicado en otoño en marzo de 1740 y posiblemente fue escrito y pensado en otoño del año anterior. Ocho meses más tarde publicaría el libro tercero del *Tratado* y el siguiente texto que nos ocupa: el Apéndice al *Tratado de la Naturaleza Humana*.

La publicación de los dos primero libros del *Tratado* no acaba con la confección de los mismos, pues, era normal que un autor quisiera introducir cambios en las ediciones posteriores de su obra a fin de mejorar algunos aspectos de la misma. En el caso de Hume, como tenía pendiente la publicación del tercer libro, su mejor opción fue publicar tras este tercer libro un *Apéndice* en el que hace una revisión de algunos errores encontrados en los libros anteriores, además de aclarar y solucionar algunos problemas que se le planteaban en los dos primeros libros.

El *Apéndice* es un texto fundamental en el tema de la identidad personal ya que muestra las objeciones que Hume plantea a sus primeros pensamientos sobre esta temática. Allí encontramos que algunas de las afirmaciones que se hacen el corpus del *Tratado* son sino cuestionadas sí puestas entre paréntesis. Así, la optimista solución que Hume

---

<sup>84</sup> Para un relato pormenorizado de la publicación del *Tratado de la Naturaleza Humana* es interesante la lectura de la sección primera de los materiales de edición de la edición crítica hecha por Norton en OUP. *Historical Account of Treatise of Human Nature from its Beginnings to the Time of Hume's Death*. Además de (Mossner, 1980, pp. 66-132).

<sup>85</sup> El resumen fue publicado de forma anónima y durante un tiempo se mantuvo una cierta discusión sobre la autoría de este resumen. Para más detalles sobre el debate ver la introducción de Norton citada en la nota anterior.

plantea en el *Tratado* respecto al origen de nuestras ideas sobre la identidad personal es puesta en una cuarentena escéptica.

Tenemos por ello tres fuentes primarias para nuestro análisis de la identidad personal en Hume: primero, las secciones del *Tratado* dedicada a la identidad personal y a la inmaterialidad del alma, segundo las partes correspondientes en el *Abstract*, que de hecho reproducen los argumentos del *Tratado*, y tercero los textos a modo de *Apéndice* publicados con su tercer libro. En realidad no son muchos textos ni demasiado extensos, pero ofrecen un gran reto al intérprete de la obra de Hume porque estos textos no son del todo coherentes entre sí. Estos textos nos hacen ver que lo que en principio era una posición clara, al final se convierte en un mar de dudas que dejan el campo abonado a la interpretación.



## **8. La posibilidad de la sustancia pensante y del sujeto.**

La tradición filosófica cartesiana fundamentaba la unidad de la persona en un sujeto o en una sustancia pensante que sea garante de la identidad personal. Así, si suponemos que existe una sustancia común a todos los pensamientos por muy variados que estos sean en su manifestación no tenemos problemas para asignarles una identidad basándose en esta sustancia común. De esta manera, esta sustancia común establecería la conexión real necesaria para el establecimiento de la identidad personal.

### **8.1. La sustancia pensante.**

Hume es un gran crítico de las posiciones sustancialistas y esta crítica le hará no solo rechazar posiciones cartesianas sino también posiciones que defiendan la existencia de un sujeto entendido como sujeto de una acción mental. Para exponer las objeciones a la existencia de un sujeto del pensamiento me centraré en los textos de la sección 1.4.5 del *Tratado* dedicada a la *Inmaterialidad del alma*<sup>86</sup>.

#### **8.1.1. Sustancia pensante y principio de la copia.**

Hume, al igual que había hecho Descartes en la segunda meditación<sup>87</sup>, comienza creyendo que el estudio del alma o del espíritu no tendrá tantas contradicciones como las que se han descubierto en mundo natural. Así, y curiosamente pese a lo que puede parecer en un principio

---

<sup>86</sup> Como Fogelin (Fogelin, 2009, p. 101) señala, se trata de la segunda sección más extensa del *Tratado* solo superada por la dedicada al escepticismo en lo que respecta a nuestros sentidos. Esta sección es primordial para entender la posterior dedicada a la identidad personal.

<sup>87</sup> El título de la segunda meditación de Descartes es "De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo." (*Meditaciones* II meditación).

aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza (TNH. 1.4.5.1 SB 232)

Hume también deja muy clara su posición sobre lo que se puede o no se puede descubrir en relación con la mente. "lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así." (TNH 1.4.5.1 SB 232) Así, para Hume, lo que se aparece a la mente se aparece con claridad y distinción tal y como se afirma según el principio de evidencia de las percepciones.<sup>88</sup>

En la sección dedicada a la inmortalidad del alma, Hume pregunta qué es aquello que los otros filósofos entienden por un supuesto sujeto de inhesión de las percepciones "*¿Qué quieren decir cuando hablan de sustancia e inhesión?*" (TNH 1.4.5.2 SB 232) si admitimos un sentido estricto del principio de la copia estos filósofos evidentemente no quieren ni, de hecho, pueden decir nada. Pero, hemos visto que para poder mantener una discusión acerca de la identidad personal o sobre cualquier cuestión metafísica o bien suponemos que Hume se salta alegremente el principio de la copia cada vez que menciona conceptos metafísicos como "identidad personal", "causa y efecto", "mundo exterior" o bien admitimos un sentido suave del principio de la copia<sup>89</sup>.

Precisamente, será este uno de los momentos en los que es coherente admitir una utilización metodológica del principio de la copia. De esta manera, este principio se aplica a la idea de sustancia pensante tal y como se entiende esta sustancia dentro del pensamiento cartesiano. Así, lo que Hume intenta averiguar es si hay una impresión de la que se derive la idea de sustancia personal y que la valide. Dicho de otra manera, lo que intentamos averiguar es la validez epistemológica de la sustancia pensante. En este sentido, Hume nos dice:

Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviéramos alguna idea de la sustancia de nuestra mente deberíamos tener también una impresión de esta, cosa

---

<sup>88</sup> Ver la sección 4.2 de esta tesis

<sup>89</sup> Ver la sección 4.2.3 de esta tesis.

que resulta muy difícil, sino imposible, de concebir. Pues, ¿cómo le sería posible a una impresión representar una sustancia, sino siendo semejante a ella? ¿Y cómo puede ser una impresión semejante a una sustancia si, según esta filosofía, ella misma no es sustancia ni tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una sustancia? (TNH 1.4.5.3 SB 232).

No solo es interesante el hecho de que no tengamos una impresión de la sustancia pensante y, por lo tanto, una idea de ella, sino que imposible tenerla. Tal apreciación no es originaria de Hume, pues el mismo Descartes en las meditaciones ya había dicho que la sustancia pensante no puede ser objeto de nuestra imaginación<sup>90</sup>. Así nos había dicho Descartes:

Así pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza. (*Meditaciones*, Segunda meditación. Pág. 148).

Otro tanto pasaba con Berkeley, para quien es imposible tener una idea de aquello que es el agente de la percepción, pues lo que tiene una percepción está más allá de la propia percepción. Según Berkeley, no podemos tener una idea de algo que piensa. Pero ese no es problema desde la filosofía de Berkeley, ya que desde sus posiciones filosóficas no solo es posible postular un sujeto de la acción pensante sino que también es necesario<sup>91</sup>, aunque de tal sujeto no podamos tener una idea sino tan solo una concepción.

Hemos visto como para Hume, aquello que representa la idea ha de estar dentro del contenido material de la idea<sup>92</sup>, de manera que la idea no puede apuntar a nada que este

---

<sup>90</sup> Nos dice Descartes "Así pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza." (*Meditaciones*, Segunda meditación. Pág. 148).

<sup>91</sup> Ver la sección 6.3 de esta tesis.

<sup>92</sup> Ver la sección 2.1.2 de esta tesis la inmanencia de las percepciones.

fuera de la misma. Así, si tengo una idea de manzana para que esta idea represente a una manzana, una parte del contenido material de la idea de manzana ha de asemejarse al objeto representado. Por ello, si la idea tiene como objeto la sustancia esta idea ha de representar algún rasgo de la sustancia mental que tiene como objeto. Es decir, la idea que represente la sustancia mental tendría que ser de tal manera que represente algo de esta sustancia mental. Por otro lado, toda idea ha de tener un contenido mínimo para su representación. Así, si concebimos una idea de una sustancia mental esta idea ha de tener algún contenido, pero como la sustancia es aquello que sostiene los atributos sin ser ella misma una sustancia, esta no tiene ningún contenido propio, por lo que no puede ser representada. Algo que es imposible para una idea si atendemos a la necesidad de que esta idea tenga un *minima sensibilia* para que pueda ser representada.

Una vez que Hume ha establecido como *debería* ser esta idea de sustancia mental pasa a como *de hecho* es esa idea, de esta manera, aplicando metodológicamente el principio de la copia nos dice:

Pero dejando a un lado la pregunta *sobre lo que pueda o no pueda ser*, y dirigiéndonos, *a lo que realmente sea*, me gustaría que los filósofos que se empeñan en que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente me indicaran la impresión productora de tal idea. (TNH. 1.4.5.4. SB 233).

Para Hume, la idea de sustancia mental no supera la prueba de estrés del principio de la copia, pues, no tenemos ninguna impresión que la fundamente. Pero, lo más importante no es que de hecho no tengamos ninguna impresión precedente de la idea de sustancia mental, sino que de no podemos tenerla. Por ello, si por definición, asumimos que la sustancia mental es algo que sostiene todas las percepciones sin ser ella misma una percepción, no solo no podemos tener una impresión de esta sustancia mental, sino que tampoco podemos tener una idea de ella. En este sentido, el principio de la copia se refiere a lo que podemos tener más que a lo que tenemos. Pues, cuando dice que no podemos tener una impresión que preceda a la idea de sustancia pensante, no solo afirma que no la tenemos, sino que es imposible que la podamos tener. En este punto tanto Hume como Berkeley y Locke estarían de acuerdo. Con la salvedad que Locke piensa que esta sustancia pensante es razonable y que Berkeley dice que aunque no

podamos tener una idea de agente del pensamiento sí que lo podemos concebir, pues no es lo mismo tener una idea de algo que concebir algo.

### **8.1.2. Sustancia pensante y principio de separabilidad.**

Una supuesta sustancia pensante no va tan solo en contra del principio de la copia sino que también va en contra del principio de separabilidad. Para mostrar este punto, Hume vuelve a la definición cartesiana de sustancia y nos dice que es "*algo que puede existir por sí mismo.*"<sup>93</sup> De acuerdo con esta definición, si una sustancia es aquello que puede existir por sí mismo y todo aquello que puede ser pensado puede existir por sí mismo, las percepciones son todas ellas sustancias:

En efecto, mi argumento es el siguiente: todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de algún modo determinado puede existir de ese modo determinado. Es este un principio que ya ha sido admitido<sup>94</sup>, he aquí otro principio<sup>95</sup>: que todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación. De ambos principios infiero que todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son por

---

<sup>93</sup> Hume acepta la definición dada por Descartes (*Principios*, I, 51) "Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir." Aunque también Spinoza en (*Ética* Parte I, definición 3) nos dice: "Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa." Y en Locke. Aunque Locke ya parte de que la sustancia es algo que "Cualquiera, pues, que sea la secreta y abstracta naturaleza de la sustancia en general, todas las ideas que tenemos acerca de las distintas y particulares clases de sustancias no son diversas combinaciones de ideas simples, que coexisten en una causa de unión, la cual, aunque desconocida, hace que el todo subsista por sí mismo." (*Ensayo* 2.23.6).

<sup>94</sup> Ver las secciones (TNH 1.2.8 SB 32 y 1.2.6.4 SB 66) para el principio de evidencia de las percepciones y la sección 2.1.1 de esta tesis.

<sup>95</sup> Ver las secciones (TNH 1.1.7.3 SB 18; 1.1.7.17 SB 24; 1.2.1.3 SB 27; 1.2.3.10 SB 36 y 1.4.6.16 SB 259-260) para el principio de separabilidad y la sección 3.2 de esta tesis.

consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es una sustancia. (TNH. 1.4.5.5. SB 233).

Tenemos aquí la aplicación de dos de los principios fundamentales de la filosofía de Hume que la sustancia pensante no puede satisfacer, primero, el principio de la copia y, segundo, el principio de separabilidad. El principio de la copia marca la imposibilidad epistemológica con respecto a esta sustancia, al no poderse mostrar las impresiones de las cuales se debería derivar, mientras que el principio de separabilidad marca la no necesidad o imposibilidad de este sujeto de inhesión.

Dicho de otra manera: la aplicación del principio de la copia nos dirá que no podemos conocer la sustancia pensante, pero el principio de separabilidad al imposibilitar que las percepciones necesiten de algo para existir, nos dirá que la sustancia pensante es incompatible con la noción que tenemos de percepción. De esta manera, si el principio de la copia nos muestra la imposibilidad del conocimiento de la sustancia pensante, el principio de separabilidad es incompatible a nivel ontológico con la existencia esta misma sustancia pensante.

Para Hume, si la sustancia es aquello que puede subsistir con independencia de otra cosa y las percepciones, en virtud del principio de separabilidad, pueden existir sin necesidad de ninguna otra cosa, las propias percepciones son sustancias. En este punto, estoy de acuerdo con R.J. Fogelin cuando dice que si todo lo que existe puede ser una sustancia el poder explicativo de la sustancia es de hecho nulo, pues todo es sustancia (Fogelin, 2009, pp. 102-104). Así, como las percepciones son sustancias, cuando hablemos del haz estaremos hablando de un haz de sustancias, lo que dificultará mucho el encontrar la conexión real que posibilite la identidad personal.

Para Hume, es imposible tener una noción satisfactoria de sustancia pensante, "tanto si atendemos al origen primero de la idea como si nos apoyamos en una definición." (TNH 1.4.5.6. SB 234) es decir, no podemos tener tal noción tanto si nos apoyamos en el principio de la copia como si nos apoyamos en el principio de separabilidad. Esto le lleva a concluir que el debate sobre la materialidad o inmaterialidad de la sustancia pensante es del todo fútil. Pues, la sustancia pensante no puede existir porque

contraviene el principio de separabilidad de las percepciones, pero es que aunque pueda existir, no la podemos conocer pues contraviene el principio de la copia. Así y resumiendo el argumento de Hume:

No tenemos idea perfecta de nada que no sea una perfección. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar<sup>96</sup> la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión. ¿Cómo podremos responder entonces a la pregunta es *si las percepciones inhieren en una sustancia material o inmaterial*. cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta? (TNH. 1.4.5.6 SB 234).

Esta crítica ya es de hecho bastante definitiva. Decir que no puede existir un sujeto pensante de las percepciones en virtud del principio de separabilidad de las percepciones y decir que aunque este sujeto existiera no lo podríamos conocer en virtud del principio de la copia, ya es bastante demoledor. Pero no es suficiente para Hume y por ello continúa su argumentación.

### **8.1.3. Dios, sustancia pensante y la coherencia del sistema.**

Hume continúa su argumentación en la sección 1.4.5 del *Tratado* dedicada a la *Inmaterialidad del alma* mediante un argumento que operará por reducción al absurdo. Para Hume el ateísmo<sup>97</sup> es una consecuencia inevitable si se supone que existen las sustancias pensantes de la misma manera que existe la sustancia física. Como el ateísmo es una consecuencia "disparatada" de las teorías que defienden las sustancias pensantes

---

<sup>96</sup> En el original "to support" para soportar, pero mantenemos la traducción de Félix Duque pues fundamentar también significa soportar.

<sup>97</sup> La posición de Hume con respecto a la existencia de Dios ya es muy controvertida. El mismo fue acusado de ateo varias veces, aunque siempre se defendió de tales acusaciones. Para más información sobre la posición de Hume respecto a la existencia de Dios. J.C.A Gaskin *Hume on religion* en (Norton, 1993, pp. 331-339).

tenemos que evitar estas teorías y la única manera posible es no aceptar la sustancia pensante. Quizás esta reducción al absurdo hoy en día nos puede parecer algo que este fuera de lugar, pero, para un lector de la época de Hume la conclusión según la cual Dios no existe sería tan absurda como hoy suponer que las leyes de la física son incorrectas.

Para Hume, la coherencia de los sistemas que sostienen una sustancia pensante y que al mismo tiempo sostienen la existencia de Dios es dudosa. Hume piensa que el sistema más coherente en este aspecto es el de Spinoza<sup>98</sup>, lo cual no quiere decir que Hume sea espinosista ni que piense que las posiciones de Spinoza sean correctas, sino que Hume ve al espinosismo como una reducción al absurdo de las posiciones que sostienen “algunos teólogos” que parten de posiciones semejantes a las de Spinoza y que no aceptan las consecuencias de sus pensamientos.

Para Hume, aquellos teólogos que admiten que "estas cosas (las percepciones) son solo modificaciones, y que el sujeto en que inhiere es simple, sin composición ni división alguna." (TNH 1.4.5.21 SB 242) son los mismos que acusan a Spinoza de ser un ateo por sostener que todas las cosas no son más que modificaciones de una única sustancia. Siguiendo con este punto, Hume se siente tan seguro en su argumentación mediante reducción al absurdo que acepta hacer una concesión y saltarse hipotéticamente su principio de inmanencia. Así, por ello:

en la medida en que podamos suponer -pero nunca concebir- una diferencia específica entre objeto e impresión, toda conclusión relativa a la conexión o repugnancia de impresiones no podrá ciertamente reconocerse como aplicable a estos objetos; por el contrario, sea cual sea la conclusión de esta clase que nos formemos

---

<sup>98</sup> Aunque por lo que sabemos Hume conoce a Spinoza sobre todo mediante la lectura del artículo dedicado a él en la obra P. Bayle, traducido al castellano en (Bayle, 2010) Ver también (Mossner, 1980, p. 104). Mossner cita una carta del 26 de agosto de 1737 escrita a Michael Ramsay en la que dice que ha leído algunos artículos del *Diccionario* de Bayle, concretamente el de Zenón y el de Spinoza. De todas maneras, Spinoza en la ética nos dice: "Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de dios se expresan de cierta determinada manera." (*Ética*. 1.25 corolario)

con respecto a objetos, será aplicable con certeza a las impresiones. (TNH. 1.4.5.20. SB 241).

Dejando de un lado el principio de inmanencia<sup>99</sup> y suponiendo que las impresiones y el objeto de la impresión fueran cosas distintas, todo aquello que suponemos de los objetos también lo tenemos que suponer de las impresiones. Aplicando esto al caso que nos ocupa, si suponemos que los objetos de las impresiones no tienen un sujeto de inhesión, tampoco es necesario que lo tengan las impresiones derivadas de estos objetos.

Siguiendo esta argumentación, si admitiremos una posición dualista, tendríamos dos sistemas: el primero formado por el conjunto de todas las percepciones y que es de naturaleza mental y el segundo formado por todos los objetos y que es de naturaleza física. Ahora bien, lo que podemos decir de los objetos físicos en cuanto a sistema metafísico lo tenemos que poder decir también del sistema mental en cuanto sistema metafísico. De esta manera, aunque podríamos admitir una diferencia entre los dos sistemas no podemos dejar de admitir un isomorfismo entre ellos. Por ello, las propiedades de un sistema se transmitirán al otro sistema, por lo que si el sistema de lo físico puede existir sin necesidad de un objeto de inhesión lo mismo podrá ocurrir con el sistema de lo mental.

Pero para Hume, los teólogos no son coherentes en las posiciones que mantienen, ya que mientras afirman que un sistema tiene unas determinadas características, dicen que el otro sistema tiene características diferentes a pesar de ser los dos perfectamente isomórficos. Así, si se dice las cosas del mundo mental son una modificación de una sustancia simple e individual, lo mismo se debería decir de las cosas del mundo físico. Pero:

Al preguntarme por todo esto, se me presentan los teólogos y me dicen que también estas cosas son modificaciones de una sustancia simple e incapaz de composición y

---

<sup>99</sup> De hecho, el propio Hume está aquí haciendo una suposición. Pues como el mismo cita en (TNH. 1.4.2.19-22. SB 195-196) La suposición y la creencia en un mundo externo se hacen en virtud de la coherencia de las impresiones.

división. Inmediatamente después me ensordece el clamor de cien voces que tachan a la primera hipótesis de excretadle y abominable, mientras que aplauden y veneran a la segunda. (TNH. 1.4.5.21. SB 242-243).

A Hume no le deja de parecer curioso que aquello que se censura del sistema del mundo, que este tenga un solo sujeto de inhesión, se alabe en el sistema del pensamiento. Si el sistema de los teólogos fuera coherente, lo que dijéramos del uno lo tendríamos que poder decir del otro y se tendría que establecer un cierto isomorfismo entre los estados mentales y los estados físicos. Por ello, si aceptamos sus supuestos y pensamos que las cosas mentales se derivan de estos estados físicos, no tiene sentido suponer que las cosas mentales necesiten de un sujeto de inhesión para poder existir mientras que las cosas físicas no lo necesitan. Para ser coherentes, tanto un sistema como el otro deberían tener un sujeto de inhesión aunque este sujeto fuera distinto para cada sistema<sup>100</sup>. Pero, esto no es así y solo hay una explicación posible para tal incoherencia y es que tanto la suposición de un sujeto de inhesión del mundo físico como la suposición de un sujeto de inhesión del mundo mental son incomprensibles.

las dos son ininteligibles; hasta donde podemos entenderlas, resultan tan parecidas que es imposible descubrir en una un absurdo que no sea común a las dos. (...) Toda idea de cualidad en un objeto pasa a través de una impresión; por ello, toda relación *perceptible*, sea de conexión o de repugnancia, tiene que ser común a objetos e impresiones. (TNH 1.4.5.21 SB 243).

Para Hume, es un sinsentido decir que los objetos puedan ser entidades independientes entre sí y que las percepciones no lo puedan ser. Por ello, no tiene sentido hablar de un sujeto de inhesión ni en los objetos del mundo físico ni en las percepciones. Llegados a este punto, Hume ha mostrado que, incluso si aceptamos en alguna medida el dualismo, no podemos aceptar que exista un sujeto de inhesión de las percepciones a no ser que exista también un sujeto de inhesión de estos supuestos objetos externos.

---

<sup>100</sup> Algo que no ocurre en la filosofía de Spinoza para quien la sustancia es la misma en los dos sistemas.

Así, podemos establecer como máxima segura que nunca podremos descubrir en virtud de ningún principio una conexión o repugnancia entre objetos que no se extienda a las impresiones, a menos que efectuemos una especie irregular<sup>101</sup> de razonamiento a partir de la experiencia; sin embargo, es posible que a la inversa no sea igualmente verdadera; esto es, que todas las relaciones que puedan descubrirse entre impresiones no son comunes a los objetos. TNH (1.4.5.20. SB 242).

Aquellas propiedades que suponemos en los objetos se han de suponer también en las impresiones, pues las impresiones, supuestamente, se siguen de los objetos. Por ello, todas las objeciones que se pueden establecer en la aplicación de una sustancia única en los objetos se pueden suponer también en las impresiones que se derivan bajo esta suposición.

#### **8.1.4. Las objeciones a algunos metafísicos, Spinoza.**

Aunque Hume utiliza las argumentaciones de Spinoza en el *Tratado*, lo hace de forma superficial. De hecho, no se fundamenta en los propios textos de Spinoza sino que se basa en la entrada dedicada a Spinoza del *Diccionario histórico crítico*<sup>102</sup> de Pierre Bayle. Pero, la intención de Hume no es hacer un análisis exhaustivo ni riguroso de la filosofía de Spinoza, sino hacer ver a aquellos que abogan por un sujeto de las percepciones que están cayendo en los mismos errores de los que acusaban a Spinoza.

Analizando el texto de Hume, vemos que las objeciones que le hace a Spinoza no son originales, sino que ya las había hecho anteriormente P. Bayle en la entrada que dedica

---

<sup>101</sup> Nota de Hume. (*Tal y como el de la sec. 2, basado en la coherencia de nuestras percepciones*). Hume habla de la suposición de la existencia independiente de un objeto basándose en la coherencia y continuidad de las impresiones. (TNH. 1.4.2. SB 19-22)

<sup>102</sup> Para una edición castellana del artículo de Bayle sobre Spinoza (Bayle, 2010) en concreto las objeciones esgrimidas por Hume las encontramos a partir de la página 74 de la selección traducida al castellano.

a Spinoza de su *Diccionario histórico crítico*. Así Hume, siguiendo a P. Bayle (Bayle, 2010, p. 104)<sup>103</sup>, nos propone tres respuestas a las tesis de Spinoza:

**La primera objeción** parte de la identificación de la sustancia del universo con la extensión. De esta manera, la sustancia se tiene que dilatar a fin de ocupar todo el universo. Así nos dice Hume recogiendo la objeción de Bayle:

En primer lugar, y de acuerdo con el modo escolástico de hablar- más que de pensarse ha aducido contra *Spinoza* que, si un modo no es ninguna existencia distinta o separada, tendrá que ser entonces lo mismo que la sustancia, y que, por consiguiente, la extensión del universo tiene que identificarse de algún modo con esa esencia simple y sin partes en que se supone que inhiere. Ahora bien, cabe señalar que esto es absolutamente imposible a menos que la sustancia indivisible se dilate de modo que pueda corresponder a la extensión, o que la extensión se contraiga para poder corresponder a la sustancia indivisible. (TNH. 1.4.5.23 SB 243).

Pero lo que a Hume le interesa no es el universo sino las percepciones. Por ello, aplica este mismo esquema a las percepciones. Así, puesto que los objetos de las impresiones y las impresiones son lo mismo, la extensión del objeto debería pasar a las impresiones y de estas al supuesto sujeto de inhesión de las impresiones. Siguiendo esta manera escolástica de hablar, que no de pensar, si el objeto de la impresión es extenso, la impresión en la medida en que contiene el objeto de la impresión también ha de ser extensa. Por lo que, de la misma manera que el sujeto de la extensión es extenso, el sujeto de la percepción también ha de ser extenso, pues la percepción es extensa.

**En la segunda objeción**, Hume nos dice que no tenemos idea alguna de sustancia que no pueda aplicarse a la materia ni tenemos una idea de una sustancia determinada que no pueda aplicarse a una materia determinada. Por lo tanto, la materia no es un modo, sino una sustancia y cada parte de la materia es una sustancia por sí misma. De la misma

---

<sup>103</sup> También se pueden encontrar en su traducción inglesa en (Smith, 2005, pp. 506-516) En el "apéndice al capítulo XXIII"

manera, toda percepción es una sustancia y toda parte de determinada de una percepción una sustancia determinada. Así, si cada parte de materia es una sustancia determinada cada percepción puede ser y, de hecho, es una sustancia determinada. (TNH. 1.4.5.24. SB 244).

**En la tercera objeción** se nos dice que si una sustancia es el *sustratum* de todas las cosas del universo entonces todas las cosas del universo deberían poderse cambiar en todas las cosas del universo. De esta manera, una misma sustancia se ve obligada a ser dos o más cosas distintas, por ejemplo, un triángulo debería poder ser un cuadrado, de forma tal que una misma sustancia será al mismo tiempo un cuadrado y un triángulo. Aplicando este mismo esquema a las impresiones, si éstas inhirieran en una sustancia simple, esta misma sustancia tendría que ser al mismo tiempo la impresión de triángulo y de un cuadrado, lo cual es imposible. (TNH. 1.4.5.25. SB 244).

La entrada sobre Spinoza que hace Bayle en su *Diccionario* contribuyó a extender la fama de ateo que se le atribuía a Spinoza en virtud de sus pensamientos filosóficos. Hume está de acuerdo con la acusación de ateísmo que se hace a Spinoza, aunque el mismo, en ocasiones, simpatiza sino con posiciones ateas sí como mínimo con posiciones agnósticas<sup>104</sup>. No obstante, Hume aboga aquí a las mentes biempensantes de la época proponiendo que las posiciones que defienden una sustancia pensante y una simplicidad e inmortalidad del alma nos llevan irremediablemente a un ateísmo, de la misma manera que nos lleva a un ateísmo las posiciones de Spinoza.

Parece, pues, que por cualquier parte que se considere el asunto nos asaltan las mismas dificultades, y que no podemos dar ni un paso para esclarecer la simplicidad e inmortalidad del alma sin preparar el camino a un peligroso e irreparable ateísmo. (TNH. 1.4.5.26 SB. 244).

---

<sup>104</sup> Establecer cuál es la posición de Hume en lo que respecta a su creencia sobre la divinidad es una cuestión nada clara. Hume sufrió muchas acusaciones de ateísmo a lo largo de su vida, y de hecho se defendió en algunas ocasiones de dichas acusaciones. Puede que la más conocida sea la *Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*. De todas maneras, lo más razonable parece ser pensar que Hume sostenía una especie de teísmo mitigado. J. C. A. Gaskin. "Hume on religion" en (Norton, 1993, pp. 313-344).

Hume acusa a aquellos que sostienen que hay un sujeto pensante de preparar el camino del ateísmo. Aunque, podríamos interpretar la acusación como un momento cínico de su filosofía, en realidad no es así. Lo que Hume nos está diciendo es que aquellos que sostienen la existencia de un dualismo al modo cartesiano están sosteniendo una tesis que implica la negación de la existencia de Dios con la que ellos mismos no estarían de acuerdo. De esta manera, lo que a Hume le interesa es mostrar la incoherencia de un sistema que acepte la posibilidad de una sustancia pensante y la existencia de Dios.

### **8.1.5. Percepción como una acción.**

La concepción clásica del sujeto como sujeto de inhesión sufre en época de Hume una reinterpretación que le lleva a ser considerado no como sujeto pasivo de la percepción sino como un sujeto activo. Si analizamos la concepción de la sustancia tal y como aparece en Descartes, en Hobbes o en Locke tenemos que la llamada sustancia pensante no es tan solo un sujeto de inhesión, sino que es de hecho un agente que produce las ideas. Esto se pone de manifiesto de manera clara en las terceras objeciones de Hobbes a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

*El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la intelección que es acto suyo; o, al menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento que es la facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos hacen distinción entre, de una parte, el sujeto, y de otra, sus facultades y actos, es decir, sus propiedades y esencias; pues una cosa misma que es, y otra su esencia. (...) Pero ¿de dónde nos viene el conocimiento de la proposición yo pienso? No de otra parte, sin duda, sino de no poder concebir nosotros ningún acto sin su sujeto: como el pensamiento sin una cosa que piense, el saber sin una cosa que sepa, o el pasear sin una cosa que pasee.*

A lo que Descartes responderá:

Yo no digo que la intelección y la cosa que entiende sean lo mismo, como tampoco creo que sean lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, si este último es considerado como una facultad: solo digo que son lo mismo sin con *entendimiento* quiere decirse la cosa misma que entiende. (*Meditaciones*. Terceras objeciones. Pág. 187).

En este texto se nos muestra que Descartes pensaba que el sujeto es que es algo activo que entiende y no tan solo algo pasivo que se limita a ser como el noray al que amarrar las percepciones. Se tiene que entender que el sujeto es quien produce los actos de intelección y que, por ello, es activo. La cuestión continúa su andadura, pues, la posición de Descartes se ve reafirmada por la que sostenida por Locke, quien también afirma que el sujeto debe ser algo activo que produzca el pensamiento, así:

5. *Tenemos una idea tan clara del espíritu como del cuerpo lo mismo acontece respecto a las operaciones de la mente, a saber: pensar, razonar, temer, etc. las cuales, puesto que concluimos no subsisten por sí mismas, y puesto que no aprehendemos de qué manera pueden pertenecer al cuerpo o de qué manera pueda el cuerpo producirlas, tendemos a pensar que son las acciones de alguna otra sustancia que llamamos espíritu.* (Ensayo 2. 23. 5).

Esta posición según la cual el sujeto es el agente de la percepción será también sostenida por muchos otros autores<sup>105</sup>. Pero, para Hume el hecho de que se hable de un

---

<sup>105</sup> Por ejemplo, el texto de *Arnauld On True and False Ideas* (Arnauld, 1990, p. 202). "For it should be noted that our soul and matter are two simple beings (i.e they are not composed of two different matters as man is) and above all the different faculties that we predicate of the soul are not actually distinct things but only the same reality considered in different ways. To allow, then, that the soul is active in respect for one of its faculties, namely the will, is to allow that is active absolutely and by nature, and here it is wrong to compose it each a simple being such a matter, which by nature purely passive." Traducido: "Por lo que debería señalar que nuestra alma y la materia son dos seres simples (es decir, no se componen de dos materias diferentes como lo es el hombre) y por encima de todo, las diferentes facultades que predicamos del alma no son realmente cosas distintas sino solo la misma realidad considerada de diferentes maneras. Para permitir, entonces, que el alma sea activa con respecto a cada una de sus facultades, a saber, la voluntad, es necesario que esta sea absolutamente activa y por naturaleza, y es erróneo componerla de algún ser simple como la materia que es por naturaleza puramente pasiva." No

sujeto de acción o de que se hable de un sujeto de inhesión es algo del todo irrelevante, pues, según Hume, la nueva manera de concebir el sujeto como sujeto de acción no aporta nada distinto al problema. Pues, según nuestro autor el término acción no añade nada nuevo, ya que decir que una percepción es una acción es semejante a decir que una percepción es una modificación de una sustancia. Por ello, las mismas objeciones que se aplican a decir que una percepción es una modificación de la sustancia también se aplican a proponer que la percepción sea la acción de un sujeto activo. Así, el principio de separabilidad impide que una percepción pueda ser considerada como una acción, de la misma manera, que no puede ser considerada como la modificación de una sustancia.

Todas nuestras percepciones son realmente diferentes, separables y distinguibles entre sí y también de cualquier otra cosa que podamos imaginar, por lo que es imposible concebir cómo pueden ser la acción o el modo abstracto de una sustancia. (TNH 1.4.5.26. SB. 245).

Hume está de acuerdo en que una acción no puede ser considerada sin el agente que la efectúa, pero, en lo que no está de acuerdo es que las percepciones sean acciones ni en que, por lo tanto, necesiten un sujeto de la acción. Siguiendo a Hume y dejando de lado una vez más el principio de inmanencia, podemos suponer que existe un mundo externo independiente de las percepciones; de manera que cada objeto y cada ser de este mundo externo puedan existir por separado sin necesidad de ser producto de ninguna acción. De la misma manera que esta suposición es aceptable para los objetos externos, lo será también para el conjunto de las percepciones pues, no podemos suponer una propiedad del mundo de los objetos que no sea trasladable al mundo de las percepciones. Por ello, si el mundo de los objetos puede existir sin ser el resultado de una acción, lo mismo puede ocurrir con el mundo de las percepciones.

---

podemos aventurar que la concepción de acción que considera le venga precisamente de la lectura de Arnauld, pero sí que sabemos que pudo hacer una posible lectura de este autor cuando Hume estuvo estudiando en La Flèche. (Mossner, 1980, p. 102). También este será el caso de Berkeley para quien aquel que percibe, el sujeto de la percepción es una entidad activa.

Así, del mismo modo que de la distinción y separabilidad de las ideas de los objetos externos sacamos la conclusión de que estos tienen una existencia separada entre sí, de esa misma manera, cuando consideramos a las percepciones que tenemos de estos objetos tendríamos que inferir que sus percepciones tienen una existencia separada entre sí. Además, hay que reconocer que, al no tener idea alguna de la sustancia del alma, nos es imposible decir cómo puede admitir tantas diferencias e incluso oposiciones en las percepciones de las que es sujeto sin sufrir ella misma ningún cambio fundamental; y, en consecuencia, nunca podremos decir en qué sentido son las percepciones acciones de esa sustancia. (TNH. 1.4.5.27. SB 245-246).

Para Hume, de la misma manera que podríamos considerar las percepciones como las acciones de una sustancia pensante, podríamos considerar a las "plantas, animales, hombres..." como las acciones de una sustancia material regida por la necesidad. Pero esta es una suposición que para él está tan cerca de las posiciones de los ateos como suponer que la mente es el conjunto de las acciones de una sustancia pensante. Por ello, si no queremos aceptar posiciones ateas debemos abandonar los supuestos sustancialistas.

Es evidente que las acciones necesitan un sujeto de la acción y que si suponemos que las percepciones son acciones estas necesitarían de un sujeto de la acción, pero para Hume, las percepciones no son acciones y por ello no necesitan ningún sujeto de acción que las mantenga. Según Hume, si las percepciones fueran acciones o modificaciones de una sustancia pensante, la conclusión filosófica sería el ateísmo. Puesto que el ateísmo es una posición absurda para "algunos teólogos", que las percepciones sean modificaciones o acciones de una sustancia pensante también debería ser una posición absurda para esos teólogos.

### **8.1.6. Aunque las percepciones fueran causadas.**

Para Hume, no podemos concebir la mente como el producto de la acción ni de la modificación de ninguna entidad externa a las propias percepciones. Pues, en la medida

en que las percepciones son entidades autónomas, estas no pueden depender de nada externo a ellas para subsistir en virtud del principio de separabilidad.

Siguiendo en la sección del *Tratado* "Sobre la inmaterialidad del alma" Hume continúa con el mismo juego que hasta ahora ha seguido, a saber, suponer que algunos de los preceptos de los "metafísicos" son ciertos para llegar a conclusiones inadmisibles. Así, ahora supone que las percepciones pueden haber sido causadas por alguna otra cosa<sup>106</sup>. Pero, aun haciendo esta suposición, las percepciones no tienen por qué haber sido causadas por una sustancia externa, ya que para Hume, lo más probable es que las percepciones fueran causadas por el propio cuerpo que es una entidad física, así:

Pues todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos. Y si se dijera que esto se debe a la unión del alma y del cuerpo, replicaría que debemos tratar por separado el problema referente a la sustancia de la mente y el concerniente a la causa de sus pensamientos, y que si nos limitamos al último problema, vemos, al comparar las ideas de pensamiento y movimiento, que estas cosas difieren entre sí, mientras que por experiencia hallamos que están constantemente unidas. Y como todas estas circunstancias forman parte de la idea de causa y efecto cuando esta es aplicada a las operaciones de la materia, podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción. (TNH 1.4.5.31 SB 248)

La conclusión final a la que llega es, pues, que el problema referente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible. Ninguna de nuestras percepciones es susceptible de unión local, ni con lo extenso ni con lo inextenso. Como la conjunción constante de los objetos constituye la esencia misma de la causa y efecto, la materia y el movimiento pueden ser considerados en muchas ocasiones como causa del pensamiento, hasta donde podemos tener noción de esta relación.

---

<sup>106</sup> Aunque como ya hemos visto, la relación causal solo se puede establecer entre percepciones, pues la mente solo puede establecer relaciones causales entre aquello que puede percibir y eso son solo las percepciones.

La suposición de una sustancia inmaterial es algo que es del todo ininteligible para Hume. Es incompatible no solo con el principio de la copia, sino también con el principio de separabilidad. De esta manera, la sustancia no es solo imposible de concebir debido a que por definición no entra dentro de los límites del principio de la copia sino que, además, es incompatible con el principio de separabilidad. Por ello, la sustancia no puede existir debido a su incompatibilidad con la naturaleza de la percepción, pero, es que aunque existiera no podría explicar la individuación necesaria para la identidad personal ni podríamos conocerla.

Para Hume, el concepto de sustancia tiene que ser abandonado para explicar el origen de las percepciones y la identidad personal. Pero, ahora lo que nos tenemos que preguntar es si solo tenemos que abandonar la noción de sustancia al modo cartesiano, o si bien también tenemos que abandonar cualquier noción de sujeto.

### **8.1.7. De la inmortalidad del alma.**

Una de las cuestiones más relacionadas con las posiciones referidas a un sujeto del pensamiento es la posibilidad de la inmortalidad del alma. Un estudio de la posición de Hume con respecto a esta cuestión nos puede arrojar algo de luz sobre sus reflexiones referidas a la posibilidad de una sustancia pensante. Para entender cuál era la posición real de Hume con respecto a la inmortalidad del alma nos tenemos que ir a un ensayo publicado de forma póstuma<sup>107</sup> titulado, precisamente, "Sobre la inmortalidad del alma" donde analiza los argumentos metafísicos, morales y físicos a favor y en contra de esta tesis.

En el análisis del primer argumento acerca de la inmortalidad del alma Hume desarrolla de manera mucho más clara las posiciones que nos hemos encontrado en el *Tratado* con respecto a la sustancia pensante. Comienza diciendo, de manera muy piadosa<sup>108</sup>, que

---

<sup>107</sup> De forma póstuma porque el editor de Hume, A. Millar, fue amenazado con acciones legales si llegaba a publicar los ensayos dedicados a la "Inmortalidad del alma" y "Sobre el suicidio". Así que tales ensayos no se publicaron en el Reino Unido en vida de Hume. (Mossner, 1980, pp. 324-325).

<sup>108</sup> Respecto a la piedad de Hume, no puedo más que ponerla entre paréntesis.

solo es el Evangelio el que puede darnos luz sobre este tema ya que la metafísica es incapaz de elaborar los argumentos necesarios para demostrar tal inmortalidad. Aunque a continuación añade que como de lo que nos estamos encargando es de metafísica y no de teología, lo que tenemos que hacer es analizar cuáles son estos argumentos metafísicos, en este caso referidos, a la sustancia pensante. Tales argumentos se reproducen de una manera mucho más clara a como se habían expuesto en el *Tratado* y pasan, en primer lugar, por la consideración de la incomprensión de la sustancia del alma y por la confusión e imperfección a la que está sometida la propia noción de sustancia.

Los argumentos metafísicos suponen que el alma es inmaterial que es imposible que el pensamiento pertenezca al orden de las sustancias materiales, pero la misma metafísica no enseña que la noción de sustancia es sobremanera confusa e imperfecta, y que no tenemos otra idea de la sustancia que no sea la agregación de una serie de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido. (Sobre la inmortalidad del alma. Pág. 137).

En las secciones anteriores de esta tesis hemos visto como Hume, en el *Tratado*, había admitido las hipótesis de los que él llamaba metafísicos y mostró como tales hipótesis conducían a un absurdo. Lo mismo hace ahora admitiendo la posibilidad de que hay una sustancia espiritual y llegando a la conclusión de que esta sustancia no garantiza la inmortalidad del alma, pues, no fundamenta la supervivencia de nuestro ser. Así:

pero admitiendo que haya una sustancia espiritual esparcida por el universo, algo como el fuego etéreo de los estoicos, tenemos razones para concluir, por *analogía*, que la naturaleza usa del espíritu de modo parecido a como usa de la otra sustancia, es decir, de la *materia*. Esta es empleada como si fuera una especie de pasta o arcilla; la naturaleza la modifica dando lugar a una variedad de formas y existencia; después de cierto tiempo, deshace cada modificación, y con sus sustancias construye una forma nueva. Así como una misma sustancia material puede componer, sucesivamente, los cuerpos de todos los animales, así también una misma sustancia espiritual podría componer sus almas. Sus conciencias, o esos sistemas de pensamiento que llegaron a formarse a lo largo de la vida. podrían ser continuamente disueltos por la muerte; y

bajo una nueva forma, nada de todo eso seguiría interesándoles. Los demás acendrados defensores de la mortalidad del alma nunca han negado la inmortalidad de la sustancia. Y que una sustancia inmaterial, lo mismo que una material, puede perder su conciencia o memoria lo muestra en parte la experiencia, aun asumiendo que el alma fuera inmaterial. (*Sobre la inmortalidad del alma*. Pág. 138).

Uno de los elementos que más llama la atención del texto de Hume es que supone una sustancia espiritual como los cartesianos habían supuesto una sustancia material, pero, aunque se haga esta suposición ello no garantiza la continuidad de la conciencia. Pues, de igual manera, que una misma sustancia material puede dar lugar a dos cosas diferentes una misma sustancia pensante puede dar lugar a dos entidades diferentes con conciencias separadas. De hecho, esta es la misma objeción que ha habíamos visto sostenida por Locke (*Ensayo 2, 27, 13*) en la que ya se decía que una misma sustancia puede dar lugar a dos conciencias. Por ello, de la misma forma que un árbol puede transformarse en un taburete sin que por ello varíe su sustancia material, un hombre puede transformarse en otro hombre sin que varíe la sustancia que lo sostiene. Así, por el hecho de que existiera una sustancia al modo cartesiano no se garantiza la identidad personal.

Para Hume, la suposición de una sustancia pensante no garantiza la inmortalidad del alma, pues es posible que la conciencia o memoria desaparezcan aun permaneciendo esa misma sustancia. Por ello, aunque la sustancia sea inmortal esta no garantiza la supervivencia de nuestra conciencia, pues es posible que la sustancia permanezca sin que permanezca la conciencia. Dicho de otra manera, que aunque yo sea una sustancia y esa sustancia sea inmortal yo no tengo por qué ser inmortal. En este sentido, lo que importa no es la inmortalidad del alma, sino la continuidad de nuestra conciencia.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Para D. Parfit en realidad no nos tenemos que preguntar por la identidad personal, sino que lo que importa es la continuidad de la conciencia, aunque esta continuidad de la conciencia no tenga identidad personal. Para más detalles sobre esto y sobre lo que se ha venido a llamar las personas parfitianas. Ver su extensa obra (Parfit, 2004) En la edición castellana se incluye a modo de epílogo un artículo que resume los argumentos principales de su obra.

## **8.2. El sujeto en la filosofía de Hume según G. Strawson.**

Hume nos dice que las percepciones no pueden depender de una sustancia pensante diferente de sí mismas ni pueden ser el fruto de una acción. No obstante, podríamos pensar que la negativa de Hume ante la posibilidad de una sustancia pensante obedece a una determinada concepción de la sustancia heredera de la filosofía cartesiana, por lo que sería lícito preguntarnos si Hume hubiera estado de acuerdo en algún otro tipo de sujeto para las percepciones que no sea el que se sugiere desde el cartesianismo. Esta misma posibilidad es la que G. Strawson pasa a considerar en su obra y será la que pasaré a analizar a continuación.

### **8.2.1. Sujeto de la experiencia.**

En los apartados anteriores, he planteado como un sujeto que se entienda como una entidad independiente de las percepciones es un absurdo dentro de los planteamientos de Hume, pues, el principio de separabilidad cierra la posibilidad a la existencia de una sustancia de tipo de cartesiano que sea la productora de las percepciones o que sea el sujeto de acción de las percepciones.

Pero, ¿de qué otra manera puede ser pensado el sujeto sino es como un sujeto cartesiano? Sea como sea esta manera, si la queremos contemplar de acuerdo con la filosofía de Hume tenemos que respetar tanto el principio de la copia como el principio de separabilidad.<sup>110</sup> De todos los intérpretes de la obra de Hume, uno de los más interesantes es G. Strawson, quien nos presenta una nueva manera de enfocar su obra,

---

<sup>110</sup> Es evidente que se puede pensar un sujeto de las percepciones desde fuera de los preceptos de la filosofía de Hume. Pero eso es algo que no haremos aquí, dado que esta tesis versa fundamentalmente sobre la interpretación de los textos de Hume.

presentando un Hume mucho menos escéptico y más realista que las interpretaciones tradicionales.

Lo primero que tenemos que hacer es una aclaración respecto a la terminología que G. Strawson utiliza para referirse a lo que Hume llama percepciones, pues, a lo que Hume llama percepciones G. Strawson las llama simplemente experiencias. Por ello, a la hora de leer los textos de G. Strawson tenemos que entender la palabra "experiencia" de la misma manera a como Hume entendía "percepción" (Strawson, 2011, p. 37).

Para G. Strawson, una experiencia siempre tiene que tener un sujeto de la experiencia, de tal manera que es imposible tener una experiencia sin que exista un experienciante. Aunque G. Strawson sostiene esta tesis no en virtud de la filosofía de Hume sino en virtud de su propio pensamiento, la hace también extensiva al pensamiento de Hume. Por ello, para G. Strawson, la posibilidad de un sujeto es compatible con la posición de Hume, pues, la necesidad de un experienciante no choca con el principio de separabilidad, ya que, según G. Strawson, el sujeto es compatible con la independencia de las percepciones (Strawson, 2011, p. 46).

Según G. Strawson, la posición según la cual es necesario un sujeto de la experiencia sería contraria a Hume si este sujeto de la experiencia tuviera que ser a su vez una experiencia. De mantener esta posición, caeríamos en una regresión al absurdo. Imaginemos que el sujeto de la experiencia es una experiencia. Supongamos que E es una experiencia normal, como por ejemplo ver una manzana y que SE es el sujeto de esa experiencia. Si SE fuera una experiencia, también necesitaría un sujeto de esa experiencia, pongamos, SSE, lo cual no sería un problema si SSE no fuera una experiencia que a su vez necesitara de otro sujeto de la experiencia SSSE y así sucesivamente. De acuerdo con este razonamiento por regresión al infinito, es evidente, que de ser algo, el sujeto de la experiencia no puede ser a su vez otra experiencia.

Así, siguiendo a G. Strawson, de la misma manera que el que come no es comida el que tiene la experiencia no es experiencia. Como el paseante no es paseo tal y como Hobbes propone en las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

Si pensamos que Hume admite la posibilidad de un sujeto de la experiencia tal y como G. Strawson supone, sería lícito preguntarnos porque no dice nada al respecto. La respuesta dada por G. Strawson es que el escepticismo de Hume le impide hacer afirmaciones ontológicas sobre la esencia de la mente, ya que la propia esencia de la mente es ininteligible. Para G. Strawson, las afirmaciones que Hume hará sobre la mente tienen tan solo un carácter epistemológico y solo se pueden basar en posiciones fenoménicas. De esta manera, las referencias al haz de las percepciones no tienen que ver con lo que en realidad somos sino que tienen que ver con cómo nos aparecemos a nosotros mismos. Por ello, cuando Hume habla del haz, tan solo habla de lo que se nos aparece, es decir, de lo que percibimos de nosotros mismos en el momento en el que mediante la introspección examinamos la mente. Así, según G. Strawson, aunque no nos aparezcamos más que como un haz de percepciones en realidad hay más o puede haber más, pues las afirmaciones de Hume con respecto al haz de las percepciones tan solo son meramente epistemológicas.

La división entre los aspectos epistemológicos y ontológicos de la teoría de Hume es una estrategia que G. Strawson ya había utilizado en su anterior libro dedicado a la teoría de la causalidad (Strawson, 1989). En este libro, G. Strawson mantenía que el tratamiento que Hume hace de la relación de causalidad se establece en un orden epistemológico, mientras que Hume mantiene un escepticismo mitigado en el orden ontológico. Es decir, según G. Strawson, Hume solo habla de lo que nosotros entendemos por causalidad y no de lo que la causalidad es en sí.

Aplicando esta dualidad entre lo ontológico y lo epistemológico, según G. Strawson, Hume no afirma ni niega nada en lo que se refiere a lo que la mente es, sino que solo hace afirmaciones en el aspecto epistemológico, es decir, en cómo se aparece la mente. En este punto, G. Strawson utiliza la dualidad de significados de mente<sup>111</sup> en la que afirmaba que tenemos por un lado el sentido de mente referido al conjunto de las percepciones y, por otro lado, el sentido de mente referido a los principios que hacen posible ese conjunto de percepciones. De esta manera, las afirmaciones de Hume se

---

<sup>111</sup> Ver la sección 4.2.7 de esta tesis.

refieren al sentido de mente referido al conjunto de las percepciones y no al referido a los principios que la sostienen.

Para G. Strawson, Hume no puede ser un teórico del haz a nivel ontológico puesto que la esencia del alma es algo que le es del todo ininteligible. Por ello, como la esencia del alma es ininteligible, no podemos afirmar que esta sea tal o cual cosa, siendo o no esta cosa un haz o una sustancia pensante (Strawson, 2011, p. 50). De hecho, G. Strawson afirma que la teoría del haz no es compatible con el principio de la copia (Strawson, 2011, p. 58), ya que si la mente no es nada más que una serie de experiencias ontológicamente distintas entre sí, nos enfrentaríamos con una gran dificultad para encontrar una relación causal entre una Y-impresión y cualquier Y-idea posterior, en el caso de que estas no sean inmediatamente sucesoras la una de la otra. Para ilustrar este punto, imaginemos que en este momento recuerdo que vi una manzana hace tres días y que la teoría del haz es correcta. Ahora, imaginemos que recuerdo una manzana, pero no una manzana cualquiera, sino esa manzana en concreto. La dificultad radicaría en cómo justificar que el recuerdo que tengo hoy de esa manzana sea el recuerdo de la manzana que vi justo hace tres días. Este será precisamente el problema que luego expondré, cuando pase al análisis del Apéndice del *Tratado*, donde se verá como la memoria precisa de la conexión real para poder funcionar y como esto va en contra de los principios que Hume considera innegables.

Recapitulando y esquematizando, para G. Strawson hay tres tesis que Hume acepta, o que nunca cuestiona (Strawson, 2011, pp. 63-64):

1-. **Primero**, que una experiencia (E)<sup>112</sup> necesita de un sujeto (S) de la experiencia. Así, una experiencia siempre necesita de un contenido (C) de esa experiencia y de un sujeto de la misma:  $[E \rightarrow [S \ \& \ C]]$

---

<sup>112</sup> Usaré las mismas letras que usa G. Strawson en su obra para referirme a la experiencia (E), sujeto (S) y contenido (C).

2-. **Segundo**, de acuerdo con las tesis cartesianas, solo tenemos la garantía de la existencia de aquellas experiencias que tenemos en el preciso momento de tenerlas. (Solipsismo del presente).

3-. **Tercero**, que la idea o mejor la impresión de nosotros mismos es algo de lo que somos íntimamente conscientes.

Para que la primera tesis sea aplicable a la filosofía de Hume, el sujeto de la experiencia no se puede entender como una sustancia cartesiana puesto que esta suposición va en contra de los principios epistemológicos y ontológicos de Hume. Tampoco podemos concebir a este sujeto como el sujeto de una acción, ya que esto también invalidaría el principio de separabilidad en la misma media.

Solo hay una salida. Si una percepción no puede precisar de nada que este fuera de ella para existir y precisa de un sujeto, la única solución posible es que el sujeto esté dentro de la propia percepción. Así, dados los preceptos de inmanencia e independencia de las percepciones, para el sujeto experienciante sea posible tiene que estar incluido dentro de la propia percepción. Lo de verdad interesante de la propuesta de G. Strawson es que el sujeto que propone no tiene por qué ser distinto de la experiencia sino que el objeto de la experiencia y su sujeto son lo que conforman la experiencia (Strawson, 2011, pp. 80-83). De esta manera, el sujeto no se tiene que entender como algo distinto de la mera experiencia sino como una parte indisoluble de la experiencia misma. Así y para G. Strawson, la experiencia se tiene que entender de acuerdo con la siguiente formula. [E=S:C ]

Tal y como lo veo, la interpretación de G. Strawson nos dice que existe una alteridad dentro de la percepción, de tal manera que la percepción tendría una doble polaridad, por un lado, el objeto de la percepción y, por otro lado, el sujeto de la percepción. Así, la percepción sería algo parecido a un imán en el que encontramos dos polos y como ocurre en un imán, no podemos pensar los polos del imán como independientes al imán.

### **8.2.2. De si la posición de G. Strawson está de acuerdo con la filosofía de Hume.**

Para G. Strawson, Hume estaría de acuerdo con la necesidad de un sujeto para la percepción, de un experienciante para toda experiencia, pero también tiene que claro que Hume tiene un problema cuando intenta buscar la identidad de tal experienciante a lo largo del transcurrir temporal. Según G. Strawson, Hume piensa que somos alguna cosa, pues de lo contrario no tendría sentido preguntarse por aquello que somos ni tendrían sentido las preguntas que Hume se formula "¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré?"<sup>113</sup> (TNH. 1.4.7.8 SB 269) serían preguntas imposibles. G. Strawson también aduce a favor de su interpretación de Hume el hecho de que en el Apéndice Hume afirme, poniendo el ejemplo de una ostra, que "Podemos admitir que un ser pensante tenga muchas o pocas percepciones." (TNH Ap. 16. SB. 634).

Pero si la interpretación de G. Strawson es la correcta, es lícito preguntarnos de donde viene la interpretación incorrecta aunque normalizada de la filosofía de Hume, según G. Strawson, esta interpretación según la cual no somos más que un haz de percepciones viene dada por la lectura de Thomas Reid. Según esta lectura hecha por T. Reid, Hume piensa que la percepción se puede dar sin la necesidad de un sujeto o ser pensante. Pero y según G. Strawson esta interpretación de Hume es incorrecta y será es la que dará lugar a las posteriores interpretaciones que afirman que Hume no puede pensar en un sujeto de la experiencia (Strawson, 2011, p. 42). De hecho, G. Strawson se atreve a dar respuesta a la pregunta expuesta por D.G.C. MacNabb (MacNabb, 1966, p. 251), tal pregunta se nos plantea en los siguientes términos "¿Cómo es posible que una serie de estados de conciencia se aparezca a sí mismo como una serie?". Para G. Strawson la

---

<sup>113</sup> A esto le sigue el famoso texto sobre la melancolía y el delirio filosófico: "Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Y como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas." (TNH. 1.4.7.9 SB 269).

respuesta es simple. "La respuesta es que cada experiencia, claramente, y necesariamente involucra un sujeto de experiencia, un sujeto de esa experiencia que es experienciada en esa experiencia." (Strawson, 2011, p. 42)

Aún le queda a G. Strawson responder la pregunta de por qué Hume refiere a la mente como una serie de percepciones, cuando por ejemplo nos dice que "la verdadera idea que tenemos de mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes." (TNH. 1.4.6.19 SB. 261) La respuesta de G. Strawson pasa por la distinción que ya conocemos entre el aspecto epistemológico y ontológico de la teoría de Hume. Así, mientras desde un punto de vista epistemológico lo único que conocemos de la mente es su manifestación en un haz. Desde un punto de vista ontológico la esencia de la mente permanece en el misterio más absoluto (Strawson, 2011, p. 45). Por ello y según G. Strawson, cuando Hume describe a la mente como un haz tan solo lo hace desde un punto de vista epistemológico y no ontológico.

Pero, la propuesta de G. Strawson solo es viable si consideramos al sujeto de la percepción como inmanente a la propia percepción y no externo a la percepción. Pues de ser externo a la percepción se enfrentaría a la independencia de las percepciones y al principio de separabilidad.

Es evidente que Hume estaría en total desacuerdo con una interpretación del sujeto de la experiencia al modo de una sustancia cartesiana, pero la posición de G. Strawson no lo concibe de esta manera, sino que lo que hace es concebir al sujeto como una parte inmanente de la percepción sin que este sujeto sea, de ninguna manera, un sujeto cartesiano. Pero Hume ya se plantea esta misma cuestión cuando se pregunta en el Apéndice:

¿Es el *yo* lo mismo que la *sustancia*? Si así lo fuese, ¿cómo puede darse el problema concerniente a la subsistencia del *yo* bajo un cambio de sustancia? Y si son cosas distintas, ¿en qué se diferencian? Por lo que a mí respecta, no tengo noción ni de una de otra cuando se las concibe como algo distinto a las percepciones particulares. (TNH. Ap. 16 SB. 635).

La respuesta dada por G. Strawson es que es precisamente el escepticismo que Hume el que le obliga a mantener abierta esta pregunta y no hablar precisamente de ningún yo distinto de las percepciones particulares.

### **8.2.3. De si el sujeto pensante puede ser solución al problema de la identidad personal.**

Llegados a este punto veremos cómo es posible pensar en el sujeto de las percepciones respetando el principio de la copia y el principio de separabilidad. En cuanto al principio de la copia, la solución a un posible incumplimiento de este principio pasa por la consideración de la diferencia entre lo e-inteligible y lo r-inteligible. Una diferencia que es aceptable si consideramos al principio de la copia como un principio metodológico fruto de una generalización y si, además, aceptamos la posibilidad de una aplicación débil de este principio<sup>114</sup>. La solución a la aplicación del principio de separabilidad pasa, por otro lado, por la consideración del sujeto como una parte inmanente de la percepción, de tal manera que aunque la percepción precise y dependa de un sujeto, la propia percepción sigue siendo independiente a nada externo a ella misma.

Para N. Brett (Brett, 1972) el análisis de la identidad personal está ligado al análisis del supuesto mundo externo. Para N. Brett existe una interdependencia lógica entre la crítica de la identidad de las cosas del mundo referidas a una sustancia externa y la crítica de la identidad de la persona referida a una sustancia personal. Así, de la misma manera en que se genera la ilusión de una sustancia externa se genera la ilusión de una sustancia pensante.

Para Hume, la sustancia inmaterial entendida como una sustancia de la misma manera que se entiende la sustancia corpórea es un sinsentido como lo es la propia sustancia corpórea y lleva a las mismas contradicciones y absurdos que la sustancia corpórea.

---

<sup>114</sup> Como hemos expuesto en la sección 3.1.3 de esta tesis.

T. Penelhum nos dice que Hume está tomando en consideración la identidad personal con los mismos elementos con los que la crítica (Penelhum, 2000, p. 48), de tal manera que Hume, por un lado, critica la concepción de un sujeto de inhesión independiente de las percepciones, mientras, por otro lado, busca este mismo sujeto cartesiano que antes ha criticado. Es incapaz, por ello, de buscar un sujeto de inhesión de manera distinta a como se había hecho antes, dicho de otra manera, Hume se encuentra atrapado por los mismos preceptos cartesianos a los que quiere combatir y busca un sujeto de inhesión en los mismos términos en los que lo buscaban aquellos a quienes él mismo ha criticado.

Para T. Penelhum (Penelhum, 2000, p. 31), no hay ninguna contradicción que impida que una serie de objetos independientes entre sí ABCDEF sean una misma serie y, por lo tanto, una unidad. Es cierto que puede haber una contradicción en pensar que una serie de objetos que son discretos entre sí sean un único objeto, pero esta es una concepción que, según T. Penelhum, Hume considera de forma errónea. Para ver cómo es que no hay ninguna contradicción en suponer que una serie de objetos sucesivos tengan una identidad, tenemos que considerar que existe una determinada propiedad, clase  $\phi$ , que sea la constitutiva de que una serie de objetos (A-B-C-D-E-F). De esta manera, a través de esta propiedad no hay ningún problema en considerar que esta serie de objetos (A-B-C-D-E-F) sea un único objeto aunque cada uno de la serie de objetos sea un objeto independiente.

De hecho, hay muchas series de objetos que constituyen una unidad. Por ejemplo, si consideramos a los jugadores de una equipo de baloncesto, todos ellos son entidades independientes entre sí, pero todos ellos constituyen un equipo, una unidad. Lo interesante es que la concepción según la cual una serie de objetos independientes puede de hecho constituir una unidad, es una concepción que no cae en el error categorial que G. Ryle (Ryle, 2005, p. 30) había señalado. Pues la unidad concebida de esta manera no supone la existencia de una entidad que sea independiente de las partes que la componen, con lo que no buscamos nada que esté ontológicamente más allá de los objetos particulares que componen la sucesión, ya que la propiedad  $\phi$  no tiene existencia de forma independiente de las percepciones.

Para G. Strawson, las percepciones simplemente forman una unidad por el hecho de aparecer ligadas en la conciencia mediante las leyes de la imaginación. Teniendo esto en cuenta y si volvemos a examinar la concepción del sujeto del que estábamos hablando, podemos considerar al sujeto ontológicamente independiente de las percepciones pero que puede otorgar la  $\phi$  que estamos buscando a fin de establecer la unidad de la conciencia.

Imaginamos que este sujeto se encuentra en cada una de las percepciones. Si lo entendemos como la propiedad  $\phi$  de la que antes hemos hablado tenemos que la sucesión de las percepciones se puede considerar como una unidad en la medida en que cada percepción tiene la propiedad común  $\phi$  que es la de tener un mismo sujeto. Pero, no podemos entender a este, un mismo sujeto, como idéntico desde un punto de vista numérico, ya que si fuera así, tendríamos una entidad que sería la misma en diferentes percepciones lo que sería imposible, ya que cada percepción es diferente e independiente. Así pues, de entender el sujeto de alguna manera solo lo podemos entender como una misma propiedad, de la misma manera que dos globos rojos son del mismo color porque los dos tienen la misma propiedad de ser globos rojos.

Si hacemos caso a T. Penelhum, precisamente el problema es que Hume se está equivocando buscando algo que sea numéricamente idéntico en una sucesión de percepciones que son distintas entre sí. Pero, la noción de identidad que Hume maneja lo único que nos exige es que algo tiene que permanecer idéntico a lo largo del tiempo y este algo no tiene por qué ser una entidad sustancial sino que de hecho puede ser una propiedad. Así, si la propiedad  $\phi$  fuera tener el mismo sujeto, el hecho de tener el mismo sujeto haría que conformaran una misma unidad.

Aunque aquí me veo obligado a hacer una objeción. Es evidente que el mero hecho de tener una propiedad común no hace que dos cosas sean la misma. Por ejemplo, una manzana roja y una cereza tienen las propiedades de ser de color rojo y no por ello son la misma cosa. Por lado, si dos objetos tienen exactamente las mismas propiedades entonces tendríamos que decir que son la misma cosa, pero, cada percepción es diferente de cualquier otra percepción por lo que no podemos decir que tienen

exactamente las mismas propiedades. La única propiedad que puede hacer que dos cosas sean la misma y que permita que las dos cosas tengan propiedades diferentes es la de ser la misma cosa. Esto que suena un poco contradictorio, pero es lo que de hecho dice Locke cuando afirma que dos plantas en dos momentos diferentes de su ciclo vital son la misma cosa. Un retoño de una bellota y un roble son la misma planta en virtud que tienen la propiedad de participar en la misma vida. En este sentido, podríamos decir que una misma persona en dos momentos de su vida son la misma cosa, si participan de la misma consciencia, pero, si decimos esto, estamos haciendo ya una petición de principio, porque suponemos que una persona es la misma en dos momentos de su vida en la medida en que presuponemos que en esos dos momentos de su vida es la misma persona. Podríamos decir que aquí, en realidad, se habla de pertenencia de percepciones a la misma persona y que esto es lo que configura ser la misma persona, pero con esto también caemos en una petición de principio. Pues suponemos que dos percepciones son de la misma persona en la medida en que decimos que son de la misma persona.

Para considerar la posibilidad de un sujeto de las percepciones como un elemento fundamental de cada percepción lo hemos de considerar como algo que esté dentro de cada una de las percepciones, de tal manera que sujeto no viole el principio de separabilidad. Pero, por otro lado, la existencia de este sujeto de las percepciones tampoco soluciona el problema de la adscripción de las percepciones que B. Stroud había señalado (Stroud, 1995, p. 194).

Si partiéramos desde un punto de vista solipsista no habría ningún problema en el planteamiento de la identidad personal, pues yo sería la totalidad de cosas que acaecen en el mundo porque solo existo yo. Pero desde un punto de vista no solipsista tenemos que aceptar también que existen más percepciones aparte de las que se manifiestan en la consciencia. Es decir, si no aceptamos el solipsismo tenemos que aceptar que los demás existen y que también tienen percepciones.

De hecho, el problema de la identidad personal no es solo el problema de la que lo que hace que yo sea el mismo a lo largo del tiempo sino que también es el problema de individuación y, por lo tanto, de la demarcación entre lo que yo soy y lo que no soy.

Pues bien, este es el problema señalado por B. Stroud (Stroud, 1995, p. 194) en el sentido en el que si existen otras percepciones ¿cómo puede saber que percepciones son las mías? A esta pregunta le podríamos dar la siguiente respuesta: porque mis percepciones son las que me constituyen, pero esta respuesta es circular, pues, para que mis percepciones me constituyan tienen que ser mías, con lo que caemos otra vez en la petición de principio que antes había señalado. La solución que Hume plantea al principio, según la cual una percepción va encadenada a otra también es circular, porque el hecho de que una se encadene a la otra es algo que se da porque forman parte de una misma sucesión. Así, una percepción sigue a otra porque forman parte de la misma sucesión y son de la misma sucesión porque la una sigue a la otra. Pero esto ocurre solo si entendemos la conexión desde un punto vista estrictamente causal, pues la relación de causalidad es atribuida a las percepciones y, en cambio, no ocurre si la conexión que atribuimos a las percepciones es real.

Volveremos al tema de la adscripción más adelante cuando intentemos dilucidar que esperanzas se desvanecen en el Apéndice de Tratado, pues la posición de D. Garrett según la cual el principal problema del Apéndice es el problema de la adscripción merece una especial atención en el capítulo 8 del libro de Garrett (Garrett, 1997).

### 8.3. De algunas interpretaciones kantianas.

Si hablamos de la posibilidad de un sujeto que no sea una sustancia o si hablamos de cómo es posible pensar una unidad de la conciencia mediante un sujeto de las percepciones sin la necesidad de una sustancia pensante, Kant será uno de los autores que nos vienen rápidamente a la cabeza por haber sostenido una posición semejante. No voy a hacer en esta tesis una comparación entre el sistema kantiano y el sistema de Hume en lo referente a la identidad personal, pero sí que voy a analizar alguna interpretación de Hume hecha tomando como base preceptos kantianos.

La primera de ellas será la que G. Dicker hace en su libro *Hume's Epistemology & Metaphysics* (Dicker, 1998). Según G. Dicker la mera teoría del haz de Hume no puede dar la explicación a la percepción de sucesiones. Pues, una sucesión implica el establecer una conexión entre los elementos de esta sucesión. Imaginemos, por ejemplo, a alguien que percibe una sucesión de tres tañidos de campana distanciados entre sí por unos segundos. Esta persona para tener la percepción de una sucesión de los tañidos de campana necesita establecer, de alguna manera, que una campana se ha sucedido a otra campana. Así, sea C un tañido de campana, la percepción de la sucesión no es tal que percibo C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub> y C<sub>3</sub> por separado sino que percibo C<sub>1</sub>-C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub> considerados como un conjunto de tres sonidos.

Ahora consideremos que tenemos un sujeto S para cada una de las percepciones, con lo que tenemos S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>, S<sub>3</sub>. Como S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub> y S<sub>3</sub> son sujetos de cada una de las percepciones no podemos tener la garantía de que S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub> y S<sub>3</sub> sean el mismo sujeto. Por ello, si para cada una de las percepciones tenemos un sujeto de la percepción distinto, no podemos decir que tengamos un principio que garantice la unión de las percepciones en una serie, pues, para ello deberíamos tener que S<sub>1</sub>=S<sub>2</sub>=S<sub>3</sub> en un sentido numérico. Es decir, que el hecho de que exista un sujeto para cada una de las percepciones no soluciona el problema de las sucesiones ni el de la identidad personal a no ser que este sujeto sea el mismo numéricamente hablando. Para G. Dicker, el fracaso de la teoría del haz de Hume le tendría que ver llevado a la aceptación de no solo los contenidos que hacen posible dicha experiencia, incluida la experiencia de las sucesiones (Dicker, 1998, pp. 31-34).

Así, Hume debería haber pensado un sujeto que no tuviera las connotaciones sustancialitas del sujeto cartesiano pero que fuera único para cada percepción. Si seguimos a G. Dicker en esto, tenemos que aunque cada percepción tuviera un sujeto no por ello tenemos solucionado el problema de la identidad personal, a no ser que el sujeto tenga la capacidad de hacer la síntesis de las percepciones, pero entonces ya no hablamos de Hume, sino más bien de Kant.

Siguiendo la línea kantiana de interpretación, H. E Allison en un libro que no oculta su motivación, *Custom and Reason in Hume. A Kantian Reading of the First Book of the Treatise* (Allison, 2008), hace un interesante paralelismo entre el análisis de la identidad personal en Hume y los paralogismos de la *Crítica de la razón pura* de Kant<sup>115</sup>. Según H. Allison, la crítica de Hume al análisis de la concepción de la mente como una sustancia correspondería al primer paralogismo, el segundo sería el equivalente en Hume al análisis de la inmaterialidad del alma y el tercero al de la identidad personal (Allison, 2008, p. 283).

H. Allison efectúa en este capítulo de su libro un análisis de la posición de Hume con respecto al sujeto comparándola con el tercer paralogismo kantiano, el cual dice:

*Lo que no puede ser pensado de otro modo que como sujeto, tampoco puede existir de otro modo que como sujeto y es, consiguientemente, sustancia.*

*Ahora bien, un ser pensante, considerado únicamente en cuanto a tal, no puede ser pensado más que como sujeto. Por consiguiente, no existe más que como tal, es decir, como sustancia. (Crítica de la razón pura. B. 410-411)*

H. Allison supone que es razonable que Hume aceptara la primera premisa pero le parece claro que niega la segunda, aunque la negación de la segunda premisa le viene a partir de la negación de la conclusión. Es decir, para Hume no es verdad que no exista un ser pensante como sustancia de lo que deduce que un ser pensante no puede ser considerado como sujeto (Allison, 2008, p. 310).

---

<sup>115</sup> De hecho, el título del capítulo 11 es precisamente "Hume's Paralogism" (Allison, 2008).

Esto es cierto dentro de la filosofía de Hume, pero es también una limitación. El hecho de que Hume sea incapaz de pensar el sujeto de forma no sustancialista limita, según H. Allison, el pensamiento de Hume y hace que le surjan los problemas derivados de la identidad personal.

Para N. Pike (Pike, 1967, p. 165) la suposición de un sujeto transcendental es del todo ajena a la filosofía de Hume, pues, las propias percepciones se bastan para establecer relaciones suficientes entre ellas y así justificar la identidad personal. Volveremos a la posición de N. Pike más adelante, dentro de esta tesis<sup>116</sup>, baste ahora decir su posición contempla la identidad personal desde dentro de la propia percepción.

Suponer un sujeto transcendental en la filosofía de Hume es del todo algo ajeno a las posiciones de Hume. Es cierto que su filosofía parece apuntar en este camino, pero lo parece por la misma razón por la que la filosofía de Platón apunta a la de Aristóteles, pues de la misma manera que Aristóteles recoge algunas de las posiciones de Platón, Kant las recoge de Hume.

---

<sup>116</sup> Ver sección 9.1.3 de esta tesis.

## 8.4. En definitiva, de si puede haber un sujeto.

Una vez considerados la sección del *Tratado* dedicada a la inmaterialidad del alma y el ensayo sobre "Inmortalidad del alma", publicado posteriormente, y analizadas las posiciones de G. Strawson y otros sobre la posibilidad de un sujeto en la filosofía de Hume, podemos mostrar la posibilidad de este sujeto dentro de su sistema filosófico.

Si atendemos exclusivamente al análisis que Hume hace sobre la inmaterialidad del alma en el *Tratado* la respuesta es del todo negativa. Pero hemos de matizar que esta negativa se debe sobre todo a que Hume se mueve dentro de un contexto en el que dialoga con las posiciones de algunos metafísicos que fácilmente podríamos decir que son cartesianos o como mínimo que están fuertemente influenciados por la filosofía de Descartes. Por ello, podemos considerar que la noción sobre el sujeto contra la que Hume está debatiendo es la que considera la existencia de un sujeto sustancial del pensamiento tal y como lo consideraba Descartes y sus seguidores.

Hemos visto como Hume aceptaba la idea de sustancia mental y la hacía llegar a las últimas consecuencias utilizando los argumentos prestados de Spinoza y sus detractores, de esta manera, nos hace ver que en realidad la idea de sustancia pensante no solo no respeta el principio de la copia, sino que es una idea que nos puede llevar a un sistema filosófico contradictorio. Así, la acusación de Hume a los metafísicos no es solo la acusación de no respetar los términos de la filosofía basada en la experiencia, sino que además, el propio sistema metafísico sostenido por los metafísicos es contradictorio. Pues, la suposición de una sustancia pensante les llevaría, de ser coherentes, al ateísmo.

Para Hume queda muy claro que una supuesta sustancia mental se enfrentaría al principio de separabilidad, tan fundamental dentro de su pensamiento.

La proposición hecha por G. Strawson no sigue la vía de la sustancia pensante, sino que postula la necesidad de un sujeto de experiencia para cada experiencia que no tiene por qué ser sustancial. Según G. Strawson, como este sujeto de experiencia es intrínseco a la experiencia misma respeta el principio de separabilidad. Pero el mismo hecho que lo

hace compatible con el principio de separabilidad hace que sea una difícil solución al problema de la identidad personal. Ya que la identidad personal exige de algo que permanezca dentro de la invariabilidad y como ya había dicho G. Dicker el hecho de cada percepción tenga un sujeto de la misma no garantiza ni tan siquiera la percepción de una sucesión.

Para G. Strawson, es evidente que Hume abogaba por un principio de Atracción entre las percepciones (Strawson, 2011, p. 107) de manera semejante al principio de atracción de las partículas que Newton proponía en su física. De hecho, el propio Hume define la asociación de ideas como un tipo de atracción. (TNH. 1.1.4.6 SB 12-13). En eso estamos de acuerdo, y lo que veremos a continuación es como ese principio que une las percepciones y que Hume tiene más o menos claro es de hecho incompatible con lo que puede descubrir la mente. Dicho de otra manera, que la mente descubre una identidad personal allí donde no debería descubrir una identidad personal y lo hace en virtud de principios que se escapan al análisis de la filosofía de Hume.

Un sujeto acorde con los preceptos huméanos, intrínseco a cada una de las percepciones, no iría en contra del principio de separabilidad, aunque es complicado que supere el principio de la copia. Pero un sujeto para cada percepción no soluciona de manera clara el problema de la identidad personal. Tal y como G. Dicker había señalado, para que el sujeto de cada una de las percepciones sea la solución al problema de la identidad personal tenemos que tener la garantía de que este sujeto sea numéricamente el mismo en cada una de las percepciones. Si esto fuera así, podríamos encontrar la conexión real que Hume buscará en el Apéndice y que garantice que podamos tener una identidad personal que fundamente la memoria.

## **9. Los primeros pensamientos sobre la identidad personal.**

La filosofía de Hume como ocurre con la filosofía de cualquier otro autor está sujeta a cambios y reconsideraciones, uno de estos cambios y reconsideraciones lo encontramos en el tratamiento de la identidad personal. En este ámbito, muchos de los estudiosos de la obra de Hume suelen distinguir entre lo que llaman los primeros y los segundos pensamientos acerca de la identidad personal. De hecho, constituye un reto para muchos expertos saber la razón por la que Hume matiza sus opiniones en lo que respecta a este tema.

Uno de los objetivos de esta tesis es averiguar en qué consiste este cambio entre los primeros y los segundos pensamientos, por ello, primero vamos a ver cuáles fueron los llamados primeros pensamientos sobre la identidad personal. Encontramos estas primeras tesis en la sección del *Tratado* titulada "De la identidad personal." (TNH. 1.4.6 SB 251), mientras que la revisión de estos pensamientos aparece en el Apéndice del *Tratado*.

### **9.1. De algunos filósofos al haz.**

Como ya había pasado en la sección 1.4.5 del *Tratado* dedicada a la inmaterialidad del alma, en la sección 1.4.6 "De la identidad personal" Hume también entra en diálogo con filósofos anteriores y coetáneos. Así y de la misma manera en la que antes había hecho referencia a algunos metafísicos que creían en la sustancia inmaterial pero que no aceptaban sus consecuencias, ahora hace referencia a aquellos filósofos que creen que existe una sustancia de la que somos íntimamente conscientes.

### 9.1.1 De algunos filósofos.

Hume comienza la sección "De la identidad personal" con una referencia a lo que se supone que piensan algunos filósofos que creen ser conscientes de lo que llaman su Yo. Así, nos dice: "Algunos filósofos figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes." (TNH. 1.4.6.1 SB 251) Aunque no podemos tener la certeza absoluta de a quienes se refiere Hume con este "algunos filósofos", según D.F Norton,<sup>117</sup> estos filósofos podrían ser Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley o Butler.

Hume tuvo en cuenta a los cartesianos cuando habla de estos filósofos que son conscientes de su Yo, esto lo podemos afirmar basándonos en tres hechos fundamentales: primero, que el propio Hume estudió en La Flèche donde sin duda conocían la obra de Descartes, segundo, que Hume nos dice en una carta<sup>118</sup> que tenía un ejemplar de las *Meditaciones metafísicas* y, tercero, que el propio Descartes es citado en el Abstract:

*Des Cartes* mantuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o aquel pensamiento sino el pensamiento en general. Esto parece resultar totalmente ininteligible, ya que cada cosa existente es particular. (Abstract, 28).

---

<sup>117</sup> Ver la nota al párrafo 1.4.6.1 de la edición crítica del *Tratado de la naturaleza humana* de D.F Norton y M.J. Norton página 807.

<sup>118</sup> En una carta de Hume a su amigo Michael Ramsay escrita al poco de salir de La Flèche, Hume cita a las *Meditaciones metafísicas* junto a la *Búsqueda de la verdad de Malebranche*, los *Principios del conocimiento humano* de Berkeley y algunos artículos del *Diccionario* de Bayle, como unas obras básicas en metafísica. La carta aparece en el artículo: Ricard H. Popkin "So, Hume did Read Berkeley" en *The Journal of Philosophy*, Vol.61 n. 24 (Dic, 1964) pp. 773-778. Citado de Tadeusz Kozanencki "Dawida Hume'a Nieznane Listy w Zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska)," *Archiwum Historii Filozofii i Misil Spoecznej*, 9 (1963) (*Religie Racjonalne. Studia a filozofii reeligií xv-xvii w*): 127-141. De hecho, el artículo de Popkin es uno de la serie de artículos sobre la supuesta o no lectura de Berkeley por parte de Hume, un debate más o menos zanjado desde la aparición de dicha carta a favor de por lo menos el conocimiento de Hume de los *Principios del conocimiento humano*.

Para que tengamos una identidad precisamos de dos elementos: uno que permanezca en el transcurrir temporal y otro que cambie. Pues, si todo cambia no podemos hablar de identidad de ninguna de las maneras y si todo permanece no podríamos hablar de identidad sino más bien de unidad<sup>119</sup> (THN 1.4.2.30 SB 200). En este sentido, mientras ese algo que permanece es complicado de encontrar, por el contrario, la variabilidad en la mente es algo relativamente sencillo de mostrar, pues las percepciones se suceden las unas a las otras y nunca permanecen idénticas. El problema viene cuando buscamos qué es aquello que permanece inalterable y único a lo largo de la variabilidad temporal, es en este punto cuando Hume, irónicamente, nos dice algunos filósofos son íntimamente conscientes de este Yo que permanece invariable a lo largo de la variabilidad de las percepciones. Estos filósofos "imaginan que somos en cada momento íntimamente conscientes de lo que llaman nuestro YO" (TNH. 1.4.6.1 SB 251) además "sentimos su existencia y su continuidad en la existencia más allá de cualquier demostración." (TNH 1.4.6.1 SB 251).

Para Hume, aplicando el principio de la copia, aún en un sentido débil y de forma metodológica, si tuviéramos una idea de ese Yo inalterable deberíamos tener una impresión de la cual se derive dicha idea. Así, el principio de la copia se aplica para esclarecer el origen de la impresión de la cual algunos filósofos son tan íntimamente conscientes. Pero, por mucho que busquemos, dicha no encontramos dicha impresión, por lo que no podemos tener una idea de ese Yo que permanece inalterable en el transcurrir de las percepciones, así:

Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del *yo* de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. (TNH 1.4.6.2 SB 252).

Por mucho que busquemos en nuestro interior, es imposible que podamos tener una sola percepción que dé lugar esa idea de un Yo invariable, pues, todas nuestras percepciones son distintas entre sí y además se suceden una tras otra a gran velocidad y eso es lo que

---

<sup>119</sup> En la sección 5 de esta tesis.

percibimos: percepciones que se suceden una tras otra. Quizás los filósofos que tienen conciencia de su Yo pueden percibir algo así como un Yo unitario, pero ni Hume ni el supuesto lector de Hume no pueden percibir más que un flujo continuo y cambiante de las percepciones que se suceden entre sí a una increíble velocidad y con una increíble variabilidad.

Aquí, Hume está planteando un análisis de la identidad personal que se mueve en el ámbito de lo que es e-inteligible, sin tener en cuenta la racionalidad de la identidad personal más allá de su derivación a través del principio de la copia. De esta manera, tan solo analiza la viabilidad epistemológica de la idea de identidad personal que tienen “algunos filósofos”.

Para Hume, si el principio de la copia fuera aplicable:

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real (...) Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. (TNH 1.4.6.2. SB 251).

Los filósofos a los que Hume se refiere suponen que hay un objeto al que todas nuestras percepciones hacen referencia, es decir, un sujeto común, ya en la sección anterior del *Tratado* "De inmaterialidad del alma" nos había dicho que "Estos filósofos son unos curiosos razonadores acerca de sustancias materiales e inmatrimales, supuestos sujetos de inhesión de nuestras percepciones." (TNH. 1.4.5.3 SB 232)<sup>120</sup>. Por ello, estos los filósofos suponen que puede existir un sujeto de inhesión al que refieran todas nuestras percepciones. Pero, a Hume no le interesa lo que pueda o no pueda ser, sino que lo que le importa es saber qué es aquello que facilita la unión de las distintas percepciones.

Pero dejando a un lado la pregunta *sobre lo que pueda o no pueda ser*, y dirigiéndonos a lo que realmente sea, me gustaría que los filósofos que se empeñan en que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente me indicaran la impresión productora de tal idea, y me dijeran luego de un modo preciso cómo actúa esa impresión y de que

---

<sup>120</sup> También en (TNH 1.4.5.2-6 SB 2323-233) y (TNH 1.4.5.21 SB 242-243).

objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o de reflexión? ¿es agradable, dolorosa o indiferente? ¿Nos acompaña en todo momento o lo hace solo a intervalos? Y si a intervalos, ¿en qué momentos se suele presentar, o por qué causas es producida? (TNH. 1.4.5.4 SB 233).

Hume aplica aquí el principio de la copia, aún, sabiendo que no encontrará nada. Lo hace para oponerse a aquellos filósofos que consideran que podemos tener una experiencia de nuestro Yo. De hecho, el argumento no es del todo original de Hume, pues ya el mismo Berkeley en los *Principios* (1. 137-139) había dicho que no podemos tener una idea de este sujeto aunque sí una concepción del mismo. Dicho de otra manera, la búsqueda de la impresión de la cual derivar la idea de este Yo unitario es evidentemente una empresa destinada al fracaso y Hume ya es consciente de que no encontrará ninguna impresión de la cual derivar la idea del Yo unitario tal y como "algunos filósofos" lo perciben.

Si bien es cierto que al final de la sección de la identidad personal Hume concluye con lo que a S. Rábade le parece "una conclusión final que puede dar envidia al neopositivismo más riguroso" (Rábade Romero, 2004, p. 459) tal conclusión no creemos que sea del todo satisfactoria. Así nos dice Hume:

Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. (TNH 1.4.6.21 SB 263)<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Hume es muy consciente de que muchos problemas filosóficos se reducen a disputas verbales. Así lo dice en el Apéndice 4 de la *Investigación sobre los principios de la moral*. O en (TNH 2.1.7.8 SB 299) donde no desea disputas verbales sobre el vicio y la virtud con aquellos que están acostumbrados al "estilo de las escuelas y el púlpito", en (TNH 2.3.1.16. SB 406) cuando hace un paralelismo entre la relación de causalidad descubierta como percepción de la mente y la constancia y la influencia de la evidencia moral; en (TNH 3.1.2.8. SB 474) cuando habla del sentido de lo *natural* en relación con los sentimientos de moralidad: en (TNH 3.3.4.1,4 SB 607, 609) cuando habla de los que distinguen entre las *capacidades naturales* y las *virtudes morales*. Además de en *Diálogos sobre la religión natural* (DRN

No podemos afirmar que para Hume el problema de la identidad personal sea tan solo una cuestión meramente lingüística, pues, dicho problema trasciende el mero análisis del lenguaje, ya que si el problema se pudiera resolver tan solo desde el punto de vista lingüístico, Hume no hubiera vuelto a él en el *Apéndice* para decirnos que el problema de la identidad personal quizás pueda ser resuelto en un futuro, ya sea por él o por algún otro filósofo. (TNH. Ap 21 SB 636).

Para Hume, como de hecho, ya lo fue para Berkeley y para Locke aquello a lo que pueden hacer referencia las percepciones, de existir, se ha de situar más allá de las propias percepciones a fin de no caer en un círculo vicioso. Pues, si una percepción tiene que pertenecer a una unidad en referencia a algo, este algo no puede ser otra percepción ya que sino ese algo y la percepción tendrían que hacer referencia a una tercera percepción para que formaran parte de una misma unidad. Por ello el yo referencial no se puede situar al mismo nivel que las percepciones, esto hace que este yo referencial sea imposible de encontrar desde la experiencia y desde los preceptos de Hume. Además, Hume al no aplicar la diferencia que ya había plasmado Berkeley entre tener una idea y tener una concepción, no habla de la concepción de ningún yo referencial y tener una idea del mismo es imposible.

De esta manera, si ese algo referencial no es una percepción no solo no cumple, de hecho, el principio de la copia en la medida en que no podemos encontrar una impresión de ello, sino que es imposible que lo cumpla en la medida en que ni tan siquiera puede

---

12.6), cuando habla de si podemos aplicar por analogía a Dios la noción de *mente e inteligencia* y en los mismos diálogos (DRN 12.8n) cuando habla de la distinción entre los escépticos y los dogmáticos, donde nos dice: "Parece evidente que la disputa entre los escépticos y los dogmáticos es enteramente verbal o, al menos, concerniente solo a los grados de duda y seguridad con que hemos de contar en todo razonamiento; y tales disputas son comúnmente, en el fondo, verbales y no admiten determinación precisa alguna. Ningún dogmático en filosofía niega que existan dificultades no solo en lo que respecta a los sentidos, sino también a la ciencia, ni tampoco que estas dificultades sean absolutamente insolubles por un método regular y lógico. Ningún escéptico niega que, pese a tales dificultades, nos hallamos en la absoluta necesidad de pensar, creer y razonar en todo género de materias y hasta de dar frecuentemente asentimiento con seguridad y confianza. La única diferencia, pues, entre estas sectas, si es que merecen tal nombre, es que el escéptico, por hábito, capricho o inclinación, insiste casi siempre en las dificultades, y el dogmático, por las mismas razones en la necesidad."

ser una percepción. Es contra esta entidad metafísica contra la que Hume está argumentando, llamémosle sustancia o sujeto de inhesión, que sostiene y unifica la identidad personal. Porque, tal sustancia es imposible tanto a nivel epistemológico en virtud del principio de la copia, como lo es a nivel ontológico en virtud del principio de separabilidad de las percepciones.

No solo se supone que no encontramos este supuesto centro de referencia de las percepciones en nuestra experiencias (TNH 1.4.6.2. SB 252), sino que, volviendo a recuperar el argumento basado en el principio de separabilidad, expuesto en la sección anterior, no podemos encontrar algo de lo cual dependan las percepciones, puesto el principio de separabilidad lo impide. Así hablando de la hipótesis de un sujeto de inhesión:

Pero, todavía más: ¿en qué tendrían que convertirse nuestras percepciones particulares, de seguir esa hipótesis? Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de otra cosa que las sostenga en su existencia. (TNH. 1.4.6.3. SB 251).

Hume aplica aquí dos principios, el principio de separabilidad y el principio de concebibilidad. Por un lado, el principio de concebibilidad nos decía que todo aquello que puede ser concebido de forma clara y distinta de alguna manera, puede existir de esa manera; mientras que, por otro lado, el principio de separabilidad otorga a las percepciones el estado de sustancias, puesto que las coloca como entidades no solo son independientes entre sí sino también son independientes de cualquier otra cosa. De hecho, es este mismo principio el que disgrega la mente a nivel teórico en una multitud de átomos diferentes entre sí. Pues todas las percepciones:

Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, puede ser consideradas por separado y puede existir por separado, no necesitan de cosa alguna que soporte su existencia. (TNH. 1.4.6.3 SB 252).

No podemos encontrar un sujeto de carácter cartesiano utilizando la experiencia, pero no solo eso, sino que este sujeto es incompatible con el principio de separabilidad. Así,

pues, la conclusión a la que llegamos es que la mente no es más que un haz de percepciones.

En este momento, Hume está atacando los dos niveles que hemos expuesto y su crítica al sujeto cartesiano se puede aplicar desde un punto de vista e-inteligible en cuanto la idea de sujeto no respeta el principio de la copia y se puede aplicar desde el nivel r-inteligible en la medida en que el sujeto de carácter cartesiano es contrario al principio de separabilidad. Pues, el principio sustancial de unidad de las percepciones no contraviene tan solo el principio de la copia, en la medida en que no podemos encontrar una impresión de la que se pueda derivar su idea, sino que tampoco puede ser pensado desde lo que hemos llamado un punto de vista r-inteligible, pues, también contraviene el principio de separabilidad.

### **9.1.2. La aplicación del principio de la copia.**

La aplicación del principio de la copia nos exige volver la mirada hacia nosotros mismos para ver qué podemos encontrar, pero, cuando lo hacemos lo único que encontramos no son más que percepciones. Que solo encontremos percepciones cuando volvemos la mirada hacia nosotros mismos no es algo contingente, sino que de hecho es algo que es necesariamente así, pues, todo aquello que tenemos en la mente son las percepciones. Así:

Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existo. (TNH 1.4.6.3. SB 251).

Hume sitúa el problema de la identidad personal dentro del ámbito fenoménico. De esta manera, cuando me dirijo la mirada a mí mismo, me doy cuenta de que no tengo ninguna impresión de algo llamado mi Yo, sino que tan solo tengo impresiones e ideas diferentes entre sí. Por otro lado, no hay nada que sea puramente el Yo, pues no hay un

Yo sin un contenido y como no podemos representarnos ninguna idea sin un contenido, para tener una idea del Yo deberíamos tener un contenido.

### **9.1.3. El haz de las percepciones.**

Según Hume, no podemos apelar a nada que no sea contenido mental para mostrar que es lo que somos. Por ello y por mucho que digan esos metafísicos, Hume mismo y sus lectores no son más que un haz de percepciones, pues es el haz lo único que se manifiesta de la mente, lo único que es fenoménico.

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. (TNH 1.4.6.3. SB 251).

Este es el conocido fragmento del haz en el que Hume nos dice que lo que nosotros somos no es más que un acaecer de percepciones, ya que desde un punto de vista fenoménico es de lo único que tenemos constancia. Así, la mente no es más que un conjunto de apariciones fenoménicas que se suceden entre sí como en una especie de teatro:

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escena, ni tampoco de los materiales de que estas compuestas. (TNH 1.4.6.4 SB. 253).

De lo único que tenemos conciencia es de la mera aparición de las percepciones a lo largo del transcurrir temporal. El haz se nos aparece como en esta especie de teatro que es la mente, sin que sepamos nada de los actores ni del escenario.

Pero la idea de haz de percepciones presenta un serio problema. Este problema lo ha expuesto de manera bastante clara D.G.C Macnabb, quien se hace la siguiente pregunta: "¿Cómo una serie de estados de conciencia puede aparecerse a sí mismo como una serie?" (MacNabb, 1966, p. 152) Pues, si la mente se define como un haz de estados de conciencia y tenemos una noción de la mente, es evidente que el haz de estados de conciencia tiene que tener una conciencia de toda la mente. Es decir, en un determinado momento, el haz ha de aparecerse a sí mismo como un estado de conciencia, pero, esto es absurdo. Aunque como ya hemos visto la respuesta de G. Strawson "La respuesta es que cada experiencia, claramente, y necesariamente involucra un sujeto de experiencia, un sujeto de esa experiencia que es experienciada en esa experiencia." (Strawson, 2011, p. 42) lo cual implica la postulación de un sujeto de la experiencia, aunque no se trate de un sujeto cartesiano<sup>122</sup>.

En cambio para N. Pike (Pike, 1967, p. 162) la pregunta de D.C.G. Macnabb no presenta ningún problema. De manera semejante a como hemos visto que hace T. Penelhum (Penelhum, 2000, p. 31)<sup>123</sup>, para N. Pike, la clave está en el analizar la percepción desde dentro del haz. Su análisis considera a la percepción como una sustancia tal y como Hume la define. Así, mi mente designaría una colección de percepciones  $\phi$  que guardan una relación R entre ellas. La proposición "yo veo una silla" se puede reducir a "La visión de la silla que está en la colección de percepciones  $\phi$ " donde "en" se ha de entender de forma metafórica, la referencia a un Yo se tiene que entender como la pertenencia a un haz.

De esta manera para N. Pike, el "yo soy una serie de estados de conciencia" se reduce a "me aparezco como una serie de estados de conciencia". No existe, pues, una percepción que sea la percepción de todas las percepciones sino que las percepciones

---

<sup>122</sup> Ver la sección 8.2 de esta tesis.

<sup>123</sup> Ver la sección 8.2.3 de esta tesis.

aparecen conectadas las unas a las otras dentro de una serie. De esta manera, una percepción C es tal que aparece dentro de una serie A-B-C-D-E-F.

Para J. Passmore (Passmore, 1980, pp. 82-83) el problema de la discusión de Hume respecto a la identidad personal es la confusión de la identidad con una sucesión. Para él, si todo lo que ocurre en esta serie son unas percepciones similares o causalmente ligadas las unas a las otras, no es posible que una serie en sí misma pueda generar la ficción de la identidad, ni que la ficción una vez generada pueda revelarse como una persona. La posición de J. Passmore y la de D.C.G Macnabb parten de una visión del Yo externa a las percepciones, como si quisieran ver el haz desde un punto de vista externo al propio haz. Pero N. Pike, y en esto estoy de acuerdo con él, parte de una visión del haz desde dentro del propio fluir de percepciones y desde cada una de las percepciones que conforman el haz. Pues, para N. Pike la propia percepción es la que establece las relaciones con las otras percepciones. Así, N. Pike, no piensa que Hume apunte a ningún sujeto transcendental, para él y dado el análisis que hace Hume de la mente, las percepciones pueden hacer lo que hacen sin la necesidad de un Ego (Pike, 1967, p. 165). Y, en esto estoy de acuerdo, pero el problema vendrá más tarde, cuando tengamos que descubrir cuáles son esas R relaciones que N. Pike propone siguiendo a Hume, y que son necesarias para establecer una identidad personal.

## 9.2. Identidad y ficción.

Cuando hemos hablado de la identidad en general<sup>124</sup>, hemos visto que para que algo sea idéntico a lo largo de un transcurrir temporal necesitamos dos cosas: una variabilidad y una permanencia a lo largo de dicho transcurrir. También, hemos visto como la noción de identidad surge del enfrentamiento entre la razón y la imaginación, pues mediante la razón deducimos que las percepciones son distintas entre sí y mediante la imaginación vemos que son la misma cosa.

### 9.2.1. Identidad personal como ficción.

De la misma manera que hemos visto que la identidad de las percepciones surge de la imaginación que nos hace creer que dos percepciones que se den en dos momentos distintos son iguales entre sí, la identidad personal surgirá de la imaginación y de su facilidad de pasar de una percepción a otra en el transcurrir temporal. Dicho de otra manera, mientras el transcurrir temporal es dado mediante la experiencia del devenir continuo de las percepciones, la identidad surgirá como ficción de la imaginación, así:

La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquella otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. (TNH. 1.4.6.6 SB 253).

En un primero momento, Hume considera que la identidad personal es una identidad ficticia ya que, cuando aparecen una sucesión de objetos mentales unidos entre sí de manera fáctica atribuimos una identidad al conjunto de todos los contenidos mentales, pues sentimos que el uno se sigue del otro de manera continua. Por ello, Hume derivará a partir de la invariabilidad, pues mientras la identidad no puede ser observada si lo puede hacer la invariabilidad.

---

<sup>124</sup> Ver la sección 5 de esta tesis.

Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados. (TNH. 1.4.6.6 SB 255).

La identidad es atribuida y como tal es ficticia, pues lo que hacemos es suponer que hay una identidad donde en realidad tan solo hay una continuidad.

Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo, o sustancia* para enmascarar la variación. Podemos observar que aún tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a imaginar<sup>125</sup> algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte sus partes. (TNH.1.4.6.6 SB 254).

La intención de Hume es mostrar como la identidad es también algo atribuido a través de la variabilidad de las partes. Así, para Hume, la identidad de un conjunto se mide por la proporción que no ha variado de este conjunto, por ejemplo: “La adición o disminución de una montaña no logrará producir una diversidad en un planeta.” (TNH. 1.4.6.8 SB 255). Por ello, cuando atribuimos una identidad tan solo atribuimos una perspectiva, algo que suponemos conforme a la mucha la poca variabilidad del conjunto. Así, un estado de materia mantiene su identidad si la variabilidad que se produce en él es poca, es decir, si hay poco cambio en la cantidad o disposición de la materia respecto a la totalidad del conjunto. De esta manera, siguiendo un ejemplo del

---

<sup>125</sup> Aquí hay una nota del propio Hume. “Si el lector desea apreciar cómo un gran talento puede verse influido igual que el simple vulgo por estos principios de la imaginación, aparentemente triviales, puede leer los razonamientos de lord Shaftesbury acerca del principio de unión del universo y de la identidad de plantas y animales. Véase su *Moralist o Philosophical rhapsody*.” En el diálogo de Shaftesbury el personaje de Theocles sugiere que por lo que es visible, podemos sugerir que el universo es todo en la misma cosa. Para Shaftesbury un árbol es realmente el mismo mientras mantiene un fin común, aunque se dé en él un cambio de sustancia. Aplica el mismo argumento a las personas individuales. “donde esta extraña simplicidad en ti y en mí, que realmente hace que seamos *uno y el mismo*, cuando ni un átomo del cuerpo, ni ninguna pasión ni ningún pensamiento permanecen el mismo. Ver nota de Norton de la edición crítica del TNH. Pág. 811. Para más detalle sobre la relación entre Shaftesbury y Hume, así como la crítica de Shaftesbury a Locke: (Winkler, 2000)

propio Hume, supongamos que una iglesia fue construida hace unos 300 años y que le hemos cambiado alguna de sus partes: el tejado, las ventanas, que la hemos pintado o que, incluso, la hemos rehecho casi por completo después de un incendio, a pesar de todos estos cambios, podemos aún decir que es la misma iglesia ahora que la que lo fue hace 300 años.

Además, si el cambio que se produce de forma gradual somos más propensos a asignar una invariabilidad al conjunto que si el cambio se hubiera producido de forma drástica.

Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye la identidad de este, pero es notable que si el cambio se produce *gradual e insensiblemente* mostramos menos inclinación a asignarle ese mismo efecto. (TNH 1.4.6.8 SB 256).

Así, cuando percibimos que se produce un cambio gradual, somos más propensos a inferir una identidad del objeto. Pero, tenemos que hacer una salvedad al respecto. La identidad que se conserva no es una identidad numérica, sino específica porque una identidad numérica solo se conservaría si permaneciera exactamente la misma cosa, pero, esto no puede ocurrir, puesto que todas las percepciones son variables y nunca permanece una sola percepción a lo largo del tiempo.

La identidad específica, por otro lado, es una identidad atribuida al objeto mediante la imaginación y sobre la base de la observación de una transición suave de las percepciones. Un artificio de esta facultad que permite asignar una identidad allí donde no la hay. Pero, este no es el único artificio disponible.

Existe con todo otro artificio por el que inducir a la imaginación para que vaya un poco más allá; y este artificio consiste en establecer una referencia de las partes entre sí, combinándolas en orden a un fin o propósito común (TNH 1.4.6.11 SB 257).

Si seguimos el ejemplo de Hume, un barco al que le han cambiado todas sus partes sigue siendo el mismo barco siempre que el propósito y la finalidad del barco siga siendo la misma. Es decir, que las partes del barco sigan siendo coherentes al mismo fin. Por otro lado, según Hume, en este caso tampoco podemos decir que exista una identidad numérica, sino que la identidad que permanece es también específica. De esta

manera, obtenemos los dos elementos necesarios para la identidad, aquello que permanece que es, en este caso, la finalidad del barco y lo cambiante que son las partes del barco.

Hume, a fin de ilustrar la diferencia entre la identidad específica y la identidad numérica, nos pone el siguiente ejemplo: imaginemos que un hombre siente un ruido en un determinado momento, una nota, y que tras un instante la nota cesa y que posteriormente se vuelve a sentir. (TNH. 1.4.6.13 SB. 258). La identidad que según Hume tenemos que atribuir a este ruido tendrá un carácter específico, pues, el sonido que hemos sentido en un primer momento no es numéricamente el mismo sonido que hemos sentido con posteridad. De hecho, lo que único que podría ser numéricamente lo mismo es la campana que produce el sonido en un sentido material. Siguiendo con el otro ejemplo, imaginemos una iglesia construida en la edad media que resulta destruida en un incendio. Posteriormente, esa iglesia es reconstruida usando un estilo arquitectónico más moderno. Si esto es así, podemos, de hecho, seguir pensando que la iglesia es la misma, pero esta identidad que estamos atribuyendo a la iglesia no es numérica sino más bien específica.

Algunos estudiosos de la obra de Hume han dicho que en Hume hay una invariabilidad en la aplicación de la identidad personal, en esta línea T. Penelhum (Penelhum, 2000, pp. 34-35) nos dice que Hume se equivoca en señalar que solo hay un criterio de identidad. Si seguimos con el ejemplo de la iglesia, según T. Penelhum, Hume piensa que solo hay un criterio para la identidad de la iglesia. Pero esta es una visión equivocada puesto que si lo que hacemos es valorar las virtudes arquitectónicas de la iglesia esta no es la misma ahora que antes de su reconstrucción pues sus características arquitectónicas han variado desde la edad media hasta su reconstrucción en la modernidad, pero si por otro lado, lo que hacemos es considerar la iglesia desde el punto de vista funcional, esta iglesia es la misma de manera específica aunque haya cambiado el edificio, siempre y cuando el culto no haya cambiado. Así pues, no puedo estar de acuerdo con T. Penelhum pues, aunque Hume no es muy claro al respecto es difícil suponer que cometa ese error.

Tenemos que tener en cuenta que Locke ya había dicho que la aplicación de la propiedad de la identidad depende del objeto al cual se aplique dicha identidad. De hecho, ya había hecho una diferencia clara en la aplicación de la identidad al hombre, como entidad biológica, y a la persona como entidad moral y jurídica. Por otro lado, Hume nos dice que la identidad depende del artificio de la imaginación, por lo que es razonable pensar que el artificio puede variar dependiendo del objeto. En este sentido, imaginemos que el edificio donde está la iglesia no sufre ningún cambio, pero que la finalidad del mismo pasa a ser, por ejemplo, comercial. Lo más razonable sería pensar que el edificio sigue siendo el mismo pero que la iglesia ya no es la misma. Dudo mucho que Hume no pensara así. Pues si la identidad depende de una ficción de la imaginación es fácil que la identidad no pueda ser considerada en un sentido absoluto sino en función de esta ficción de la imaginación.

### **9.2.2. De la identidad personal.**

Cuando Hume ya ha reconsiderado en esta sección del *Tratado* de dónde procede la identidad en general, pasa a considerar la identidad personal propiamente dicha.

Pasemos ahora a explicar la naturaleza de la *identidad personal*, tema que se ha convertido en tan gran problema en la filosofía, en especial durante estos últimos años en *Inglaterra*<sup>126</sup>, donde todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. (TNH. 1.4.6.15 SB. 259).

---

<sup>126</sup> En la nota al párrafo (1.4.6.15) de la edición de Norton del *Tratado* se nos especifica un poco más quienes eran los que sostenían el debate sobre la identidad personal en Inglaterra. Desde la publicación del *Ensayo* de Locke en la que se discute el problema de identidad personal, como ya hemos visto más específicamente en (2.27. 9-29). Locke nos dice "Porque con respecto a nuestras nociones, no está más lejano de nuestra comprensión concebir que Dios pueda, si quiere, sobreañadir a la materia una facultad de pensar, que lo que está concebir que Dios le sobreañada otra sustancia que tenga la facultad de pensar, ya que desconocemos en qué consiste el pensar y a qué clase de sustancias se ha servido esta potencia del todopoderoso." (*Ensayo* 4.3.6) Además de las aportaciones hechas por Berkeley y por Butler, de quien hablaremos más adelante, también tenemos textos como las dos replicas a Locke hechas por Stillingfleet, *the Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter*, pág. 74 y sigs, y *The Bishops of Worcester's*

La discusión sobre la identidad personal en Inglaterra se había extendido desde los escritos de Locke. Como ya hemos visto<sup>127</sup>, Locke marca una manera de entender el problema de la identidad personal enmarcado dentro del análisis de la conciencia sin dar una explicación sustancialista, aunque la posibilidad de una sustancia pueda ser razonable. Pero, el modelo psicologista de Locke pronto fue criticado por J. Butler, para quien y de la misma manera que para Hume es necesario que la identidad personal ya esté allí para que la memoria la descubra<sup>128</sup>.

Para Hume, como la identidad personal no se puede fundamentar en una observación, la única vía posible para su aplicación es que esta sea atribuida como ocurre en el caso de los animales, plantas o edificios. Así, en el caso de los animales y de las plantas atribuimos una identidad a un mismo conjunto de compuestos, ya sean naturales como ocurre en el caso de las plantas y otros entes bilógicos o artificiales, iglesias y barcos, por seguir los ejemplos del propio Hume. Así, de acuerdo con estas premisas, la identidad de la mente del hombre se efectúa también mediante una atribución. Así pues:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares. (TNH. 1.4.6.15 SB 258).

Como ya hemos dicho, no podemos buscar una percepción que englobe al resto de percepciones, pues, esto es imposible, ya que no podemos encontrar una percepción tan amplia que tenga dentro de sí al resto de las percepciones. De todas maneras, y si por sí el argumento anterior no ha sido suficiente para convencer a los lectores de que la identidad tiene que ser una atribución, Hume nos propone otro argumento:

---

*Answer to Mr. Locke's Second Letter*. Pág. 32 y sigs. Lee *Anti-Scepticism*, 2.27, 4.3; Budgell, *Spectator* 578; Felton, *Resurrection os the Same Numerical Body*; Chambers, *Cyclopedia*, "Identity"; Perronet, *second Vindication*; también Bayle *Diccionaty*, "Dicaercus". Las *Memories os Martinus Scriblerus*, de Pope. Arbuthonot. Todos estos nos pueden dar una idea de la vivacidad del debate sobre la identidad personal que genero las ideas de Locke.

<sup>127</sup> Ver la sección 6.2 de esta tesis.

<sup>128</sup> Ver la sección 6.2.4 de esta tesis.

Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco de hacerlas perder los caracteres de distinción que le son esenciales. (TNH. 1.4.6.16. SB 259).

Para Hume, como ya lo había sido para Berkeley, no puede existir una macro percepción que reúna al resto de las percepciones dentro de sí misma, esto sumado al rechazo de un sujeto de acción tal y como Berkeley propone solo nos deja dos posibles soluciones. La primera, suponer que entre todas las percepciones que conforman una persona existe una relación real que las une dentro de un conjunto al que podemos atribuir una identidad basándose en esta conexión real y, la segunda, que sea la imaginación la que proyecte algún tipo de identidad. Por ello, nos dice Hume:

si existiese algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones, o si se limita a asociar las ideas de estas en la imaginación. En otras palabras, si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos un enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. (TNH, 1.4.6.16. SB 260).

No deja de ser curiosa la utilización de la tercera persona para referirse a la identidad personal. Desde mi punto de vista creo que esta utilización de la tercera persona es tan solo un recurso estilístico ya que en ningún momento podemos llegar a suponer que podemos observar las percepciones de los demás. La clave de este texto es la utilización de la expresión conexión real, una utilización que se hace de manera técnica para referirse a la posibilidad de que dos percepciones tengan una conexión interna que las haga depender ontológicamente la una de la otra<sup>129</sup>. Dada esta noción de conexión real, no es de extrañar que el principio de separabilidad no pueda permitir que la mente la descubra. Aunque, como veremos más adelante, la memoria necesite de esa conexión real para poder funcionar como memoria.

---

<sup>129</sup> Ver la sección 3.2.3 de esta tesis.

La posibilidad de la conexión real es abandonada pronto por Hume quien nos dice que la conexión real no es posible entre existencias distintas, ya que, si son distintas, pueden ser pensadas por separado y, si pueden ser pensadas por separado, pueden, de hecho y según sus principios, existir por separado. La otra alternativa es la proyección. En este sentido, la proyección y la atribución de una propiedad no es algo extraño en el pensamiento de Hume. De hecho, es algo muy semejante a lo que había ocurrido con la noción de causalidad, donde era la mente la que atribuía una relación de conexión necesaria entre existencias distintas. Así que:

En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. (TNH 1.4.6.16 SB. 259).

Según Hume y de acuerdo con esta explicación, la relación de identidad personal como ya ocurría en la identidad de los objetos surge de la imaginación que es la que proyecta una relación entre las percepciones. Estas relaciones que dependen de la imaginación son tres: semejanza, continuidad y causalidad; con lo que la relación de identidad tiene que provenir de una de estas relaciones. Además, como estas relaciones se nos muestran en el transcurrir de las percepciones entre un momento y otro, la identidad personal surge, precisamente, del "curso ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí" (TNH. 1.4.6.16 SB 258).

Si comenzamos por la relación de semejanza vemos que para poder aplicar una relación entre las percepciones pasadas y las presentes necesitamos de la facultad de revivir estas percepciones y la facultad que permite esta revisión es la memoria. Pues "En efecto, ¿qué es la memoria, sino la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas?" (TNH. 1.4.6.18. SB 260.) Locke ya había definido la memoria en términos parecidos después de definir la contemplación, como:

El segundo punto de retención consiste en el poder de revivir otra vez en nuestra mente aquellas ideas que, después de quedar impresas, han desaparecido o han sido, como quien dice puestas a un lado y fuera de la vista. (*Ensayo 2.10.2*).

En este punto, para Hume, la memoria no solo descubre la identidad, sino que es la que ayuda a la producción de la relación de semejanza y esto ocurre cuando atribuimos la identidad a nosotros mismos y cuando atribuimos la identidad a otras personas. Pues, sino recordamos los hechos pasados referentes a la otra persona tampoco podemos atribuirle identidad.

Para Hume, la causalidad también tendrá un papel fundamental en la relación de identidad. Pues, según él, la mente desde este punto de vista es:

un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican la una a la otra. (TNH. 1.4.6.19 SB 261).

Por ello, la causalidad se establece como una relación extrínseca a las percepciones, tal y como lo interpreta L.E. Loeb (Loeb, 1992), pues se trata de una atribución hecha a las percepciones según el hábito y a la costumbre. Así, como la relación causal es tan solo una relación atribuida entre las percepciones, pero no una relación intrínseca:

CAUSA es un objeto precedente y continuo a otro, y unido de tal forma con él que tal idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno, a formar una idea más viva del otro. (TNH. 1.3.14.35 SB. 172).

Las percepciones pueden tener relaciones de causalidad entre ellas sin perder su independencia ontológica y respetando de esa manera el principio de separabilidad. De esta manera, la relación de causalidad entre percepciones distintas no precisa de una conexión real, sino que es tan solo una anticipación de la imaginación. Así pues, la noción de la mente como un conjunto de percepciones ligadas entre sí por relaciones de causalidad es compatible con el principio de separabilidad siempre y cuando nos

mantengamos dentro de la definición de causalidad que Hume propone. De esta manera, la relación que establece la imaginación entre las percepciones es de carácter extrínseco a las propias percepciones. Mientras que la conexión real que Hume aducirá en el Apéndice es una relación intrínseca que además va más allá del aspecto meramente epistemológico.

En este punto, nos tenemos que hacer la siguiente pregunta: ¿es la atribución de la identidad personal en Hume una atribución de una identidad específica o más bien una identidad numérica? En este momento de la filosofía de Hume la respuesta a esta pregunta se inclina más hacia la segunda posición, pues la identidad personal es semejante a la identidad de los objetos de los cuales ha hablado antes: el barco y la iglesia. De momento, tan solo tenemos una identidad atribuida mediante la imaginación, una identidad ficticia y específica que será insuficiente en el Apéndice.

#### **9.2.4. La mente como una república.**

La definición de la mente como un haz de percepciones no es la única que encontramos en la sección dedicada a la identidad personal. Un poco más adelante de la definición dada del Yo como un haz de percepciones aparece una de las definiciones más interesantes que Hume hace de la mente. Esta definición no solo es compatible con el principio de separabilidad sino que también completa la teoría del haz, puesto que mientras la teoría del haz tan solo nos muestra a la mente como compuesta por un conjunto de percepciones, la metáfora de la mente como una república, incluida en el fragmento que vamos a exponer a continuación, nos muestra también que la mente es un conjunto de relaciones que se establecen entre las percepciones que la componen. Así:

A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que prolongan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. (TNH. 1.4.6.19 SB 261).

Siguiendo la metáfora, es evidente que las percepciones serían en este caso las personas que componen la república. Lo más interesante de esta comparación es que conserva la independencia ontológica de las percepciones, de la misma manera que una república conserva la independencia ontológica de las personas que la componen. Además, también se establece la posibilidad de relaciones entre las percepciones de la misma manera en la que hay relaciones entre las personas de una república. No solo eso, sino que permite dar explicación a la variabilidad de la mente a lo largo de la vida de una persona, de la misma manera que se da explicación a la variabilidad de una república a lo largo de su historia. Pues, es posible que las personas y las leyes que componen una república cambien mientras la república permanece. Así, Hume sigue:

Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. (TNH. 1.4.6.19. SB. 261).

Es interesante hacer notar en este punto que esta noción de la mente que tiene como ejemplo una república no cae en el error categorial denunciado por G. Ryle, pues, no supone la existencia de ninguna entidad que tenga una categoría superior a las percepciones que la componen, de la misma manera que si entendemos bien que es un república no la concebimos como algo que tenga una categoría ontológica a las personas que la componen.

### **9.2.5. Identidad y memoria.**

Un elemento fundamental en el tratamiento de la identidad personal es la memoria, pues nos recordamos como siendo los mismos que fuimos en el pasado. De esta manera, la memoria, para Hume, es lo que descubre la identidad personal pues es la que nos muestra aquellos recuerdos que nos atribuimos, de tal manera que para que podamos hacer esta atribución es necesario que nosotros fuéramos los mismos que somos, pues de lo contrario, los recuerdos no serían nuestros recuerdos.

Imaginemos que recuerdo pasear con alguien por las calles de la ciudad, que compramos algo en una librería y que tomamos un café. Ahora, en el presente, recuerdo haber sido el mismo que el que escribe estas líneas, pues mi memoria me presenta esos hechos como una parte de mi pasado. De esta manera, la memoria me presenta a mi mismo como el mismo que fui y es gracias a ella que sé que fui esa misma persona, pues me atribuyo a mi mismo las vivencias de mi pasado que recuerdo en mi presente.

De hecho, será la memoria la que se constituya como la fuente de donde procede la conciencia de la identidad personal. Pero no solo será la fuente de la conciencia de la identidad personal sino también de la relación de causalidad y de la identidad de los objetos, pues, sin la memoria no se puede constituir ningún hábito ni demostrar ninguna coherencia ni continuidad. Así, la memoria será la que intervendrá en la relación de causalidad que es crucial para entender lo que concebimos como identidad personal:

Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. (TNH. 1.4.6.20 SB. 261).

Por ello, la memoria juega un papel fundamental en el descubrimiento de la identidad personal. Si volvemos al ejemplo anterior, si yo sé que soy el mismo que caminaba en agradable compañía por las calles de la ciudad, lo sé porque lo recuerdo. De tal manera que me atribuyo a algo que soy yo mismo el recuerdo de pasear.

Hemos visto como la memoria nos muestra el transcurrir suave de las percepciones, entre las cuales establecemos relaciones que pueden ser de causalidad o semejanza. Pero, nadie tiene una conciencia de todo el fluir de sus percepciones a lo largo de toda su vida personal. Por ejemplo, yo no recuerdo todo lo que ha pasado por mi mente entre el paseo por la ciudad y el momento en el que estoy escribiendo esto. No recuerdo todo lo que hice el 3 de julio de este año, ni el 5 de mayo... En cronología de Hume.

¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de *enero* de 1715, el 11 de *marzo* de 1719 y el 3 de *agosto* de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar

que el completo olvido de lo que pasó en esos días ha hecho que su yo actual no se sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de ese modo las más establecidas nociones de identidad personal? (TNH. 1.4.6.20 SB. 262).

De esta manera, no tenemos ni podemos tener un recuerdo del todo el continuo de las percepciones, sino que lo que hacemos es recordar desde el presente nuestro pasado. Si lanzo mi memoria atrás y me recuerdo paseando por la ciudad, deduzco que yo soy el mismo que paseaba por la ciudad hace unos meses sobre la base del recuerdo que tengo de ese momento, pero, no lo hago porque puedo trazar una línea de recuerdos de todo lo que me ha pasado desde ahora hasta el momento del paseo. De esta manera, es cierto que la memoria descubre la identidad personal, pero, como no puede trazar toda la historia desde un punto del pasado hasta ahora, no puede, por ello, constituir la base de la identidad personal, sino que tan solo la puede descubrir.

Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no produce propiamente, sino que *descubre* la identidad personal al mostrarnos la relación causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. (TNH. 1.4.6.20 SB. 262).

Según Hume, si no hubiera identidad personal la memoria no la podría descubrir. De esta manera, podemos decir que la memoria es el origen de nuestra experiencia de la identidad personal, pero no el origen de esta identidad. Pues, para que la memoria pueda descubrir la identidad personal precisamos que esa identidad personal ya exista, pues, de lo contrario, no podría recordar lo que fui si no lo fui.

Que la memoria solo descubre la identidad personal ya había sido dicho con anterioridad por J. Butler<sup>130</sup> para quien era evidente que la conciencia de la identidad personal presupone dicha identidad personal. Por lo tanto, la conciencia de la identidad personal no puede constituir la identidad personal en la medida en que la presupone. Así, la identidad personal se extiende más allá de las capacidades de la memoria, por lo que la memoria no la puede constituir.

---

<sup>130</sup> Ver en (Perry, 2008, p. 100)

## 9.2.6. De la gramática y la identidad personal.

Según S. Rábade (Rábade Romero, 2004, p. 459) Hume llega al final a una conclusión que constituye todo un alarde de metafísica analítica. Quizás no lo sea tanto, pero sí que es verdad que Hume propone una disolución del problema según el análisis de lenguaje, en este sentido, Hume nos dice para concluir la sección dedicada a la identidad personal:

Todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. (TNH. 1.4.6.21 SB. 262).

La diferencia entre los problemas gramaticales y los problemas filosóficos vuelve a aparecer en el *Tratado*, ya en el tercer libro cuando Hume habla del sentimiento de aprobación ligado a la moral, donde distingue también entre los que él llama gramáticos y los que llama filósofos. Así, nos dice respecto al sentimiento de aprobación o desaprobación moral:

Existe un sentimiento de aprobación que puede ser suscitado hasta cierto punto por cualquier facultad de la mente cuando esta ha llegado a su madurez; y dar cuenta de este sentimiento es tarea de los *filósofos*. Examinar, en cambio, que cualidades tienen derecho a ser denominadas *virtudes* es algo que pertenece a los gramáticos. (TNH. 3.3.4.4. SB. 608)<sup>131</sup>.

El problema, según Hume, viene cuando los filósofos discuten sobre términos que no tienen del todo resueltos e introducen errores gramaticales dentro de la discusión

---

<sup>131</sup> Hay otras referencias a las disputas verbales en el *Tratado*, cuando habla de las disputas entre el vicio y la virtud. (2.1.7.8 SB 297), Cuando habla de la relación de causalidad y de la imposibilidad de la mente de ir más allá de la conjunción constante de las percepciones para formar la idea de conexión necesaria. (TNH. 2.3.1.16. SB. 405). Cuando discute sobre lo que es natural o no. (TNH. 3.1.2.8 SB. 474). La más clara puede que sea el "Apéndice 4, Sobre las disputas verbales". de la *investigación sobre los principios de la moral*. Pero también encontramos referencias a las disputas verbales en los *Diálogos sobre la religión natural*. (12.6)

filosófica. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que la filosofía se tenga que reducir a la gramática, sino que simplemente una aclaración gramatical es de mucha ayuda en la discusión filosófica.

Nada es más frecuente que el que los filósofos se metan en el terreno de los gramáticos o se enzarcen en disputas de palabras, imaginando que están así resolviendo controversias de la más profunda importancia e interés. TNH (Apéndice 4.1. SB SBN 312).

Para Hume, todo lo que se puede decir con respecto a la identidad del Yo, se puede decir con respecto a la unidad del Yo, pues, los dos problemas son análogos (TNH. 1.4.7.22 SB. 263) En términos más contemporáneos, podemos distinguir entre el problema de la identidad personal en su aspecto sincrónico y en su aspecto diacrónico. En el aspecto sincrónico, el problema de la identidad personal consiste en preguntarse cómo es posible que las distintas percepciones que tengo en este mismo momento formen una unidad. En el aspecto diacrónico, el problema consiste en ver cómo es posible que las percepciones del pasado y las percepciones del presente sean miembros de una misma unidad personal. Para Hume, en este momento, si solucionamos el problema en el aspecto diacrónico, también tenemos solucionado su aspecto sincrónico. Dicho de otra manera, si podemos explicar cómo las percepciones aparecen como unidas formando un haz, da lo mismo si consideramos solo las percepciones presentes dentro del haz que las percepciones pasadas y presentes.

Al final tenemos que el Yo, la mente o el alma que está compuesto por el conjunto de las percepciones a las que no podemos considerar ligadas a un sujeto de inhesión común y externo a ellas. Además, sabemos que la memoria descubre la unidad de la conciencia pero que no la fundamenta.

Tenemos que no hay una sustancia común de las percepciones y que la memoria no es la que fundamenta la identidad personal si no tan solo su descubridora, no obstante, y a pesar de eso, la identidad personal existe, por ello, aún nos queda pendiente la gran pregunta: ¿En qué podemos fundamentar la unidad de la conciencia? No queda claro

que Hume tenga esta respuesta al final de la sección. De hecho, toda la sección dedicada a la identidad personal se mantiene en un orden e-inteligible, mostrando tan solo como sabemos nosotros que somos ahora los mismos que los que fuimos en el pasado. Pero no explica cuál es el principio que hace que las percepciones conformen una sola mente. La pregunta queda por ello pendiente y será esta misma pregunta la que volverá al pensamiento de Hume con fuerza renovada al final del Apéndice al *Tratado de la Naturaleza Humana*.

### **9.3. Respecto a nuestras pasiones y a la creencia natural.**

Dentro de la filosofía de Hume existe una tensión entre dos elementos fundamentales, por un lado el empirismo que llega a conclusiones muchas veces escépticas y, por otro lado, un naturalismo que tiende a paliar estas conclusiones. H.O Mounce nos propone que el naturalismo de Hume a través de las llamadas creencias naturales surge de un intento de superar las limitaciones intrínsecas del empirismo (Mounce, 1999, pp. 131-132). Se suele poner como ejemplo paradigmático de creencia natural la creencia en la persistencia de los objetos de las percepciones, es decir, la creencia en un mundo externo e independiente de nosotros. De esta manera, los hombres creen en la continuidad de los objetos independientemente de nuestras reflexiones metafísicas. Así, nos dirá Hume con respecto a esta creencia en los objetos que:

Esta opinión está tan profundamente arraigada en la imaginación que es imposible desarraigarla, y ello no lo conseguirá nunca ninguna forzada convicción metafísica de la dependencia de nuestras percepciones. (TNH. 1.4.2.56. SB. 215).

Dada esta tensión dentro de la filosofía de Hume, una de las cosas que nos tenemos que plantear es si podemos o no hablar de una creencia natural con respecto a la identidad personal. Para hablar de si la creencia en el Yo, en la identidad personal, es o no una creencia natural, lo primero que tenemos que hacer es una pequeña matización por lo que respecta al término "creencia natural", pues, este término no es utilizado originalmente por Hume en su obra (Mc Cormick, 1993, p. 103). El término "creencia natural" se utiliza por primera vez referido a la obra de Hume por parte N.K. Smith en un artículo publicado en la revista *Mind* (Smith, 1905, p. 105). En este artículo, N. K. Smith utiliza este término para designar la subordinación de la razón a la creencia y al instinto. Es decir, para decir que tenemos ciertas creencias que no podemos abandonar por mucho que la razón no pueda demostrarlas. Según nos dice M. McCormick, la creencia natural se define como aquello que es "inseparable de la especie". Así, una

creencia definida como natural es aquella que es esencial para la especie humana. En este sentido, la creencia en el mundo exterior lo es.

Pero, ¿es la creencia en la identidad personal, en el Yo, esencial para la especie humana? Para contestar a esta pregunta, lo que tenemos que hacer es ir un poco más adelante en el *Tratado* y adentrarnos en el segundo libro, el dedicado a las pasiones. En su primera aparición en el *Tratado* encontramos una teoría del Yo totalmente coherente con la se había expuesto en el libro primero. El Yo es propuesto como el objeto del orgullo y de la humildad es una sucesión de ideas. Así aunque es evidente que el orgullo y la humildad son directamente "opuestas, tienen sin embargo el mismo OBJETO. Este es el Yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima." (TNH. 2.1.2.2. SB. 277).

El Yo que se expone como objeto de las pasiones se compone de sucesión de percepciones. Aunque, si bien tener conciencia de toda la sucesión de percepciones es algo que está fuera del alcance del conocimiento humano, sí que es cierto que puedo tener conciencia de experiencias determinadas, por ejemplo, de alguna acción en concreto de la que se me siento orgulloso o avergonzado. Más adelante, vuelve con una definición más clara del Yo, pero también es concebido como una sucesión de percepciones. Hume nos propone una definición igual a la que ya había hecho en el primer libro del *Tratado*.

Pero aunque esa sucesión concertada de percepciones que llamamos nuestro yo sea siempre el objeto de estas dos pasiones, es imposible que puede ser su CAUSA, o que baste por sí solo para suscitarlas. (TNH. 2.1.2.3. SB 277).

Cuando más adelante y ya fuera de *Tratado* Hume habla del orgullo y la humildad en la sección segunda de la *Disertación sobre las pasiones* (DSP 2.1-2) Hume ya no da ninguna definición del Yo sino que simplemente dice que el Yo es el objeto de las pasiones, del orgullo y la humildad. En este momento, Hume ya trabaja con la opción del Yo como algo que se da por supuesto, como algo que es natural.

A medida que el libro segundo del *Tratado* avanza, las referencias al Yo se vuelven cada vez más vagas y Hume ya no entra en definiciones. Es decir, parece como si Hume hiciera una separación entre el análisis metafísico que había hecho del Yo en el libro primero y cuya definición repite al comienzo del libro segundo y una utilización normalizada y natural del Yo del que simplemente se supone la identidad. Así, cuando está hablando de la preocupación por la fama nos dice:

Es evidente que la idea o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto. (TNH. 2.1.11.4 SB 317).

El Yo ya es algo presupuesto y no es necesario definirlo. La referencia a uno mismo se convierte en algo natural, algo que no necesita de ninguna explicación ulterior.

Es evidente que, como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones, sus ideas deberían excitarnos con mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de cualquier otra persona. (TNH. 2.2.2.15. SB 339).

Es evidente, entonces, que para Hume que el Yo se nos manifiesta y que es claro. Podríamos pensar que Hume se ha convertido en uno de esos filósofos a los que se les manifiesta su Yo de manera clara, uno de esos filósofos a los que critica en el libro anterior del *Tratado*. Pero, esta interpretación maliciosa de Hume no es cierta.

Según Hume, nosotros somos el objeto de nuestras pasiones de orgullo y humildad, aunque no la causa, también somos los mismos en cuanto nos preocupamos por lo que los demás piensen de nosotros, es decir, cuando nos preocupamos por nuestra fama. De lo que no somos íntimamente conscientes, en ningún momento, es de que seamos una sustancia pensante, como tampoco lo somos de ser un sujeto de inhesión ni un agente de las percepciones tal y como "algunos metafísicos" suponen. Por ello, podemos deducir que el hecho de ser íntimamente conscientes de nuestro Yo no es incompatible con la crítica que Hume establece al Yo sustancial. Es decir, Hume no se transforma en uno de

los metafísicos que ha estado criticando, pues no es consciente de ninguna sustancia pensante sino tan solo de una identidad personal.

¿Es, por lo tanto, la creencia en el Yo una creencia natural? Pues, si el orgullo y la humildad son naturales en el hombre y si preocuparse por nuestra fama y preocuparse por lo que los demás piensen de mí son cosas naturales, entonces creer en el Yo es una creencia natural. Lo cual no quiere decir que se crea naturalmente en un Yo sustancial, ni mucho menos.

Ahora bien, ¿esto implica una identidad personal? Evidentemente que sí. Pues si yo estoy orgulloso de mí mismo, el objeto del orgullo y de la humildad tiene que ser la misma persona que siente orgullo y humildad, pues, si yo estoy ahora orgulloso de algo que hice en el pasado es porque pienso que yo soy el mismo que era. Lo mismo ocurre con la preocupación por la fama, pues, si yo me preocupo por mi fama es porque pienso que puede ser el objeto de las opiniones de los demás. Así pues, si los sentimientos de orgullo y humildad son naturales o si pensamos que los demás se pueden sentir orgullosos o avergonzados de nosotros, no es tan solo el Yo sino la identidad personal lo que también es natural.

Ahora bien, esto no quiere decir que el Yo sea algo fundamentado, ni tan siquiera algo racional. Las creencias naturales no precisan de fundamentación, simplemente son intrínsecas a nosotros "como especie" y surgen para ir más allá de donde las facultades de la razón y la experiencia no pueden llegar. Así, la creencia en la identidad personal no solo no es negada por Hume, sino que es necesaria para el funcionamiento de por lo menos algunas pasiones. Si bien es cierto que estas pasiones pueden tener como objeto una ficción. Pues es cierto que podemos guardar sentimientos por ficciones. Por ello, las pasiones garantizan que creamos en el Yo idéntico, pero no que esta creencia no sea una ficción de la imaginación.

De momento, la teoría de la identidad personal como fruto de una ficción de la imaginación y el que este sea objeto de las pasiones es algo compatible. Pero, aunque no encontremos ningún problema en el uso de la identidad personal en el ámbito de las pasiones, pues la identidad personal es necesaria para establecer un sujeto del orgullo y

la humildad, sí que encontramos una gran dificultad en la justificación epistemológica y ontológica de esta identidad personal.

## 10. Segundos pensamientos sobre la identidad personal.

Las reflexiones de Hume acerca de la identidad personal que encontramos en las secciones correspondientes del *Tratado* no constituyen las últimas palabras de Hume en lo que respecta a este tema, pues, el problema de la identidad personal vuelve con mucha más fuerza en el Apéndice que Hume escribe a este *Tratado*. De tal manera que muchos expertos han afirmado que en este Apéndice se encuentran los "segundos pensamientos"<sup>132</sup> sobre la identidad personal, ya que muchos aspectos que Hume había considerado en el cuerpo del *Tratado*, respecto a la identidad personal, son revisados.

En el *Tratado*, Hume había partido de la concepción cartesiana según la cual el acceso a los contenidos de la mente es más directo y fiable que el acceso a los contenidos de la naturaleza. Aunque esta visión es, de hecho, fruto del dualismo cartesiano que Hume no comparte, también es cierto que Hume creía que el discurso sobre los contenidos mentales sería más directo que el discurso sobre los contenidos de una supuesta naturaleza externa a la mente. De esta manera, aplicar el dualismo cartesiano a la filosofía de Hume en un sentido ontológico sería un error, pero sí que es posible una aplicación del dualismo en un sentido epistemológico, así es como se tiene que entender la afirmación de Hume respecto a los ámbitos del conocimiento.

Había abrigado algunas esperanzas de que, por deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo de la mente, quedaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que del mundo material puede dar la razón humana. (THN. Ap.10 SB 633).

He expuesto, en el capítulo anterior de esta tesis, como en el segundo libro del *Tratado* Hume daba la identidad personal por supuesta sin plantearse ningún tipo de escepticismo respecto al Yo. De esta manera, cuando hablaba de las pasiones, el Yo era

---

<sup>132</sup> Por ejemplo: (Garrett, 1997, p. 175), (Loeb, 1992), (Strawson, 2011)

admitido como un hecho, pues, somos el objeto de nuestro orgullo y de nuestra humildad.

No se produce el cuestionamiento de la identidad personal ni de la teoría del haz en los libros segundo y tercero del *Tratado*. Pero, cuando en el Apéndice vuelve sobre el tema de la identidad personal, Hume se da cuenta de que algo falla, pues, aquello que había estado tan claro en las secciones anteriores del *Tratado* no lo está ahora. En el Apéndice, las teorías de Hume respecto a la identidad personal se transforman en un laberinto. Por ello, el análisis, las segundas reflexiones en torno a la identidad personal comienzan con la confesión de su propia incapacidad.

Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si esta no es una buena razón *general* a favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia. (TNH. Ap. 10 SB 633).

Para hacer el análisis de los contenidos sobre la identidad personal del Apéndice, podemos dividir el argumento de Hume en tres momentos. El primero, la reflexión de aquello que nos parece satisfactorio; el segundo, el análisis de las dificultades que nos podemos encontrar en su teoría de la identidad personal y, por último, el tercero, la propuesta de una solución que como veremos, en realidad, no será aceptada.

## 10.1. Revisión de lo que parece satisfactorio.

Lo primero que Hume hace, después de una apelación al escepticismo, es analizar aquellos argumentos que le llevan "a negar la identidad y la simplicidad estricta y propia de un yo soy ser pensante" (TNH. Ap. 10. SB. 633) estos argumentos se refieren a la posibilidad de la existencia de un "yo o sustancia" tal y como lo entiende la filosofía cartesiana. De esta manera, para establecer la validez de este Yo o sustancia lo que Hume hace es plantear el problema mediante la aplicación metodológica del principio de la copia.

### 10.1.1. Primer argumento.

El primer argumento de Hume que expondré comienza con la aplicación del principio de la copia a la idea de un yo simple y sustancial, así, nos dice:

Toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego, no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido. (TNH. Ap. 11. SB. 634).

El argumento sigue el clásico esquema de *modus ponens*. De tal manera que si tenemos una idea de (A), tenemos que tener una impresión precedente de (A), puesto que no tenemos una impresión precedente de (A) no tenemos una idea de (A). Así, como no encontramos la condición necesaria para una idea inteligible de sustancia personal, no tenemos una idea inteligible de tal sustancia. Esquematizando el argumento tendríamos lo siguiente.

- Para tener una idea de sustancia tendríamos que tener una impresión de esa sustancia.
- No tenemos una impresión de esa sustancia.
- CONCLUSIÓN: No tenemos una idea sustancia.

Tenemos que tener en cuenta que Hume está atacando a una determinada noción filosófica derivada de las propuestas cartesianas. Por ello, atacar a la sustancia no implica necesariamente ir en contra de la identidad personal, tan solo implica ir en contra de una determinada noción de la identidad personal propia de los que Hume había llamado antes “algunos filósofos”. Es más, ya en la propia época de Hume los debates sobre la identidad personal se habían centrado en otros aspectos alejados de la sustancia. El propio Locke ya había dicho que tener una misma sustancia no implicaba el tener una identidad personal, y que tener una identidad personal no implicaba una misma sustancia (*Ensayo 2, 27, 9 y 24*)<sup>133</sup>. De hecho, y como ya hemos visto, el debate se centraba sobre todo en la discusión del papel de la memoria y de la conciencia en la identidad personal. Concluyendo este primer argumento podemos afirmar que un Yo sustancial al modo cartesiano es algo que no es concebible para Hume, pero, no por ello tenemos que concluir que la identidad personal es impensable.

### **10.1.2. Segundo argumento.**

La anterior argumentación nos ha mostrado que el Yo, entendido como algo simple e individual a modo cartesiano, no es posible, pues, no respeta el principio de la copia. Pero el principio de la copia no es el único principio de la filosofía de Hume sino que existe otro cuya aplicación nos resulta imprescindible, me refiero al principio de separabilidad. Así y siguiendo esta línea, Hume nos dice que:

Lo que es distinto es distinguible; y lo que es distinguible, es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones son distintas. Por tanto, son distinguibles y separables y pueden ser concebidas como existiendo por separado, así como existir de hecho por separado, sin contradicción ni absurdo alguno. (TNH. Ap. 11. SB 634).

---

<sup>133</sup> Aunque para Locke “Concedo que la opinión más probable es que este tener conciencia va anejo y es un afecto de una sustancia individual inmaterial” (*Ensayo 2, 27, 9, 25*) Independientemente de si Locke tiene o no tiene razón, considero que la virtud de Locke es precisamente el centrar el debate de la identidad personal dentro del ámbito fenoménico. De hecho, muchos de los análisis de la identidad personal que se hacen hoy desde la más estricta filosofía contemporánea, se hacen partiendo de propuestas sino de Locke sí derivadas de él.

Teniendo en cuenta que Hume está apelando al principio de separabilidad de una manera clara, esquematizando el argumento, tendríamos lo siguiente:

- Todo lo que es distinto es distinguible.
- Todo lo distinguible es separable por el pensamiento o la imaginación sin contradicción alguna.
- Todas las percepciones son distintas.
- Todas las percepciones son distinguibles.
- Todas las percepciones son separables por el pensamiento o la imaginación sin contradicción alguna.
- **CONCLUSIÓN:** Todas las percepciones pueden, de hecho, existir por separado sin contradicción alguna.

Mientras que el primer argumento se basaba en el principio de la copia y nos decía que una sustancia simple e individual no es justificable empíricamente, es decir, y siguiendo la terminología que hemos introducido<sup>134</sup>, no es e-inteligible; el segundo argumento no se refiere tan solo a lo que es o no e-inteligible, nivel epistemológico, sino que muestra como el principio de separabilidad y la concepción de un Yo sustancial son incompatibles entre sí. Es decir, el Yo sustancial no es solo epistemológicamente inviable sino que es también lógicamente contradictorio al principio de separabilidad. Dicho de otra manera, mientras que el principio de la copia puede negar la validez epistemológica del yo simple y unitario, el principio de separabilidad niega también la posibilidad lógica bajo esos mismos preceptos.

### **10.1.3. Tercer argumento.**

El tercer argumento se fundamenta en el principio de inmanencia de las percepciones. Según este principio, toda percepción tiene un contenido que le es inmanente y no apunta a nada fuera de sí misma<sup>135</sup>. Dicho de otra manera, el objeto de la percepción

---

<sup>134</sup> Ver la sección 4.2.6 de esta tesis.

<sup>135</sup> Este principio ha sido tratado en la sección 2.1.2 de esta tesis.

está en la propia percepción. Llegados a este punto, Hume nos presenta un argumento que "en general parece satisfactorio" y que de hecho en su forma lógica lo es.

En general, el razonamiento siguiente parece satisfactorio. Todas las ideas se derivan de percepciones anteriores. Por tanto, las ideas que tenemos de los objetos se derivan de esa fuente. En consecuencia, no hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones. Pero es inteligible y consistente decir que los objetos existen distinta e independientemente sin tener en común ninguna sustancia *simple* o sujeto de inhesión. Por consiguiente, esta proposición no puede ser nunca absurda por lo que respecta a las percepciones. (TNH Ap. 14. SB. 635).

Esquemmatizando el argumento tendríamos lo siguiente.

- Todas las ideas se derivan de percepciones anteriores. (Principio de la copia).
- Las ideas de los objetos se derivan de percepciones anteriores.
- No hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones. (Pues los objetos son inmanentes a las percepciones).
- Es inteligible decir que los objetos existen distinta e independientemente sin tener en común ninguna sustancia *simple* o sujeto de inhesión.
- CONCLUSIÓN: Es inteligible decir que las percepciones existen distinta e independientemente sin tener en común ninguna sustancia *simple* o sujeto de inhesión.

Para entender mejor el argumento, supongamos que tenemos una impresión de una manzana y que esta tiene como objeto la manzana. Como el objeto manzana puede existir sin un sujeto, la percepción manzana también puede existir sin un sujeto. En esta ocasión el argumento muestra la no necesidad de un sujeto para las percepciones. Pero, lo que Hume está criticando es una concepción del sujeto al modo cartesiano, un sujeto único y sustancial que dé unidad a los diversos estados de conciencia dentro de una misma mente.

Así, al final tenemos estas tres conclusiones. Primera, que no tenemos ninguna idea de sustancia de manera e-inteligible; segunda, que todas las percepciones pueden existir por separado y tercera, que es inteligible decir que las percepciones pueden existir sin necesidad de un sujeto de inhesión. Además, hemos de notar que el sujeto, entendido a modo cartesiano, es incompatible con el principio de separabilidad.

#### **10.1.4. Volver la mirada a nosotros mismos.**

Toda percepción tiene que tener un contenido mínimo. Ya hemos examinado como esta noción se aplica al análisis que Hume hace de las ideas abstractas<sup>136</sup>, pero, esta misma noción también se aplica a la supuesta propiacepción. Pues, para Hume, no puedo captar el Yo sin un contenido mínimo, por ello, el Yo puro sin contenido material es una imposibilidad. Así:

Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo* nunca puedo percibir este *yo* sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto, es la composición de estas las que forman el yo. (TNH Ap. 15. SB 635).

Según Hume no puedo percibir ningún Yo, puesto que no hay ninguna percepción del Yo simple e individual, sino que cuando miro hacia mí mismo lo que siento es hambre, sed, sueño o excitación, una manzana o un recuerdo de una manzana. De esta manera, el Yo sería el conjunto de todas las percepciones que se dan en la conciencia. Aunque también tenemos que recordar que esta conciencia no es ningún escenario, sino simplemente el conjunto de las percepciones que se dan. (TNH 1.4.6.4 SB. 253).

Imaginemos, siguiendo el propio ejemplo de Hume, el ser más simple: una ostra (TNH. Ap. 16. SB 635) y supongamos que este ser tan solo tiene una percepción ya sea esta la de sed o la de hambre. De acuerdo con este ejemplo, pregunta Hume “¿Concebiréis alguna otra cosa allí que la mera percepción? ¿Tendréis alguna noción de *yo* o *sustancia*?” (TNH. Ap. 16. SB 635) la respuesta obvia a esta pregunta retórica es

---

<sup>136</sup> Ver la sección 3.2.1 de esta tesis.

negativa, pues, si fuéramos una ostra no tendríamos más que una sensación, por ejemplo, la de hambre y solo la sensación de hambre y no la de un Yo simple y particular. Por lo que si no tenemos una noción del Yo en una percepción, tampoco lo podemos tener en dos ni en tres ni en ningún otro número de percepciones por muy alto que este sea.

En realidad, el argumento de la adición que Hume nos propone no es muy fiable. En primer lugar, porque nadie sabe cómo es ser una ostra y nuestra experiencia es siempre múltiple. Pero, aun admitiendo que esto sea posible, el argumento de la adición tampoco sería muy acertado. Pongamos que digo "imagina una línea y busca la extensión en una línea", no la podrás encontrar, pues no hay extensión en una línea sino solo longitud. Podría entonces decir "puesto que no hay extensión en una línea, no la abra ni en dos líneas ni en tres." Lo cual es cierto si consideramos cada línea por separado, pero si tomamos tres líneas y las hacemos cruzarse entre ellas formando un triángulo ya tenemos extensión. Así que, en cierta manera, la adición de líneas sí que produce una extensión, aunque en una de ellas no pueda haber extensión.

Con el experimento de Hume pasa lo mismo. El hecho de que no se encuentre identidad en una percepción no implica que no se encuentre en varias percepciones. Pues, la identidad tiene que surgir precisamente en el transcurrir de las percepciones y no en una sola percepción. Pero, lo que Hume critica no es la identidad personal en general, sino la visión de que tengamos una identidad estricta, única y sustancial que sirva de fundamento para la unidad de todas las percepciones. Por ello y desde este punto de vista, el argumento de Hume sí que tiene sentido, pues si no encontramos una sustancia que no sea la propia percepción en una percepción, no la encontraremos en varias percepciones.

Así, si yo soy las percepciones la aniquilación de las percepciones supone la aniquilación de mi persona. De manera clara, Hume nos dice que el Yo no es más que el conjunto de las percepciones.

La aniquilación, que, según suponen ciertas personas<sup>137</sup> sigue a la muerte, destruyendo por completo nuestro yo, no es otra cosa que la extinción de toda percepción particular: amor y odio, dolor y placer, pensamiento y sensación. Por tanto, estas percepciones deberían ser la misma cosa que el yo, dado que no pueden sobrevivir a este. (TNH. Ap. 17 SB. 634-5).

Hume está criticando esta noción de sustancia, solo así se entiende este argumento de la ostra y las siguientes preguntas retóricas que nos expone:

¿Es el *yo* lo mismo que la *sustancia*? Si así lo fuese, ¿cómo puede darse el problema concerniente a la subsistencia del yo bajo un cambio de sustancia? Y si son cosas distintas, ¿en qué se diferencian? Por lo que a mí respecta, no tengo noción ni de una ni de otra cuando se las concibe como algo distinto a las percepciones particulares. (TNH Ap. 18 SB 635).

Entender el Yo como algo independiente de las percepciones y entenderlo como una sustancia es lo mismo porque se presentan los mismos problemas. Da lo mismo que hablemos de un Yo, una sustancia o un sujeto de acción si lo consideramos como independiente de las percepciones. Por ello, si consideramos al Yo como algo diferente de las percepciones estamos considerando un sinsentido. Pero esto solo niega la existencia del Yo independiente de las percepciones, en ningún caso dice que no podamos tener una noción del Yo si esta noción surge de las percepciones mismas ni que podamos tener una identidad personal.

No tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares y son estas percepciones particulares las que conforman la mente. Hasta aquí todo parece correcto. El análisis crítico al que Hume somete la noción de sustancia cartesiana considerada como algo independiente de las percepciones no presenta ningún problema. Así, al final la conclusión a la que llegamos:

---

<sup>137</sup> Posiblemente Epicuro a quien nombra en la sección 11 de la *Investigación sobre el conocimiento humano*.

Los filósofos comienzan a coincidir en el principio de *que no tenemos idea alguna de sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares*. Y este principio debe abrir el camino para aceptar otro similar por lo que respecta a la mente: *no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares*. (TNH Ap. 19 SB 636).

Deberíamos poder extender la crítica que se ha hecho a la sustancia material a la inmaterial, pues las dos tienen en su seno las mismas contradicciones y paradojas. No tiene, por lo tanto, sentido alguno que algunos mantengan que la sustancia material no es posible y que sí lo es la inmaterial.

El momento crítico de la filosofía de Hume referente al Yo sustancial de los cartesianos no presenta ningún problema. Pero, el problema viene cuando se manifiesta aquello que sustentaba o parecía sustentar el Yo sustancial, pues ¿cómo podemos justificar la identidad personal sin la apelación a este Yo sustancia?

## 10.2. Todas mis esperanzas se desvanecen.

Hasta este punto del Apéndice, los razonamientos de Hume son semejantes a los que ya había expuesto en la sección anterior del *Tratado* dedicado a la identidad personal. En el *Tratado*, Hume había fundamentado la identidad personal a partir de las conexiones que la imaginación realiza entre las percepciones. Entonces, planteaba que la memoria descubría la identidad personal y que la identidad personal se construía mediante el transcurrir de las percepciones que guardaban entre sí una relación de causalidad o semejanza. Hume había presentado con optimismo las investigaciones que tenían que ver con la mente ya que, dado que la esencia de la percepción es la de aparecerse, no podía haber ninguna duda en lo que respecta a la aparición de las percepciones. Como había dicho antes:

Como hemos encontrado tantas contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a objetos externos, así con la idea de materia, que tan clara y determinada creíamos que era, sería natural que esperásemos dificultades y contradicciones aún mayores en toda hipótesis relativa a nuestras percepciones internas y a la naturaleza de la mente, que nos inclinamos a imaginar como algo mucho más oscuro e incierto. Pero en esto nos engañaríamos: aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza. Lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así. (TNH. 1.1.5.1 SB. 232).

Pero, cuando llegamos al Apéndice, las esperanzas de mostrar cómo surge la identidad personal se desvanecen. La mente que se había presentado como algo claro, basándose en la evidencia de las percepciones (TNH. 1.1.5.1 SB 232), se transforma en algo oscuro.

La claridad que se había supuesto a los contenidos mentales se desvanece cuando la memoria nos presenta una actividad que va en contra de los principios del conocimiento. La memoria nos presenta esta actividad con una claridad tal que lo más

sensato sería renunciar a estos principios. Pero, estos principios también son claros, distintos y fundamentales en la construcción del sistema filosófico de Hume. Así, pues o renunciamos a la memoria que nos muestra una identidad personal o renunciamos al principio de la copia y al principio de separabilidad, o no renunciamos a nada que es lo que se hace al final.

Pero, ¿qué ocurre cuando los razonamientos a partir de unos principios que se han mostrado claros y evidentes nos dicen que no podemos tener una determinada idea que de hecho tenemos? ¿Qué ocurre cuando una ficción no es suficiente y necesitamos tener una relación real que no podemos explicar? ¿Qué ocurre? Pues lo que ocurre es que estamos en un laberinto y que tenemos un problema.

Mis razonamientos parecen tener hasta aquí suficiente evidencia. Sin embargo, habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar<sup>138</sup> el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y que solo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. (TNH Ap.20 SB. 636).

Tras el proceso de crítica a la noción de sustancia pensante tal y como la sostenían “algunos metafísicos”, no nos queda nada independiente a las percepciones que las sustente y que les dé una unidad de conciencia, lo cual no quiere decir que no tengamos una unidad de la conciencia, sino que no tenemos nada exterior a las percepciones que justifique dicha unidad. Así pues, el problema no es la asignación a una unidad de las percepciones sino la justificación ontológica de dicha unidad. Por ello, aunque la mente se conciba como un haz, una república o un teatro seguiremos tenido el problema de cómo justificar este “un” de esta unidad.

---

<sup>138</sup> Aquí hay una nota a pie de página. En la edición castellana: “Libro I, pág. 260 (SB). (366)” que corresponde con la nota de la edición SB: “Book I, page 260” y de la edición de Norton: “Book 1, pp. 169-170” que corresponde con la página 260 de la edición SB. Hay que añadir además que en las ediciones inglesas las notas aparecen de forma distinta, así “But having thus loosen’d all our particular perceptions, when <sup>1</sup> I proceed to explain the principle of connexion,<sup>2</sup>” La posición (1) corresponde a la edición SB y la posición (2) a la edición de Norton.

En el Apéndice se produce un cambio fundamental de enfoque con respecto a la identidad personal. En el *Tratado* Hume se conformaba con dar una explicación a la ficción de una identidad personal, ahora, en cambio, esta explicación ya no será suficiente. No bastará con establecer una identidad ficticia de las percepciones en un haz justificada a través de la imaginación, sino que ahora precisamos de una identidad real, ya que "atribuimos al conjunto una simplicidad e identidad reales" (TNH. Ap. 20 SB. 635). Pero, la atribución de una identidad real solo se puede hacer mediante relaciones reales entre las percepciones, lo cual, bajo los preceptos de Hume, no es posible, pues, la mente no puede descubrir una conexión real entre las percepciones cuando estas son entidades distintas.

Si las percepciones son existencias distintas, forman un conjunto solo estando mutuamente conectadas.<sup>139</sup> Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión real alguna entre existencias distintas. (TNH Ap. 21 SB. 636).

Como para Hume, las percepciones no necesitan de nada más para existir que ellas mismas, no podemos establecer una conexión real entre ellas. Pues, la conexión real entre percepciones significaría que una percepción tiene una relación de dependencia ontológica con otra percepción, lo cual va en contra de la independencia de las percepciones.

En este punto del Apéndice, lo que Hume está buscando es la identidad real y esta solo se puede establecer mediante una conexión real. Hume había fundamentado la identidad de la conciencia en la relación de causalidad, pero la relación de causalidad, desde la filosofía de Hume, no es una relación real sino tan solo una relación atribuida a las percepciones mediante el hábito o la costumbre. Por ello, si fundamentamos la identidad

---

<sup>139</sup> Aquí nos vamos a separar un poco de la traducción de Félix Duque. En el original, Hume dice: If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. F. Duque traduce: "Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto solo por estar mutuamente conectadas." Creo que nuestro pequeño cambio da más énfasis al hecho de que tienen que estar mutuamente conectadas para formar un conjunto. Es decir, la prioridad ontológica está en la conexión de las percepciones y no en la formación del conjunto.

personal en la relación de causalidad la estamos fundamentando en una relación que no es real, sino atribuida mediante la imaginación. Esto es lo que nos dice L.E. Loeb (Loeb, 1992), para quien esta atribución de la imaginación a pasar de una percepción a otra no puede fundamentar la conexión de las percepciones que posibilita la unidad de la conciencia, pues, esta conexión solo puede fundamentar una identidad ficticia.

Según A.E. Pitson, la insuficiencia de la relación causal para explicar la identidad personal es también la causa de la desaparición de las esperanzas de Hume. Para él la relación de causalidad ya había resultado insuficiente a la hora de dar explicación de la existencia de los objetos externos (Pitson, 2002). Pues, no se podía dar el hábito o la costumbre necesarios para establecer una relación de causalidad ya que no podemos percibir aquello que no es percepción.

Para Pitson, por otro lado, para aplicar la causalidad como fundamentadora de la identidad personal, esta tendría que dar cuenta de los huecos existentes en la conciencia durante el transcurrir temporal. Pero este dar cuenta de los huecos no se da porque no puedo establecer una continuidad de la conciencia a lo largo de toda mi vida, pues no recuerdo que hice exactamente en todo el transcurrir de mi conciencia (Pitson, 2002, p. 75). Así, para A.E Pitson el problema de Hume es que no es capaz de renunciar a su visión de la mente como un conjunto de átomos y esto le crea incompatibilidades con la visión de la mente como un fluir, como un río.

Sea o bien porque la relación de causalidad es externa y atribuida tal y como sostiene L.E Loeb o sea porque la relación causal no puede dar cuenta de los intervalos en los cuales se rompe el transcurrir de la conciencia, lo cierto es que Hume se da cuenta de que la relación causal, tal y como él la concibe, no es capaz de establecer las conexiones reales que son necesarias para una identidad y simplicidad real de la mente.

No tenemos una relación de continuidad de todas nuestras percepciones, pues, no es posible que recordemos todas las percepciones que hemos tenido desde el momento de nuestro nacimiento, pero, a pesar de los intervalos en los que no hay recuerdo, el descubrimiento de la identidad personal surge de la memoria cuando esta se lanza al pasado para descubrir que las percepciones están ligadas unas a otras, de tal manera que

se puede pasar a través de ellas en una sucesión temporal, pues las percepciones son sentidas como conectadas y pasando naturalmente de unas a otras.

Por lo tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen la mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. (TNH. Ap. 20. SB. 635).

De esta manera, para Hume, cuando lanzamos la mirada atrás sentimos que somos los mismos, pues, el pensamiento descubre la identidad en la memoria. Las percepciones las sentimos como mutuamente conectadas, formando el conjunto de lo que somos y es al sentir que nuestras percepciones están mutuamente conectadas surge nuestra concepción de que somos una misma cosa a través del tiempo.

La mayoría de los filósofos<sup>140</sup> parece inclinarse a pensar que la identidad personal *surge* de la consciencia, no siendo esta sino un pensamiento o percepción refleja. (TNH. Ap.20. SB. 636).

Podríamos describir a la memoria como un ojo que mira hacia atrás y descubre que somos los mismos ahora que los que fuimos en el pasado. En virtud de la conexión que la memoria siente entre las percepciones, podemos sentir que somos uno y el mismo, pues, siento que soy el mismo que vi e hice. Así, Hume, no tiene ningún problema con que la memoria descubra la identidad personal el problema vendrá a la hora de fundamentar el descubrimiento de la memoria.

Que la memoria descubra esa identidad personal, implica que esta identidad personal ya tiene que haber estado allí, para ser descubierta. Ahora bien, como podemos explicar de

---

<sup>140</sup> Evidentemente, Locke de quien ya hemos visto, pero también Malebranche "No es lo mismo cuando se trata del alma: no la conocemos por su idea, ni la vemos en Dios, solo la conocemos mediante la *conciencia*, y por eso el conocimiento que tenemos de ella es imperfecto." Malebranche (*De la verdad*. 3.2.7.4).

dónde sale la identidad personal, sin utilizar nada que no sean las percepciones y concibiendo las percepciones como entidades distintas e independientes.

La filosofía que aquí se propone presenta, pues, hasta aquí, un aspecto prometedor. Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga. (TNH. Ap. 20. SB 635-636).

Sabemos que todas las percepciones son existencias distintas, que no es posible que exista un sujeto de inhesión entre las percepciones y que la mente no descubre conexión real alguna entre existencias distintas. Pero, aun sabiendo esto y conociendo todas estas imposibilidades la memoria me dice que yo era el mismo que el que fui en el pasado.

Hume parte de una concepción de carácter atomista en lo que respecta a las percepciones. Para Hume, las percepciones son entidades autónomas que pueden ser consideradas en sí mismas sustancias si siguiéramos la terminología cartesiana. Por ello, la mente no debería descubrir ninguna conexión real entre estas percepciones ni mucho menos asignarles una unidad. Así, la identidad personal no debería ser posible de acuerdo con la naturaleza atomista de las percepciones. Pero, a pesar de que una percepción en un determinado momento es totalmente distinta a otra percepción en otro determinado momento, la memoria descubre una determinada conexión entre ellas. De esta manera, la mente es capaz de encontrar algo en común a dos percepciones totalmente distintas en dos momentos distintos uniéndolas en una identidad personal.

Así pues, nos encontramos entre una interesante paradoja: las percepciones son entidades distintas entre las cuales no se debería poder encontrar una conexión real, pero la memoria muestra una conexión real entre ellas.

### 10.3. Solipsismo del presente.

Una de las consideraciones que hemos de hacer antes de proseguir con el análisis de la identidad personal en Hume, es plantear cuál es su postura frente a posiciones solipsistas. Un solipsista sostiene que solo tiene razones para pensar que él mismo existe y que tan solo existe su flujo de conciencia. Pero, se puede ir un paso más allá del solipsismo hacia un solipsismo del presente, un solipsista del presente pensaría que tan solo tiene razones para creer que existen las percepciones que ocurren en el momento de que las tiene y que todos sus recuerdos en realidad son cuasirrecuerdos. Es decir, recuerdos de vivencias que el mismo no tuvo. Según un solipsista del presente, es posible que yo, haya sido creado hace tan solo unos minutos o unos segundos y que todos los recuerdos que tengo no son en realidad recuerdos míos, sino que me hayan sido implantados de alguna manera o que los tenga por generación espontánea. Pues bien, esta posición pirrónica en extremo no es compartida por Hume<sup>141</sup>.

Pensar que en realidad la memoria no descubre nada más que cuasirrecuerdos y que el pasado no es más que una invención del presente es algo que queda fuera del pensamiento Hume, pues, él presupone que el pasado existió y que la memoria nos muestra hechos que nos han acaecido. Aunque es cierto que, si reflexionamos al respecto, cargando las tintas en un escepticismo extremo, podríamos pensar que en realidad la mente no une nada y que los recuerdos que tenemos no son más que ideas que percibimos como si las hubiéramos vivido aunque no las hayamos vivido.

Volvamos al ejemplo que antes he descrito, volvamos a mí mismo paseando por las calles de la ciudad. Podría pensar que eso no ha pasado jamás y que este recuerdo no es en realidad más que un cuasirrecuerdo, que en realidad yo no paseé por ninguna calle y que la persona que iba conmigo ni tan siquiera existe ni existió. Podríamos establecer que toda la situación no fuera más que un falso recuerdo, fruto de alguna alucinación. Pero, no es así en el caso de Hume, pues, la memoria presupone la existencia de la

---

<sup>141</sup> Con esto no digo que el solipsismo del presente sea una posición filosófica disparatada ni que no pueda ser defendida ni que no merezca consideración. Tan solo digo que esta posición es ajena a la filosofía de Hume, por lo menos en lo que se refiere a la interpretación que de Hume hago.

identidad personal. Es decir, que presuponemos el recuerdo es recuerdo de algo y que por lo tanto, si existe un recuerdo de una determinada cosa es porque hubo una percepción que recordar.

Desde el punto de vista del solipsismo del presente, el problema de la identidad personal no puede ni tan siquiera llegar a plantearse. Desde el punto de vista del solipsismo del presente, simplemente, el transcurrir temporal no existe, por lo que la identidad personal a lo largo del transcurrir temporal tampoco existe.

No encontramos ningún argumento en la filosofía de Hume que nos aleje del solipsismo del presente, pero tampoco encontramos ningún argumento que nos adentre en él. Es cierto que si nos enfrentáramos a la identidad personal desde un punto de vista contemporáneo tendríamos que intentar solventar este problema, aunque, mucho me temo que encontrar un argumento filosófico y estrictamente racional para refutar el solipsismo del presente sería algo harto difícil.

## 10.4. Dos principios que no puedo hacer compatibles.

Siguiendo con el Apéndice y después de que Hume manifestara que todas sus esperanzas se desvanecen (TNH. Ap. 20 SB. 635) con respecto a explicar los principios que unen las distintas percepciones en un solo flujo, llega el momento de recapacitar sobre los principios básicos de su filosofía en lo que respecta a la identidad personal. Así nos dice en uno de los textos más comentados del Apéndice que:

En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas.* (TNH. Ap.21 SB 637).

El primer principio surge de que "Hemos observado que todo objeto diferente y distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación." (TNH. 1.1.6.3 SB. 18) y, además, como todas las percepciones son separables mediante el pensamiento y la imaginación se concluye en el Apéndice "*que todas nuestras percepciones son existencias distintas.*"

El segundo principio "*que la mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas.*" también lo hemos establecido. Hemos visto como por conexión real se ha de entender una relación que implica una dependencia ontológica entre los dos elementos relacionados de tal manera que si X e Y tienen una conexión real entonces o bien si X existe ha de existir Y o si bien Y existe ha de existir X. Por ello, dado que todas las percepciones son existencias distintas la mente no puede percibir que existe una conexión real entre ninguna de las percepciones<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> Ver la sección 3.2.3 de esta tesis.

Una de las primeras cosas que se han de aclarar es si estos dos principios son en realidad incompatibles<sup>143</sup> entre sí<sup>144</sup>. Lo primero que hemos de considerar es si la proposición “las percepciones sean existencias distintas” y la proposición “la mente no percibe conexión real entre existencias distintas” son proposiciones contradictorias. Claramente vemos que no son contradictorias entre sí, pues, que las percepciones sean existencias distintas no es contradictorio con que la mente no perciba conexión real entre existencias distintas. De hecho, Hume dice que son dos principios que “no puedo hacer compatibles”, lo cual no quiere decir que la incompatibilidad a la que se aduce tenga que ser mutua y no es así, puesto que si unimos a las dos proposiciones no obtenemos ninguna contradicción. Así, la incompatibilidad vendrá no por la mutua exclusión lógica de los dos principios sino porque la conjunción de las dos proposiciones da lugar a algo que es incompatible con algún aspecto de la filosofía de Hume.

La clave para entender dónde reside esta incompatibilidad es entender estos dos principios como parte de un silogismo del cual se puede extraer una conclusión, de esta manera, lo que sería incompatible sería la conclusión que extraemos de los dos principios y no los principios mismos. Exponiendo el razonamiento tendríamos:

- 1. (Primer principio) *Todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas.*
- 2. (Segundo principio) *La mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas.*
3. (Conclusión). *La mente no percibe conexión real entre percepciones distintas.*

Así, tenemos una conclusión clara a la que se llega a través de los principios que Hume no podía hacer compatibles: que “*la mente no percibe conexión real entre percepciones distintas*”. Para saber a qué se está refiriendo Hume, tenemos que buscar lo incompatible a la conclusión a la que se llega a partir de dichos principios.

---

<sup>143</sup> Por incompatibilidad de una proposición enteremos que una proposición es incompatible con otra si y solo si la conjunción de las dos proposiciones incompatibles da lugar a una contradicción. De esta manera, que llueva y no llueva son dos proposiciones incompatibles.

<sup>144</sup> Esto ya fue observado por N.K. Smith en uno de los primeros libros en comentan la obra de Hume. (Smith, 2005, p. 200).

Puesto que toda proposición es incompatible con su negación, una de las posibles maneras que tenemos de averiguar en qué consiste esta incompatibilidad es enunciar la negación de la conclusión, de esta manera, tendríamos la siguiente proposición: *“La mente sí que percibe conexión real entre percepciones distintas”*.

Los principios descritos por Hume como irrenunciables han sido usados en las secciones anteriores con recurrente frecuencia. El principio de separabilidad se había introducido para poder explicar la capacidad creadora de la mente en lo que se refiere a la construcción de nuevas ideas a partir de la recomposición de las antiguas y, a partir de entonces, se ha usado tanto en la sección dedicada a la inmaterialidad del alma como la dedicada a la identidad personal como arma arrojadiza para criticar a aquellos defensores de la teoría sustancialista.

Pero, esta arma arrojadiza se vuelve en su contra cuando se tiene que buscar cuales son los principios que tienen que dar lugar a una identidad real. El principio de separabilidad imposibilita que podamos encontrar las conexiones reales necesarias para el funcionamiento de la memoria. Pero también imposibilita que la memoria descubra una identidad personal que, de hecho, la memoria descubre a través de unas relaciones reales imposibles. Es decir, el principio de separabilidad imposibilita algo que se da, que la memoria descubre que soy el mismo ahora que el que fui en el pasado.

Sigamos con el ejemplo del paseo que nos ha acompañado en este capítulo. Si yo recuerdo el paseo por la ciudad es porque yo tuve la percepción del paseo por la ciudad y porque yo fui el mismo que paseé por la ciudad. De esta manera, el hecho de que yo tenga el recuerdo del paseo por la ciudad, implica que haya tenido la percepción del paseo por la ciudad y de que yo sea el mismo que paseo por la ciudad. Es decir, el recuerdo, en la medida en que es un recuerdo, implica una conexión real entre el recuerdo y la percepción recordada, puesto que no puede existir el recuerdo sin que exista la percepción recordada. Así que, o bien admitimos esta conexión real o bien no hay recuerdos.

Es cierto que no podemos percibir la conexión real, de la misma manera que no podemos percibir la relación de causalidad, pero para la memoria las percepciones se dan unidas en mediante esta conexión real necesaria para su funcionamiento. Si volvemos a la terminología utilizada a lo largo de esta tesis, respecto a la diferenciación entre lo e-inteligible y lo r-inteligible, tenemos que decir que la conexión real se tiene que mover dentro del ámbito de lo r-inteligible. Por ello, la conexión real será algo que podemos pensar, aunque no tengamos una experiencia de la misma. Pero aún admitiendo este sentido débil de la idea de conexión real se nos sigue apareciendo el problema de la incompatibilidad de la conexión real con el principio de separabilidad.

La memoria descubre la identidad personal y la identidad personal se da mediante esta conexión real entre lo que recordamos y la percepción que da ese recuerdo. ¿Cómo explicar esto? Hume da dos posibles soluciones en el mismo párrafo del Apéndice que estamos analizando.

## **10.4. De las dos posibles soluciones.**

Hemos visto como los dos principios que no se pueden hacer compatibles se han de entender, en realidad, como dos premisas de un silogismo cuya conclusión presenta incompatibilidades con su sistema filosófico. A fin de resolver estas incompatibilidades Hume expone dos posibles soluciones, así, el problema se solucionaría:

Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o sí la mente percibiera alguna conexión real entre ellas. Por mi parte debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones. (TNH Ap. 21 SB. 636).

Las dos posibles soluciones que se plantean como respuesta a la pregunta: ¿cómo es posible que la mente descubra una unidad personal que según los principios del conocimiento no puede descubrir? Veamos, ahora, con más detenimiento estas posibles soluciones.

### **10.4.1 Nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual.**

Después de la extensa crítica realizada en el *Tratado* al sujeto de inhesión considerado como una sustancia pensante o como un sujeto de la acción, ya sea al modo cartesiano o ya sea el modo de Berkeley, es extraño que Hume proponga precisamente al sujeto como solución al problema de la identidad personal. Pero, debemos entender esta solución como una salida que no representa la auténtica posición de Hume en lo que respecta al problema de la identidad personal. La posible solución se plantea, más bien, como una hipótesis que pudiera solucionar el problema de la identidad personal si este

sujeto propuesto fuera compatible con los principios del conocimiento que Hume defiende.

El sujeto propuesto por Hume como solución hipotética al problema de la identidad personal ha de ser simple e individual. Ha de ser un sujeto de inhesión, porque todas las percepciones han de inherir en él, de tal manera que cuelguen de él como las uvas de un racimo. Ha de ser simple e individual porque ha de transmitir estas propiedades, la de simpleza, pero sobre todo la de individualidad, al resto de las percepciones. Si imaginamos que las percepciones son como las uvas de un racimo, estas uvas forman un solo racimo porque cuelgan de un solo raspón, de tal manera que el raspón del que cuelgan los granos de uva ha de ser uno, porque si fueran dos entonces tendríamos dos racimos de uva.

Pero, ¿por qué le no es satisfactoria esta solución? Por dos motivos principalmente, primero porque no respeta el principio de la copia, ya que no tenemos ninguna impresión de este sujeto simple e individual. Y, segundo, porque no respeta el principio de separabilidad al atribuir a las percepciones un sujeto de inhesión externo y del cual dependen estas percepciones. Podríamos salvar este intento de solución mediante un sujeto si siguiendo las indicaciones de G. Strawson<sup>145</sup> supusiéramos que el sujeto es intrínseco a las percepciones de tal manera que en realidad no se trata de un sujeto sustancial. Pero esta solución no es viable a no ser que este sujeto para cada una de las percepciones fuera el mismo, lo cual hace muy difícil que lo podamos pensar ya que cada percepción es distinta e independiente.

Pero, volviendo a Hume, él habla de un sujeto de inhesión común a todas las percepciones y entiende que este sujeto común a las percepciones es externo, de esta manera, la solución no es viable porque contraviene el principio de separabilidad.

---

<sup>145</sup> Ver la sección 8.2 de esta tesis.

### 10.4.2. Si la mente percibiera conexión real entre ellas (las percepciones)

La segunda propuesta de solución por parte de Hume es que la mente perciba una conexión real<sup>146</sup> entre las percepciones, pues si así fuera se podría fundamentar la identidad del conjunto basándose en la transición de una percepción a otra a través de esta conexión real. La primera solución propuesta por Hume es una solución de carácter más cartesiano, mientras que esta segunda solución tiene es más próxima a la filosofía de Locke y de aquellos que fundamentan la identidad personal en la identidad de la conciencia.

El descubrimiento de la conexión real entre las percepciones solucionaría el problema de la identidad personal. Pues, si yo tengo una percepción y pudiera encontrar otra percepción que tuviera una conexión real con la primera, podría ir las encadenando y así, al ir tirando del hilo se conformaría nuestro haz. Pero, los principios del conocimiento que Hume propone no permiten eso ya que a la conclusión que llegan es que "*la mente no percibe conexión real entre percepciones distintas*" conclusión que de hecho hemos visto que es insatisfactoria, pues la memoria sí que necesita esta conexión real. Así, el verdadero problema no es lo que la memoria pudiera hacer sino lo que de hecho hace, pues la memoria establece esta conexión real entre el recuerdo y aquello que se recuerda, de tal manera que se fundamenta la identidad personal a partir de esta conexión real imposible de descubrir. Es posible que la identidad personal sea una ficción, pero de ser así mis recuerdos se basarían en una ficción.

Una conexión real entre las percepciones podría fundamentar una identidad real necesaria para que tengamos recuerdos reales. Pero, no solo no tenemos una impresión de esa conexión real, por lo que no tenemos validez epistemológica para ella, sino que la conexión real va en contra del principio de separabilidad al que Hume se aferra.

La memoria si es memoria descubre algo que en realidad y que según los principios de Hume, no podría descubrir, nuestra identidad personal. La cuestión se podría resumir de

---

<sup>146</sup> Ver la sección 3.2.3 de esta tesis para un análisis de lo que se considera una conexión real.

la siguiente manera: la memoria descubre la identidad personal, pero la memoria no puede, a partir de los principios expuestos, descubrir dicha identidad personal.

#### **10.4.4. Por mi parte debo confesar.**

Ninguna de las dos soluciones expuestas satisfacen a Hume, pues, las dos atentan contra el principio de separabilidad y contra la concepción de la mente considerada como un conjunto atómico de percepciones.

Pero, por otro lado, ni la memoria ni la identidad personal son negadas en la filosofía de Hume. Es cierto que Hume no está de acuerdo con un sujeto entendido como una sustancia inmaterial, pero ello no quiere decir que niegue la identidad personal, pues, si negamos la existencia de la identidad personal que garantiza la memoria, la memoria desaparecería como tal, pues mis recuerdos no serían míos. Ocurre otro tanto con las pasiones del orgullo y la humildad, pues, estas pasiones necesitan de la identidad personal para poder funcionar, ya que me siento orgulloso o avergonzado de algo que yo he hecho en el pasado.

Pero, Hume fracasa a la hora de explicar los principios que unen a las percepciones en la formación de un haz, un teatro o una república. En el Apéndice, los principios de la imaginación ya no serán suficientes para justificar una identidad personal real entendida más allá de una identidad ficticia. La explicación de la relación causal entre percepciones fundamentaba, en las secciones anteriores del *Tratado*, lo que Hume había llamado la "ficción de la identidad". Pero, para que la mente entienda la relación causal hace falta el hábito o la costumbre y este solo se puede dar en función de la memoria. De esta manera, si la memoria es necesaria para explicar la relación de causalidad, la relación de causalidad no puede ser la que fundamente la identidad personal que es la que justifica la memoria. Según L.E. Loeb (Loeb, 1992), la relación de causalidad se entiende, desde la filosofía de Hume, como una relación extrínseca a las percepciones por lo que no puede fundamentar la identidad personal tal y como lo haría una conexión real e intrínseca.

Así pues, dado que la identidad personal no es negada, el escepticismo de Hume viene a la hora de explicar los principios de fundamentan esta identidad personal. Ya uno de los primeros estudiosos, N.K Smith, sostuvo que, de hecho, Hume no niega la identidad personal sino que niega un tipo de identidad estricta y numérica en lo que se refiere a la mente de la misma manera que niega un tipo de identidad estricta y numérica en lo que se refiere a una planta o un animal (Smith, 2005, pp. 96-99). Hay por ello, una identidad de la mente, una identidad semejante a la identidad de seres más complejos como ocurre con una república. Lo principal en Hume, según N.K. Smith es que no describe el Yo como una sustancia. Así pues, el problema de Hume no es la negación de la identidad personal sino el saber cómo dar explicación a dicha identidad y los principios que la fundamentan en términos no sustancialistas.

Al final, el laberinto de la identidad personal parece no tener salida y el final del Apéndice es conocido por ser un canto a la incapacidad personal de Hume, por lo que solo le queda presentar al escepticismo como un refugio.

Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones. (TNH. Apéndice. 21 SB. 636).

Pero, hay algo realmente interesante en este final, pues, Hume no dice que sea una dificultad que no pueda ser superada ni tan siquiera que el mismo no la pueda superar, sino que es algo que necesita de posteriores reflexiones. Así pues, Hume no considera que el problema no sea insalvable, ya que quizás él, o algún otro filósofo lo puede llegar a solucionar tras posteriores reflexiones. Lamentablemente para nosotros, estas reflexiones no se produjeron o si lo hicieron no aparecen en ninguna de sus obras posteriores.

## 10.5. La solución de G. Strawson.

Antes de seguir adelante veremos cuál es la solución que G. Strawson plantea al problema de la identidad personal en el pensamiento de Hume. Según G. Strawson, el principal problema de Hume en el Apéndice es como hacer que las sucesivas experiencias consideradas como ontológicamente independientes estén unidas entre sí. En esto no puedo estar más de acuerdo con G. Strawson, pues, tenemos que hacer coherente el principio de separabilidad con la unión de las percepciones en la formación de una identidad personal.

Para comenzar el análisis, G. Strawson partirá de las dos famosas proposiciones que Hume no puede hacer compatibles entre sí y que corresponden a las expuestas en el (TNH Ap. 19. SB. 636) y que también hemos analizado en este capítulo de la tesis.

**P1.** Todas nuestras distintas experiencias son existencias distintas.

**P2.** La mente no percibe jamás conexión real entre existencias distintas.

A la incompatibilidad de estos dos principios. Hume dibuja dos posibles soluciones aunque ninguna de ellas es, en principio, aceptable (TNH. Ap. 19. SB. 636).

**O1.** Nuestras percepciones inhieren en algo simple e individual.

**O2.** Nuestras percepciones son existencias distintas, pero la mente percibe conexión real entre ellas.

Como hemos visto<sup>147</sup>, para que un sujeto pudiera solucionar el problema de identidad personal sería necesario que ese sujeto fuera común a cada una de las percepciones que conforman dicha unidad. Así, para que un sujeto pudiera solucionar el problema de la identidad de las diversas percepciones, este sujeto tendría que ser el mismo en cada una de las percepciones, lo cual, en palabras de Hume, es ininteligible. Pero, para G. Strawson, que algo sea ininteligible no quiere decir que sea incoherente (Strawson,

---

<sup>147</sup> Como de hecho ya hemos visto en la sección 8.2.3 de esta tesis.

2011, p. 107). Para G. Strawson, lo que de verdad es incoherente para Hume, es un sujeto al modo cartesiano, es decir, una sustancia.

La segunda solución propuesta tropieza también con el problema de su concepción de la mente ya que no podemos concebir una relación real entre existencias distintas. Pero, para G. Strawson, lo que ocurre respecto a la primera solución ocurre para esta segunda y el hecho de que el principio de unión sea también ininteligible tampoco quiere decir que este sea inexistente (Strawson, 2011, p. 111).

Para G. Strawson, es curioso que Hume diga que la mente no percibe conexión real entre existencias distintas cuando en su obra tiene una gran importancia la conexión que la mente percibe entre las ideas a raíz de las leyes de la imaginación. G. Strawson comienza un análisis de lo que él llama los I-principios, principios de la imaginación (Strawson, 2011, p. 114). Los llamados I-principios no incluyen tan solo los tres principios básicos de la imaginación: continuidad, semejanza y causalidad, sino que también incluyen un principio que nos hace suponer una existencia distinta a algo que tiene continuidad, otro que nos hace suponer que existen objetos como mesas y sillas, otro que nos hace inferir relaciones de causa-efecto y, por último, uno que nos hace pensar que una serie de experiencias conforman una mente. Para G. Strawson, estos principios son fundamentales para nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos.

Según G. Strawson, el problema de Hume es que no asume que un haz de percepciones es meramente un haz de percepciones, por lo que no busca una caracterización metafísica de la mente más allá del haz de percepciones, (Strawson, 2011, p. 120). Hume no busca una fundamentación de la mente más allá del fenómeno, por lo que, aunque las percepciones de la mente son perfectamente conocidas, la esencia de la mente permanece oculta (Strawson, 2011, p. 122). Así que la aparición fenoménica de la mente en el haz es perceptible a través de la memoria, aunque el principio de unión que la fundamenta no es perceptible.

Para G. Strawson, el problema que plantea Hume no es un problema de detalle (Strawson, 2011, p. 129). El problema no es cómo plantear en detalle cómo surge la idea de identidad personal a partir de los principios de la mente y de sus contenidos.

Sino que y volviendo al punto de partida del haz, G. Strawson nos hace ver que en realidad el haz de Hume no se compone de entidades entera y objetivamente conectadas sino que las diversas experiencias están conectadas entre sí mediante los I-principios. Para él, la unidad de la conciencia es tanto fenoménicamente como ontológicamente real, fenoménicamente porque aparecen en un haz y ontológicamente porque se fundamenta en las relaciones.

Según G. Strawson, lo que Hume tiene que rechazar son los principios a los que Hume no puede renunciar:  $P_1$  y  $P_2$  ya que tales principios no pueden ser aplicados con corrección a la mente (Strawson, 2011, p. 134). Así, el problema no lo tiene quien dice que las experiencias mentales están unidas entre sí mediante los I-principios, sino quien mantiene que la mente no es *más que* un conjunto de experiencias distintas. Hume debería renunciar Hume al principio de separabilidad que hace que la mente se componga de sustancias discretas, pues este principio va en contra de la manifestación de la mente como un continuo.

Según Hume cada experiencia tiene una existencia distinta. Pero, si analizamos la teoría de la mente de Hume, las experiencias establecen conexiones entre sí de acuerdo con los principios de la imaginación, I-principios. Estos principios de la imaginación proporcionan una idea de la mente conectada entre sí (Strawson, 2011, p. 142).

Para G. Strawson el problema es que sí que existe una conexión real entre experiencias lo que hace que los principios del Apéndice sean inaceptables. El problema no son las relaciones reales entre las experiencias sino la concepción de la mente formada por experiencias discretas.

La segunda solución de G. Strawson viene dada por las relaciones internas entre las percepciones y que estas aparecen ligadas en función de su propia actividad, lo cual no contraviene ningún principio de la filosofía de Hume, pues hace depender a las percepciones de lo que son las propias percepciones sin apelar a ningún agente externo. Ahora bien, aunque esto sea compatible con la filosofía de Hume, no quiere decir que de hecho Hume compartiera esta posición.

La suposición de la existencia de estos I-principios es algo que está más allá de las propuestas de Hume. El hecho de que Hume diga que los principios de la mente permanecen ocultos no quiere decir que estos I-principios existan. G. Strawson supone que detrás de los principios de la imaginación hay una realidad, como ocurre en el caso de la causalidad. En análisis de la causalidad, la mente descubre la relación de causalidad a través del hábito o la costumbre y esto es compatible con la existencia de una conexión real entre los elementos relacionados mediante la causalidad. De la misma manera, si la identidad personal se basa en las relaciones de la imaginación y tras esas relaciones de la imaginación hay una conexión real, entonces tales relaciones pueden fundamentar la identidad personal.

No estoy de acuerdo en que Hume se encuentre con una contradicción en el Apéndice, sino más bien con un dilema. El problema del dilema de Hume es que Hume no puede escoger ninguno de los dos caminos, pues no puede ni negar la identidad personal necesaria para el funcionamiento de la memoria ni puede negar los principios de su filosofía que transforman la mente en un conjunto de átomos discretos.

Quizás, es cierto que lo más coherente hubiera sido que Hume renunciara al principio de separabilidad y a la visión de la mente como un conjunto de percepciones semejantes a sustancias, de esta manera, las percepciones hubieran podido mantener relaciones reales entre ellas. Pero, esto es algo que simplemente Hume no hace, y no lo hace de manera manifiesta, pues, deja bien claro que hay dos principios a los que *no puede renunciar*, siendo el principio de separabilidad es uno de ellos.

Además, renunciar al principio de separabilidad le llevaría a renunciar a la capacidad de la mente de crear nuevas ideas a partir de ideas más simples, pues, es este principio el que posibilita que se separen las ideas complejas en sus partes más simples para que estas se vuelvan a juntar en otras ideas complejas. Es cierto que esto obedece a una concepción de la mente entendida como un conjunto de átomos, pero el problema es que esta concepción de la mente está en el núcleo fuerte de la filosofía de Hume.

De todas maneras, estoy de acuerdo con G. Strawson en que Hume parece apuntar a la necesidad de establecer unas relaciones reales entre las percepciones, pues, de otra

manera, la memoria simplemente no funciona. La identidad personal se establece como un requisito indispensable para el funcionamiento de la mente según Hume, el problema es que este requisito choca, de manera frontal, con los principios de su filosofía. En el laberinto, por lo tanto, se le presentan dos caminos a Hume, el problema es que no puede seguir por ninguno de ellos.

## **11. Las diferencias entre los primeros y los segundos pensamientos sobre la identidad personal.**

Hume, en el Apéndice del *Tratado*, nos habla de unas esperanzas que se desvanecen a la hora de explicar los principios en los que se basa la identidad personal. Los estudiosos de la obra de Hume se han encontrado con un escollo muy importante a la hora de explicar qué esperanzas son las que se desvanecen. Pero, muchos ellos coinciden en que para dar una explicación a las dificultades que encuentra Hume, tenemos que saber cuáles son las diferencias entre la explicación genética que se propone en el capítulo dedicado a la identidad personal y entre las objeciones propuestas en el Apéndice. En el capítulo anterior de esta tesis, he sostenido que el principal problema con el que se encuentra Hume, respecto a la identidad personal, consiste en buscar la fundamentación de esta identidad y en cómo hacer compatible el descubrimiento de la conexión real entre percepciones con el principio de separabilidad.

### **11.1. Sobre "todas mis esperanzas se desvanecen".**

Uno de los elementos más claros que hacen pensar a los estudiosos que existen los primeros y los segundos pensamientos sobre la identidad personal es la afirmación de Hume según la cual todas sus esperanzas se desvanecen cuando pasa a explicar los principios de la identidad personal.

#### **11.1.1. Posiciones sobre "todas mis esperanzas se desvanecen".**

Los estudiosos de la obra de Hume no se ponen de acuerdo en explicar porque Hume afirma que "todas mis esperanzas se desvanecen" en el Apéndice del *Tratado* (TNH Apéndice, 20 SB. 636). Jonathan Ellis (Ellis, 2006), en su artículo, hace una interesante clasificación de las cuatro posibles posiciones que encontramos entre los estudiosos de la obra de Hume. Así, J. Ellis divide las posiciones respecto a esta cuestión en cuatro

grupos, dependiendo de la respuesta que den a la pregunta sobre el sentido al desvanecimiento de las esperanzas de Hume respecto a la identidad personal.

A) En el primer grupo se ponen a todos aquellos que piensan que las esperanzas se desvanecen cuando Hume pasa a explicar cuáles son los principios que “unen” todas las percepciones en un haz.

B) En el segundo grupo se engloban a aquellos que piensan que hay una contradicción entre la explicación de la identidad personal y algún principio anterior de la filosofía de Hume.

C) En el tercer grupo se incluyen a aquellos que piensan que Hume está preocupado por su teoría genética del Yo y que piensan que no hay ninguna implicación problemática de su teoría de la identidad personal con respecto a otras teorías del *Tratado*. Estos estudiosos afirman que Hume simplemente nos dice en el Apéndice que su teoría es defectuosa sin que esto tenga mayores implicaciones.

D) Por último, el cuarto grupo sería el que está formado por aquellos que piensan que existe algún elemento de la teoría de la identidad personal que no pertenece a la explicación genética de la idea del Yo y que dicho elemento está en tensión con algún elemento del *Tratado*.

La interpretación de J. Ellis se englobaría dentro del tercer grupo. Pues, según él, el principal problema que adscribe Hume en el Apéndice es el que él llama del problema del contenido y que concierne a la relación que hay entre los contenidos de las ideas y la igualdad.

### **11.1.3. El planteamiento según J. Ellis.**

Para comprender mejor el problema que J. Ellis plantea es interesante considerar un ejemplo: imaginemos que quiero establecer una relación de identidad entre un tomate verde y el mismo tomate maduro, de tal manera que diga que el tomate verde de la semana pasada es el mismo que tengo ahora ya maduro. La mente puede pasar del

recuerdo de la percepción de tomate verde a la percepción actual de tomate maduro en virtud de la relación de semejanza entre la memoria de una percepción, su idea, y la percepción actual.

Para J. Ellis, el problema es que para que la identidad personal sea aplicable a cada una de las percepciones de mi mente, esta transición se tiene que hacer entre todas y absolutamente todas las percepciones que se den. Pero, si consideramos todas las percepciones de una mente, entre ellas podemos encontrar dos percepciones que difieren entre sí todo lo que sea posible. Por ejemplo, podemos encontrar una percepción de un “huevo” y una “castaña” con lo que si tenemos que buscar la identidad personal basándonos en la semejanza tenemos que encontrar la semejanza entre un huevo y una castaña. Es decir, por un lado tendríamos que pensar en dos percepciones lo más posiblemente distintas entre sí y, por otro lado, tenemos que decir que estas percepciones tienen en el fondo una semejanza que las hace pertenecer al mismo haz. De esta manera, concluye J. Ellis que el criterio para decir que el tomate maduro y el verde son el mismo no es el mismo criterio que se sigue para afirmar que la percepción “huevo” y la percepción “castaña” forman parte de la misma persona.

Todo se solucionaría si pudiéramos percibir el sujeto en cada una de las percepciones. Es decir, imaginemos que si vemos “castaña”, vemos o sentimos también un algo, no sé el qué, que fuera semejante a lo que vemos cuando vemos “huevo”. Si fuera así podríamos decir que estas dos percepciones forman parte del mismo fluir en función de esa cosa común que vemos o sentimos y, aunque sea de manera ficticia, la mente podría percibir el transcurrir de una percepción a otra en la medida en las percepciones tienen una misma marca común. Pero, tal marca para Hume no existe, pues las percepciones pueden ser tan diferentes entre sí como lo puede ser cualquier otra cosa.

Si todas las percepciones tuvieran un contenido común entonces sería fácil encontrar algo que las uniera tomando como base a ese mismo contenido común. Pero, dado que las percepciones y los objetos son lo mismo, dos percepciones pueden ser tan distintas como lo pueden ser dos objetos cualesquiera. Dicho de otra manera, la percepción de un huevo y la de una castaña se parecen entre sí como un huevo a una castaña. Así, el

punto de unión de las percepciones no lo podemos buscar a partir de un contenido común.

#### **11.1.4. El planteamiento según B. Stroud.**

J. Ellis coloca en el primer grupo tanto a B. Stroud como a D. Garrett. B. Stroud sitúa el problema en la explicación de la conexión de las percepciones dentro de un haz de memoria. Pero lo más interesante de B. Stroud es cuando pasa a considerar cuales son las dos posibles interpretaciones de lo que Hume quiere decir cuando nos dice que todas nuestras esperanzas se desvanecen.

“Sus “esperanzas se desvanecen” solo cuando intenta “explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o consciencia.” Esta formulación de la dificultad es ambigua. Podría significar que Hume no tiene esperanza de explicar lo que en realidad enlaza nuestras sucesivas percepciones en una mente o consciencia –lo que en realidad las vincula para conformar una mente. O bien podría significar que no tiene esperanza de explicar cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia que somos mentes individuales –qué es lo que vincula las percepciones sucesivas *en nuestro pensamiento* o qué nos hace *pensarlas* como vinculadas. Estas dos interpretaciones son obviamente diferentes.” (Stroud, 1995, pp. 189-190).

B. Stroud nos dice que la interpretación de "nuestras esperanzas se desvanecen" de Hume puede ser ambigua, pues, puede referirse a la explicación de los principios que unen a las percepciones en la formación de la mente o bien puede referirse a la explicación de por qué nosotros nos formamos una idea de identidad personal. Es decir, las esperanzas se pueden desvanecer o bien por una imposibilidad de explicación ontológica o bien por una posibilidad de explicación epistemológica. También, es cierto que a veces se confunden y traspasan la una a la otra, pues en ocasiones no queda muy claro si Hume está hablando desde un punto de vista epistemológico u ontológico. Pero, cuando Hume habla de la sustancia inmaterial del alma, nos dice que un sujeto sustancial al modo cartesiano o un sujeto de la acción al modo de Berkeley es imposible

porque este sujeto va en contra del principio de separabilidad y, por lo tanto, en contra de las percepciones como entidades independientes entre sí y esta explicación es clara y ontológico, pues, no nos dice que tengamos dificultades para entender la identidad personal, sino que la existencia de los principios que fundamentan la identidad personal va en contra del principio de separabilidad.

Además, tenemos que tener en cuenta que una explicación epistemológica sin una base ontológica es de hecho una ficción, pero una explicación ontológica que no pueda conocerse desde un punto de vista epistemológico es, de hecho, incomprendible. El ideal sería que la base ontológica de la identidad personal se uniera con la base epistemológica.

Para B. Stroud, cada una de las dos soluciones posibles al problema de la identidad personal corresponden con un intento de explicación ontológico, la una, y la otra con un intento de explicación epistemológico. Por un lado, la solución según la cual las percepciones tienen un sujeto de inhesión simple e individual corresponde a planteamiento ontológico del problema ya que se tiene en cuenta la realidad de las percepciones y, por otro lado, la solución según la cual la mente percibe una conexión real entre percepciones corresponde a una explicación de carácter más epistemológico, pues, habla de la posibilidad de captación de la mente de una relación real entre las percepciones.

Pero creo que el problema va más allá, pues la dificultad de esta segunda solución no radica solo en si podemos percibir una relación real entre las percepciones, sino si existe esta relación real entre las percepciones. En este sentido, la segunda solución no solo tiene un carácter epistemológico, sino que también tiene un carácter ontológico. Pues, el hecho de que sea una relación real implica una interdependencia ontológica entre las percepciones.

Al final, la conclusión a la que llega B. Stroud nos dice que el problema de Hume surge de poner el énfasis en el objeto por encima del sujeto. “Poner el énfasis exclusivamente en el “objeto” mental –en lo que es pensado o sentido, y no en el sujeto “en” el cual esos “objetos” existen-, como hace la teoría de las ideas, tiene que conducir inevitablemente

a la deformación o al misterio.” (Stroud, 1995, p. 200). Los objetos son múltiples y distintos y será esta multiplicidad y distinción lo que nos lleva precisamente a no poder explicar la unidad.

La ambigüedad de Hume nos lleva a los dos campos. Primero, que no tiene esperanzas de explicar cuál es el origen genético de nuestra idea de identidad personal y, segundo, que no tiene esperanzas en encontrar el principio ontológico fundamental que une nuestras percepciones en un haz, en una mente o que las representa en el teatro sin espectador de J. Ellis.

Como ya hemos visto, los dos principios que Hume no puede hacer compatibles en realidad no son incompatibles el uno con el otro<sup>148</sup>. Esto ya fue señalado por N. K. Smith en un libro ya clásico sobre la obra de Hume (Smith, 2005, pp. 555-559). Para N.K. Smith los dos principios no son compatibles con la aparición de la identidad personal. Según D. Garrett (Garrett, 1997, pp. 167-168), N.K. Smith no ve compatible las consecuencias sobre la identidad personal que se extraen a partir de estos principios con la idea de identidad personal que aparece en los libros segundo y tercero del *Tratado*. En los libros posteriores del *Tratado* la identidad personal es supuesta, pero y como hemos visto, esta suposición no es incompatible con la posición de Hume del primer libro donde no se siega que tengamos una identidad personal, pues, Hume no niega que sintamos una identidad personal.

Como hemos visto, en las apariciones de la identidad personal de los libros posteriores del *Tratado* (TNH. 2.1.11.4 SB. 315) y (TNH. 2.1.2.2 SB. 277) somos íntimamente conscientes de nosotros mismos, allí Hume no tiene ningún problema en decir que "este es el Yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima." (TNH. 2.1.2.2 SB. 277) Así, de estas apariciones podemos deducir que en realidad la teoría del haz no es incompatible con el tener conciencia de uno mismo. Por ello, es difícil encontrar una incompatibilidad entre el Yo y el haz del teatro y del objeto de las pasiones, por lo tanto, de la conciencia en uno mismo.

---

<sup>148</sup> Ver la sección 10.4 de esta tesis.

El problema, no es la consciencia de uno mismo que sí que existe, el problema es como fundamentar dicha consciencia. Hume pensaba que existía una unidad de la consciencia y que esa unidad de la consciencia se podría demostrar, pues el mismo dice que esto es posible, pero más adelante.

No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones. (TNH. Ap. 21 SB 636).

La contradicción entre la identidad personal y la conexión real que posibilita la memoria no es un obstáculo insalvable para él. Pero, lamentablemente, Hume no vuelve a enfrentarse al problema. Otros filósofos si lo hacen y la identidad personal, siguiendo la estela de Locke, fueron y es uno de los grandes problemas filosóficos aún vigentes.

## **11.2. El problema de la individuación.**

Para contestar a la pregunta sobre la identidad personal, no solo tenemos que contestar a la pregunta sobre qué es lo que hace que seamos la misma persona, sino también, a la pregunta de qué es lo que hace que no seamos otras personas. A este problema se le conoce como el problema de la individuación y según D. Garrett constituye el principal escollo con el que se encuentra Hume en el Apéndice del *Tratado*.

### **11.2.1. De las percepciones propias y las ajenas.**

El elemento fundamental de la mente, según Hume, son las percepciones y estas percepciones son entidades independientes entre sí que conforman una unidad de conciencia, aunque esta unidad sea de difícil explicación. Pero, ese no es el único problema que se nos plantea. Si partimos de la consideración según la cual las percepciones son entidades autónomas e independientes, también nos tenemos que preguntar ¿cómo puedo diferenciar, mis propias percepciones de las que no son mis percepciones? A este problema se le ha llamado el problema de la individuación y, según D. Garrett, es el principal problema con el que Hume se encuentra al enfrentarse a la identidad personal.

Imaginemos, por un momento, que solo existo yo en el mundo y que todas las percepciones que hay en el mundo son mías. De acuerdo con esta posición solipsista, no se plantea el problema de la individuación, pues, al suponer que solo yo existo, todas las percepciones que tienen una existencia en el mundo son simplemente mías. Ahora, abandonemos el solipsismo e imaginemos que existe otra persona, de tal manera que existen mis percepciones y sus percepciones. En esta situación no podemos decir que todas las percepciones que existen en el mundo sean mías ya que habrá percepciones que son mías y percepciones que serán de la otra persona, ahora bien, ¿cómo distinguimos mis percepciones de las percepciones de la otra persona? A fin de contestar a esta pregunta, tenemos que admitir que o bien hay una conexión real entre las percepciones que son mías, o bien admitimos que hay un sujeto de inhesión de las percepciones que son mías. Así, de esta manera, diferenciamos las percepciones que son

mías de las que no lo son o bien porque tienen una conexión real entre ellas o bien porque que inhiere en un mismo sujeto común.

Para plantear mejor este problema voy a volver a la metáfora del racimo de uvas. Imaginemos que tenemos dos racimos de uva y que los dos racimos proceden de la misma vid. Mientras la uva esté en el racimo, sabemos exactamente a qué racimo pertenece cada una de las uvas, pues las uvas están ligadas la una a la otra a través de raspón. Pero, si sacamos las uvas del racimo y las ponemos todas juntas en un cuenco, es imposible saber a qué racimo pertenece cada una de las uvas.

No hace falta insistir mucho en el ejemplo para ver que cada uva puede ser una percepción y que si no hay un sujeto de inhesión de las percepciones o si no podemos establecer una conexión real entre ellas, será como si tuviéramos las percepciones como las uvas en un cuenco. De esta manera, atribuir una identidad a un conjunto de percepciones no solo implica que tengamos que suponer que conforman una misma cosa sino que también que son algo distinto a otro conjunto de percepciones.

T. Penelhum también se hace eco de este problema (Penelhum, 2000, p. 31), pero, para él sí podemos encontrar una propiedad común en un conjunto de percepciones que las una en la formación de un haz, por lo que no hay ningún problema a la hora de establecer una identidad al conjunto. Pero, la cuestión es algo más complicada, pues en el caso de la identidad personal, tenemos que establecer una unidad entre mis percepciones y una diferencia entre mis percepciones y las que no son mis percepciones. La diferencia y la unidad se han de establecer en absolutamente todas las percepciones que se manifiestan, tengan o no algo en común. Como ya he dicho antes, tendríamos que encontrar en que se parece un "huevo" a una "castaña" y en qué se diferencian dos huevos idénticos.

### **11.2.2. El problema de la individuación según D. Garrett.**

Llegados a este punto, es interesante ver cuál es la interpretación de D. Garrett en lo que respecta al problema con el que Hume se encuentra al desvanecerse todas sus

esperanzas. Como hemos visto, para D. Garrett, el problema que Hume no puede resolver en el Apéndice del *Tratado* es el problema de la individuación. D. Garrett nos plantea el problema de la identidad personal en los siguientes términos (Garrett, 1997, pp. 180-181):

- A) Todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas.
- B) La mente nunca percibe ninguna conexión real<sup>149</sup> entre existencias distintas.
- C) La pertenencia de cualquier percepción se determina, por las relaciones causales, por las relaciones de semejanza o por la percepción de conexiones reales (inherencia) de distintas sustancias.
- D) Los papeles causales de objetos cualitativamente idénticos (existencias distintas) pueden tan solo diferir en virtud de las diferencias en las localizaciones espacio temporales, a no ser que la mente perciba conexión real entre al menos uno de ellos y cualquier otro objeto distinto.
- E) Algunos tipos de percepciones son “no localizadas” (“no where”). Es decir, tenemos percepciones a las que no se asigna una posición espacial.
- F) Es posible que dos percepciones numéricamente distintas pero cualitativamente idénticas de cualquier tipo, incluidas percepciones que sean “no localizadas” (“no where”), pudieran ocurrir en diferentes mentes al mismo tiempo.

---

<sup>149</sup> Las utilidades de conexión real que D. Garrett reporta son las siguientes. “Si no tenemos realmente idea alguna de poder o eficiencia de un objeto, ni de una conexión real entre causas y efectos, de poco servirá probar que es necesaria una eficiencia en todas las operaciones.” (TNH 1.3.14.27 SB 168); “Las bestias no perciben nunca ciertamente una conexión real ente objetos.” (TNH 1.3.16.8 SB 178). “En otras palabras, si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos.” (TNH 1.4.6.15 SB 259). “si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, (las percepciones).” (TNH Ap. 21 SB 637). Ver la sección 3.2.3 de esta tesis para mayor detalle.

D. Garrett extrae los principios (A) y (B) directamente de los dos principios que Hume dice no poder hacer compatibles en el Apéndice del *Tratado*, principios de los que he hablado antes y que en realidad son las dos premisas de las cuales se extrae una conclusión inaceptable<sup>150</sup>: "que la mente no percibe una conexión real entre percepciones".

Siguiendo con los principios expuestos por D. Garrett. Del principio (C), según el cual la pertenencia de cualquier percepción a un haz particular se determina o por la percepción de conexiones reales o por la inherencia a una sustancia, se extrae del intento de Hume de deducir la identidad personal a partir de las relaciones causales de las percepciones. (TNH 1.4.6.19 SB 261).

Por otro lado, Hume intenta justificar la idea de identidad personal como idea ficticia a través de las relaciones que se establecen a mediante la imaginación, siendo la relación de causalidad una de las más importantes. Para Hume, la relación de causalidad que se establece entre las percepciones es extrínseca a las propias percepciones y tan solo se puede establecer como el resultado de un hábito o costumbre. Debido a esta propiedad de la causalidad, la justificación de la identidad personal mediante la imaginación tan solo es aplicable si consideramos que la identidad personal es una ficción. Pero, para establecer una identidad personal real no solo se necesita de la relación causal sino que también necesita una conexión real o una relación causal entendida más allá de los términos de Hume.

Para D. Garrett, es muy posible que Hume utilizase el término real de la misma manera que Descartes lo utilizó para referirse a una diferencia "real"<sup>151</sup>. Es muy posible que la concepción de identidad personal que Hume tiene en el Apéndice sea mucho más fuerte

---

<sup>150</sup> Sección 10.3 de esta tesis.

<sup>151</sup> Es curioso como la aceptación por parte de Descartes de esta diferencia real hace que luego le sea muy complicado encontrar una relación real entre las dos sustancias que ha separado y que, por ello, le surja el problema de la intercomunicación entre las sustancias (res extensa y res cogitans). De la misma manera, las percepciones de Hume en las que se establece una diferencia real entre ellas, pues son sustancias, tienen problemas para establecer conexiones reales que les confieran una unidad del pensamiento.

que la que ha considerado en el cuerpo del *Tratado*. En este sentido, tenemos que recordar que en el Apéndice Hume habla de la atribución de una "simplicidad e identidad reales" (TNH. Ap. 20 SB. 636) mientras que en el *Tratado* a la identidad personal se la trata como ficticia. Por ello, podemos pensar que el tratamiento de la identidad personal en el Apéndice tiene un componente mucho más ontológico que en el cuerpo del *Tratado*.

El principio (D) establece la posibilidad de que existan dos percepciones que sean cualitativamente idénticas. Ya D.G.C MacNabb (MacNabb, 1966, pp. 149-150) había expuesto la posibilidad de que dos percepciones sean exactamente iguales en dos mentes distintas. Imaginemos que una persona, a la que llamaremos  $P_1$ , tiene una imagen mental de una manzana, y que otra persona, a la que llamaremos  $P_2$ , tiene exactamente la misma imagen mental de la misma manzana en el mismo momento. Ocurre, entonces, que las percepciones de  $P_1$  y de  $P_2$  son numéricamente distintas; pero son cualitativamente idénticas, de tal manera que la única diferencia que podríamos establecer entre estas dos percepciones es que se trata de dos percepciones que tienen dos personas distintas.

Cuando he expuesto<sup>152</sup> cuales deberían ser los criterios para establecer la diferencia entre impresiones e ideas, había dicho que el criterio de diferenciación tiene que cumplir el requisito de suficiencia, es decir, que dicho criterio tiene que establecer la diferencia entre impresiones e ideas a partir de la propia percepción y sin apelar a nada externo a ella. Pues bien, para establecer la diferencia entre las propias percepciones y las que no lo son, también deberíamos tener presente este criterio de suficiencia. Por ello, apelar a un sujeto independiente de las percepciones para saber si una percepción es o no mía es algo que en principio no está permitido bajo los parámetros de Hume si entendemos al sujeto como algo externo a las percepciones.

Siguiendo el ejemplo expuesto por D. Garrett (Garrett, 1997, p. 182), imaginemos que dos personas con una excelente capacidad de concentración, están viendo la misma película, de tal manera que estas dos personas no piensan en nada más que en la película

---

<sup>152</sup> Ver la sección 2.2.1 de esta tesis.

que están viendo. ¿Cómo diferenciamos a una persona de la otra si las dos están teniendo cualitativamente las mismas percepciones? Podríamos decir que las percepciones de una persona y las de la otra "están" en dos lugares diferentes y que eso es lo que permite hacer la diferencia entre un haz de percepciones y otro. Pero, esto no es solución, pues, D. Garrett admite también el principio (F) según el cual se establece la posibilidad de que puedan existir percepciones que no tengan una localización espacio temporal.

Es posible que, según el principio (F), en un momento dado se den dos percepciones que sean cualitativamente idénticas en todos sus detalles pero numéricamente diferentes en dos mentes distintas. Imaginemos, por ejemplo, que una persona  $P_1$  degusta una piña que al mismo tiempo está degustando  $P_2$ , suponiendo que  $P_1$  y  $P_2$  tienen exactamente las mismas capacidades olfativas,  $P_1$  y  $P_2$  tienen la misma percepción cualitativamente idéntica. Así y dado que no podemos apelar a nada fuera de las cualidades de la percepción para distinguir una percepción de otra, no podemos saber de ninguna manera que  $P_1$  y  $P_2$  sean numéricamente distintas.

Pero, para D. Garrett, el problema no solo se tiene con unas determinadas percepciones no localizadas, sino que el problema se extiende a todas las percepciones. Si las analizamos bien todas las percepciones son en realidad percepciones no localizadas, pues, todas las percepciones son de hecho entidades que no tienen una localización. Pues como había dicho Hume:

Esta máxima dice *que un objeto puede existir, y no estar sin embargo en ningún sitio*. Sostengo que esto no es solamente posible, sino que la mayoría de los seres existen y tienen que existir de este modo. (TNH 1.4.5. 10 SB 235)<sup>153</sup>.

Además, si tenemos en cuenta la metáfora del teatro (TNH. 1.4.6.4 SB 253) vemos que en realidad no tenemos ninguna noción del lugar dónde se dan las percepciones, con lo que el principio (F) que D. Garrett expone se puede aplicar a la totalidad de las percepciones.

---

<sup>153</sup> También aparece en Locke *Ensayo* (2.13.16). Para hablar de la posibilidad de la existencia de seres que no tengan extensión.

Como hemos visto en la sección, anterior B. Stroud (Stroud, 1995, pp. 197-200) también había dicho algo parecido cuando afirmaba que si no admitimos un sujeto de inhesión las percepciones quedan "sueltas" y "flotantes", lo cual para B. Stroud era un error. Un error que consiste en poner demasiado énfasis en el objeto sin tener en cuenta el sujeto, lo cual nos conduce a la "deformación y al misterio." (Stroud, 1995, p. 200)

Según D. Garrett (Garrett, 1997, p. 184) el problema de la individuación es el principal problema que le surge a Hume en el Apéndice del *Tratado* y del cual el propio Hume es consciente. Antes de entrar en esta tajante afirmación recoge las objeciones de R.J. Fogelin (Garrett, 1997, p. 184) y (Fogelin, 2009, p. 104). Fogelin aduce que no tenemos ningún texto en el que Hume exponga que el problema que Hume aduce en el Apéndice sea el problema de la individuación. Pero esto no es importante para D. Garrett, pues, según él, este problema se desprende de manera tan clara de los principios de Hume y está tan enlazado con el problema de la adscripción de las percepciones que debería haberle pasado por la cabeza al propio Hume (Garrett, 1997, p. 185).

He de decir que es cierto que el problema de la individuación puede surgir a partir de los preceptos de la filosofía de la mente de Hume. Es más, incluso puedo admitir que Hume, al no tener un criterio claro de la adscripción de las percepciones, pueda caer en el problema de la individuación de forma natural. Ahora bien, que este sea un problema que se pueda derivar de los preceptos de Hume no quiere decir que sea en lo que Hume estaba pensando cuando estaba escribiendo el Apéndice.

Es cuando menos dudoso que Hume pensara en el problema de la individuación cuando dijo que sus esperanzas se desvanecen. Es cierto que este problema se puede derivar de los preceptos de su filosofía y que, de hecho, es un problema para la identidad personal, pero Hume simplemente no lo menciona, por lo que suponer que se refiere a esto cuando sus esperanzas se desvanecen es tan solo una suposición. De todas maneras, tenemos que admitir que se trata de una suposición muy viable.

Por otro lado, un funcionamiento correcto y fundamentado de la memoria podría solucionar también el problema de la individuación que ha propuesto D. Garrett, el

problema estará en tener una fundamentación de la memoria. Imaginemos que se dan varias percepciones, las percepciones que son mías son las que recuerdo, mientras que las percepciones que no son mías son las que no recuerdo. Pero, esta solución tiene algo de circularidad, porque para que yo recuerde las percepciones que son mías como mías, tienen que ser precisamente mías, con lo cual, la identidad personal debería estar presente como precepto a fin de fundamentar la memoria.

## 11.3. Memoria e identidad, en el laberinto.

Hemos visto como las esperanzas de Hume se desvanecen de tal manera que entra en "tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes." (TNH. Ap.10 SB 633) Hemos reconstruido las paredes del laberinto a través de los principios de su conocimiento y de las exigencias en el funcionamiento de la memoria. Ahora, nos toca intentar buscar una salida al laberinto o, como mínimo, tantearla.

### 11.3.1. Los preceptos básicos de la identidad personal.

Como claramente se ha ido mostrando hasta ahora, si hay una facultad clave para entender el problema de la identidad personal es la memoria. Hemos visto como la memoria es la facultad que me permite saber que yo soy ahora el mismo que fui en el pasado, por ello, es la facultad que me descubre la identidad personal. Hume está de acuerdo en que es la memoria la que descubre la identidad personal, pero, para que la memoria funcione y descubra la identidad personal se tienen que aceptar varios preceptos fundamentales que son tan básicos que difícilmente podemos decir que no se aceptan a no ser que sean negados de manera explícita.

El **primer precepto** es que existen percepciones que no son percepciones mías, sino percepciones de otras personas. Es decir, que no soy la única persona del universo. Como hemos visto en el apartado anterior, el hecho de que existan otras percepciones que no son las mías puede dar lugar al problema de la individuación<sup>154</sup>. Un problema que se puede plantear desde las posiciones de Hume, pero que no está en la letra del *Tratado*. No obstante, aceptar que existen percepciones que no son percepciones mías es la única manera de aceptar que yo no soy la única cosa del universo que conforma un pensamiento.

El **segundo precepto** es también bastante básico. Consiste en aceptar que la memoria existe, pero, para que la memoria exista es necesario aceptar dos preceptos más:

---

<sup>154</sup> Ver la sección 11.2 de esta tesis.

primero, que tengo una durabilidad temporal y, segundo, que, como mínimo, existe algún recuerdo que es un recuerdo. Pues si no tengo una durabilidad temporal no puedo recordar nada ya que no habrá nada que recordar, y si no tengo recuerdos, difícilmente podemos decir que la memoria haga algo.

Es decir, y volviendo al ejemplo del paseo que he ido poniendo en esta última parte de la tesis: si yo recuerdo haber estado paseando con alguien por la ciudad, supongo que la ciudad existe, que la otra persona existe y que yo estaba allí. Si alguno de estos presupuestos no fuera cierto, el recuerdo que tengo de pasear con una persona por la ciudad no sería un recuerdo, podría ser una ilusión o algún otro tipo de cosa, pero, no un recuerdo.

Es cierto que es metafísicamente posible, desde los planteamientos de Hume, una posición solipsista, desde la cual solo existo Yo, es decir, mis percepciones. De hecho, es también posible una posición cercana al solipsismo del presente, desde la cual podemos pensar que yo haya sido creado hace unos cinco segundos y que deje de existir dentro de cinco segundos. Es más y dado que cada percepción y por lo tanto cada recuerdo es algo independiente que no necesita de nada más para existir, es posible que simplemente se dé tan solo la percepción que tengo en este preciso instante. Desde esta posición tan extrema, es posible que simplemente todos los recuerdos que tengo sean falsos y que mi mente no sea más que un instante, una percepción puntual.

Pero aunque esta posición según la cual en realidad no soy más que una percepción momentánea es posible, no es una posición cercana a la filosofía de Hume. El escepticismo de Hume es antológico en algunos aspectos, pero difícilmente podemos pensar que se adscribiera a posiciones cercanas al solipsismo del presente. Una vez más, como ocurría en problema de la individuación, tenemos que diferenciar lo que estrictamente se puede deducir de la letra de la filosofía de Hume de lo que suponemos que pensaba el propio Hume. Así, pues supondremos que Hume acepta que existen mis percepciones y percepciones que no son mías y que tengo recuerdos que son recuerdos.

### 11.3.2. El laberinto de la memoria.

Cuando hablamos de la unidad de la conciencia la memoria es fundamental. Ya, en Locke, la memoria fundamentaba el uso del término identidad aplicado a la persona. Pero, para Hume las cosas se complican un poco. Pues, para Hume la memoria es la que descubre la identidad personal, pero, no la puede fundamentar, de tal manera, que para que la pueda descubrir ya tiene que estar la identidad personal presente. Por ello, la memoria tan solo funciona desde un punto de vista epistemológico, en la medida en que es ella la que descubre la identidad personal, pero no tiene un funcionamiento ontológico, pues no puede fundamentar la identidad personal.

Desde esta perspectiva, la memoria es como el ojo que ve la luz y descubre que la habitación está iluminada, pero no es la que da luz que ilumina la habitación. De la misma manera, que la luz ya tiene que estar en la habitación para el ojo vea, la identidad personal ya tiene que estar para que la memoria funcione. Por otro lado, la memoria también es la que descubre las relaciones de la imaginación que nos hacen adscribir una identidad al conjunto de las percepciones. De esta manera:

La memoria no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. (TNH. 1.4.6.18 SB. 261).

Por ello, la memoria es la que fundamenta y produce las relaciones de la imaginación que sustentan lo que Hume llamará la ficción de la identidad personal, pero solo desde un punto de vista epistemológico la memoria descubre lo que necesita para funcionar. Pero, desde un punto de vista ontológico no puede fundamentar la identidad personal sino que

la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. (TNH. 1.4.6.20 SB. 262).

La memoria descubre, por lo tanto, la conexión entre las percepciones y establece una relación entre ellas que es la que fundamenta nuestro conocimiento de la identidad personal. Por ello, en la sección "De la identidad personal" del *Tratado* la memoria no tiene ningún problema en el descubrimiento de las relaciones que fundamentan la identidad de la persona. Y aún, en el Apéndice la memoria continúa siendo la responsable del descubrimiento de la identidad personal:

Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. Por extraordinaria que puede parecer esta conclusión, no tiene por qué sorprendernos. La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal *surge* de la conciencia, no siendo esta sino un pensamiento o percepción refleja. (TNH. 1.4.6.20 SB. 262).

De esta manera, nuestro conocimiento de la identidad personal surge de la reflexión entre las percepciones pasadas y las presentes, pues, entre ellas descubrimos una conexión. Así, la memoria descubre dicha conexión entre el pasado y el presente y es en ello en lo que se basa la identidad personal en cuanto la conocemos, pero en cuanto existe dicha identidad personal, esta tiene que ser previa a la memoria.

Una de las diferencias fundamentales entre los textos del Apéndice y los textos del libro primero del *Tratado* es que en el libro primero del *Tratado* se descubre una identidad ficticia mientras que la identidad que se busca en el Apéndice es una identidad real.

Recordemos que los dos principios que Hume no podía hacer compatibles eran dos principios que en realidad construían un silogismo, cuya conclusión era "que la mente no percibe conexión real entre las percepciones" como vimos esto es una contradicción con que "la mente percibe una conexión real entre las percepciones". De hecho, la mejor opción para explicar porque estos principios que Hume nombra en el Apéndice son contradictorios es hacerlos formar parte de un silogismo del cual se extrae una conclusión que sí que es contradictoria con los principios<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Ver la sección. 10.4 de esta tesis.

Hume sospechaba que la memoria precisa conexiones reales entre las percepciones o, de lo contrario, ni hay identidad personal ni hay memoria. Pero, esto es imposible si aceptamos los dos principios que se exponen en el Apéndice. Por ello, estas son las esperanzas que se desvanecen, el no poder explicar como la memoria se fundamenta en algo que en teoría no puede descubrir, pues las relaciones reales entre el recuerdo y lo recordado son algo que no se debería poder establecer.

Si los principios que enlazan las sucesivas percepciones no fueran conexiones reales, no tendríamos ningún problema en el Apéndice del *Tratado*, ni se desvanecerían ningunas esperanzas. Ya que, aceptando los preceptos básicos que antes he descrito sobre la memoria, aceptamos que los recuerdos son, efectivamente, recuerdos de percepciones pasadas. Pues, desde estos preceptos, presuponemos que Yo que recuerdo una vivencia soy el mismo que vivió dicha vivencia. Es decir, la memoria presupone la identidad personal, pues sin identidad personal no hay memoria. De esta manera, la memoria se basa en la conexión real entre el recuerdo y la percepción recordada, pues si no hay percepción recordada no hay recuerdo. Si volvemos al ejemplo de la ciudad, si no hubieran existido las percepciones del paseo por la ciudad no podrían haber existido los recuerdos del paseo por la ciudad.

Pero, además, también se soluciona el problema de la individuación ya que si la memoria funciona, las percepciones que son mías y que constituyen mi yo son las percepciones que yo recuerdo. De esta manera, yo no puedo recordar las cosas que no me han pasado a mí, a no ser que la memoria genere falsos recuerdos.

Hemos visto<sup>156</sup> como la identidad se define como la permanencia de algo a través del transcurrir temporal. Pues bien, la memoria precisa de la permanencia de ese algo y es la memoria la que descubre esa conexión real con las percepciones del pasado que, de acuerdo con los principios de Hume, no debería descubrir.

---

<sup>156</sup> Sección 5 de esta tesis.

La memoria precisa de la conexión real, si entendemos por conexión real el que una idea implique la existencia de otra, de tal manera que cuando una idea se dé se tiene que haber dado la otra. Así, lo que sostengo, es que la memoria, en la medida en que es memoria, tiene que fundamentarse en una conexión real entre el recuerdo y lo recordado y que la única manera que hay de hacer esto es mediante la suposición de una identidad personal entre la percepción recordada y el recuerdo. Sin esta conexión real, simplemente no me puedo recordar, o mi recuerdo es una ficción.

Por ello, si Hume quiere pensar que sus recuerdos no son una ficción, si no se quiere encerrar en posiciones solipsistas del presente, tiene que aceptar la posibilidad de una conexión real entre las percepciones, aunque para ello se tenga que enfrentar a los principios básicos del conocimiento que antes había propuesto. Tiene que aceptar la contradicción entre la memoria y los principios, y la única manera posible que tiene de aceptar la contradicción es a través del escepticismo.

El laberinto consiste en que la memoria descubre una conexión de la que precisa para funcionar, una conexión real entre las percepciones que choca con sus principios del conocimiento, pero que es imprescindible para que la memoria funcione como tal y para que seamos los mismos. O lo que es mismo, para que seamos algo más que un mero instante perceptivo.

Hume, por ello, se ve ante dos caminos dentro de su laberinto, por un lado, los preceptos de la memoria y las conexiones reales y, por otro lado, los principios del conocimiento humano. Sin poder renunciar a ninguno de ellos, sin poder seguir adelante, sin poder renunciar a nada.

Así, la posición que defiendo en esta tesis, de acuerdo con el esquema de J. Ellis (Ellis, 2006) estaría entre los grupos A y B<sup>157</sup>, pues, sostengo que Hume no es capaz de explicar los principios que unen a las percepciones formando un haz, pero no solo eso, sino que, además, cualquier explicación de estos principios de unión que vaya más allá de la proposición de una identidad de la conciencia entendida como ficción, es decir, de

---

<sup>157</sup> Ver la sección 11.1.3 de esta tesis.

una unidad de la conciencia real, va en contra de los principios fundamentales de su conocimiento.

Es posible que Hume hubiera tenido que abandonar las posiciones atomistas o eliminar el principio de separabilidad, pero, no lo hace de manera clara. La otra opción hubiera sido abandonar las posiciones en defensa de una unidad de la conciencia, pero eso es algo que tampoco hace, aunque no de manera clara. Pues, es sabido que el tema de la identidad personal desaparece de la obra de Hume de manera explícita a partir de la publicación del Apéndice del *Tratado*, no obstante, hemos encontrado una referencia indirecta en una carta enviada a lord Kames que nos hace pensar claramente que este tema no desaparece de la mente de Hume. Veamos ahora en qué consiste esta carta.

## 11.4. Lord Kames.

Hume, ante la encrucijada en la que se encuentra, ni puede renunciar a la identidad personal ni a ningún principio de su conocimiento. Solicita el privilegio del escéptico, de tal manera que la única solución posible ante los dos caminos que se le muestran es sentarse en el banco del escepticismo. La conexión real que precisa la memoria y los principios de la copia y el principio de separabilidad, hacen que Hume se vea envuelto en un laberinto del que no se ve capaz de salir. Pero, pese al pesimismo ante la salida de este laberinto, encontramos una esperanza, un quizás con respecto a una posible solución ante el problema de la identidad personal:

No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones. (TNH. Ap. 22 SB. 636).

Aunque ese quizás no se produce en la obra de Hume, sino que el problema de la identidad personal simplemente desaparece de su obra para tan solo reaparecer tangencialmente, como ocurre, por ejemplo, en los *Diálogos*:

¿Qué es el alma de un hombre? Un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos, ideas, unidas, ciertamente, en un yo o persona, pero distintos unos de otros. (DRN Parte IV).

Pero, por suerte para nosotros esta no es la única mención del problema de la identidad personal, pues, en otro escrito que no estaba destinado a ser publicado, ya que se trata de una carta de Hume dirigida a lord Kames, encontramos otra referencia a esta cuestión.

### 11.4.1. La carta.

Según A. Tsugawa, aunque la relación entre Hume y lord Kames se enfrió, fue muy estrecha en los primeros años de la vida filosófica de Hume (Tsugawa, 1961). Hume confiaba mucho en el criterio del que una vez fue su mentor y sometió muchas partes de

su *Tratado* a su consideración. Esto nos hace pensar que la confianza filosófica entre lord Kames y Hume fuera mutua<sup>158</sup>. Por ello, es muy posible que lord Kames tuviera un cierto respeto hacia las opiniones filosóficas de Hume, como mínimo, el suficiente como para que Hume le enviara algunos escritos antes de su publicación. Si esto es así, explicaría porque en una carta fechada en mayo o junio de 1746, Hume escribe a lord Kames en los siguientes términos:

Me gusta en sobremanera su método de explicar la identidad personal, como más satisfactorio que cualquier cosa que jamás se me haya me ocurrido. En cuanto a la idea de sustancia, debo confesar, que ya que la mente no tiene acceso a través de cualquiera de nuestros sentidos o sentimientos, siempre me ha parecido no ser más que un centro imaginario de unión entre las cualidades diferentes y variables que se encuentran en cada pieza del asunto. Pero voy a mantenerme en suspenso hasta que escuche su opinión. Adiós, mi querido amigo. (Greig, 1932, p. 94)<sup>159</sup>.

Siguiendo el análisis de A. Tsugawa (Tsugawa, 1961) no tenemos porque pensar que Hume estaba de acuerdo con Kames tan solo por motivos personales, sino que suponemos que Hume era sincero en sus afirmaciones a favor de las tesis de Kames. La carta está fechada tan solo un año antes de la publicación de la *Investigación sobre el conocimiento humano* en los que no se incluye ninguna reflexión acerca de la identidad personal. En este fragmento de la carta a Kames, se nos indica que hubo una discusión sobre el tema de la identidad personal entre Kames y Hume, donde, descubrimos que Hume piensa que lo que los demás describen como una sustancia pensante no es más que un centro imaginario de las percepciones. Lo cual nos indica que Hume pensaba que las percepciones se tienen que unir de alguna manera para formar el haz, es decir, la mente. Por ello, tenemos por este lado, algo que nos cuadra enteramente con la

---

<sup>158</sup> De hecho, se conocían desde que Hume era muy joven. (Mossner, 1980, pp. 58-59).

<sup>159</sup> "I like exceedingly your method of explaining personal identity, as being more satisfactory than anything that had ever occurred to me. As to the idea of substance, I must own, that as it has no access to the mind by any of our senses or feelings, it has always appeared to me to be nothing but an imaginary centre of union amongst the different and variable qualities that are to be found in every piece of matter. But I shall keep myself in suspense till I hear your opinion. *Adieu my dear friend.*" Correspondencia en (Greig, 1932, p. 94).

suposición general que hemos mantenido según la cual en realidad Hume no niega nunca la identidad personal, aunque niegue que esta se fundamente en una sustancia cartesiana.

El término "imaginario" en esta carta se ha de entender como algo que no existe y que es fruto de la imaginación. Por ello, el centro común de las percepciones no es más que algo que suponemos y a lo que algunos le dan la errónea categoría de sustancia. Es decir, que la sustancia no es de hecho más que una suposición de un centro ficticio de las percepciones, siendo este centro algo que no se encuentra en ninguna percepción, sino el lugar no físico y común en el que las percepciones se unen.

Otro aspecto interesante de este texto es que Hume encuentra en la explicación de lord Kames algo que le parece satisfacer. Es decir, una explicación con la que Hume podría llegar a estar de acuerdo. Lamentablemente, no disponemos del texto que Hume leyó de lord Kames, pero, podemos suponer<sup>160</sup> que se trató del borrador que lord Kames utilizó para después elaborar el *Ensayo sobre los principios de la moralidad y la religión natural* publicado en 1751 en su primera edición y en 1758 y 1779 en ediciones posteriores. Dentro de este libro, Kames dedica el ensayo IV a la identidad personal.

En 1746 Kames y Hume mantenían una estrecha relación. Es natural pensar que cuando Kames leyó la obra de Hume, este se la comentara en una carta que dirigiría al propio Hume. También, es muy posible que Kames, en esta carta, pusiera alguna parte de su propia teoría sobre la identidad personal y que esta teoría fuera la que posteriormente publicaría Kames en su *Ensayo* y que fuera con esta teoría con la que Hume estaba de acuerdo. Por ello, se puede deducir que a Hume le sedujo parte de la tesis de Kames, lo suficiente como para que quisiese saber más. Ahora bien ¿en qué consistía esa tesis? Y ¿le podría satisfacer a Hume?

---

<sup>160</sup> Sigo en este punto a (Tugawa, 1961).

### 11.4.2. El texto de lord Kames.

El *Ensayo* de Kames fue modificado a lo largo de sus diversas ediciones, sufriendo variaciones en su composición. Como lo que nos interesa es acercarnos todo lo posible a las posiciones de Kames descritas en la carta que escribió a Hume hacía 1746, nos vamos a centrar, sobre todo, en lo que Kames nos dice en la primera edición de su obra publicada en 1751. Lo más probable es que el texto de la primera edición sea lo más parecido a lo que llegó a leer Hume como lo "más satisfactorio que cualquier cosa que jamás se me haya ocurrido". Es evidente que no tenemos garantías de que lo que Kames escribiera a Hume en la carta y lo que después publicó en su *Ensayo* fuera lo mismo, pero es lo más cercano que tenemos. El capítulo de la obra de Kames comienza con la admisión de que no tenemos impresiones externas del Yo, para luego llegar a la conclusión de que:

Es esta percepción o consciencia de sí mismo, realizada a través de las diferentes etapas de la vida, y en toda variedad de acción, la que es el fundamento de la identidad personal. Es por medio de esta percepción, que yo me considero la misma persona, en todas las variedades de la fortuna, y todo cambio de circunstancias.

El principal propósito de este breve ensayo, es introducir una observación, que no es por ningún argumento o razonamiento mediante el que concluyo ser la misma persona que era hace diez años. Esta conclusión se basa enteramente en el sentimiento de identidad, que me acompaña en todos mis cambios, y que es el único principio de conexión, que une a todos los diversos pensamientos y acciones de mi vida. Mucho menos es por un argumento, o una cadena de razonamientos, que descubro mi propia existencia. Sería extraño, si la existencia de cada hombre se le mantuvo en secreto, hasta que el famoso argumento fue inventado, "cogito ergo sum". Y si es un hecho, que al entendimiento común, parece evidente por sí mismo, no debe ser invocado sin argumentos, ¿por qué debería dar por sentado, sin argumentos, que lo pienso, más de

que existo? Porque ciertamente no soy más consciente del pensamiento, que de existir. *Essays* (260-261)<sup>161</sup>.

La identidad personal, según Kames, no se puede fundamentar en un razonamiento sino que es algo que se descubre cuando examinamos las diferentes etapas a lo largo de nuestra vida. De esta manera, yo descubro que soy el mismo que era cuando examino un hecho del pasado y me veo a mí mismo en el pasado, pues, simplemente siento que soy el mismo que fui. Así, la identidad personal, en Kames, se fundamenta en este sentimiento que me acompaña a lo largo del todo el transcurrir de mis percepciones.

Esto es algo parecido a lo que Hume sostiene cuando propone que la memoria es la que descubre la identidad personal, pues, es la memoria la que me descubre a mí mismo, como el mismo en un momento pasado de mi vida.

Es interesante que Kames no haga depender la conciencia de uno mismo de un razonamiento, esto es algo que queda fuera de lugar para él. La identidad personal se basa para Kames en un "sentimiento de identidad" que "acompaña a todos los cambios." Para Kames la identidad personal se basa en una especie de "principio de conexión" que consiste en un sentimiento de identidad que une las percepciones y a las acciones formando una persona. La identidad personal es, por lo tanto, para Kames algo independiente del razonamiento y que además no se descubre en ninguna sustancia, sino en un principio de conexión que une todas mis percepciones.

Si esta es la doctrina que Kames sostuvo en la carta que envió a Hume, de hecho, no nos ha de extrañar que Hume estuviera de acuerdo.

---

<sup>161</sup> H. Kames. *Essays on the principles of morality and natural religion*. Ed. Liberty Fund. Indianápolis. 2005. Pág. 260-261. Edición electrónica basada en la tercera edición de la obra de Kames. En esta edición se han puesto a modo de apéndice las versiones anteriores de los capítulos correspondientes a la primera y segunda edición de la obra.

### **11.4.3. La aceptación por parte de Hume de la propuesta de Kames.**

Hume estaría de acuerdo con Kames en que la identidad personal no puede deducirse a través de ningún razonamiento. Pues, si algo queda claro al final del Apéndice es que la identidad personal no solo no se puede deducir de los principios de la filosofía de Hume, sino que difiere de ellos.

Por otro lado, hemos visto que, para Hume, la identidad personal es algo de lo cual no podemos prescindir, pues, es la que fundamenta la memoria en tanto que los recuerdos son recuerdos y no invenciones. La identidad personal, por ello, es necesaria para el funcionamiento de la memoria y para que la memoria, a pesar de que lo pueda hacer, descubra una conexión real entre el recuerdo y aquello que recuerdo sin la cual la memoria no es memoria. Así pues, la identidad personal es algo sentido a través de la memoria.

Para Kames también será algo semejante, un sentimiento, que acompaña a todas las percepciones y que hace que se sientan como propias y que se unan en una identidad, una conexión entre ellas. De hecho, lo que Kames hace es aceptar como posible que pueda haber una conexión real entre las percepciones. La posición de Kames es, en este punto, cercana a la de Hume, porque, como Hume, no acepta la sustancialidad del Yo pero sí que acepta la existencia de esta conexión real entre las percepciones.

Que Hume estuviera de acuerdo con algunas de las propuesta de Kames nos puede hacer pensar que Hume estaba de acuerdo con que la identidad personal se descubre a lo largo del transcurrir de las percepciones. Kames nos presenta, por otro lado, una noción de la identidad personal que es al mismo tiempo crítica con la noción de sustancia cartesiana y en esto no puede estar más de acuerdo Hume. Pero, para Kames, no hay ningún problema en suponer que existe un sentimiento de identidad que acompaña a todas las percepciones, en este punto, Hume puede que no tenga tan clara la anexión a la propuesta de Kames. Hume no puede admitir la percepción de este sentimiento de pertenencia de las percepciones que Kames propone.

Kames sostiene que debe haber "el sentimiento de identidad que me acompaña en todos mis cambios, y que es el único principio de conexión, que une a todas los diversos pensamientos y acciones de mi vida". Rápidamente en nuestras mentes, formadas en el hábito de estudio de la filosofía occidental, aparece Kant con su *Critica de la razón pura* y su "yo pienso", expuesto en los paralogismos, que acompañan a todas las percepciones. Pero, no creo que esa sea la intención de Kames, la de proponer un Yo transcendental. Es cierto que la posición de Kames no es enteramente fenomenista y que ese sentimiento de identidad no se tiene que entender como una percepción independiente. Este sentimiento es previo al pensamiento y es lo que hace que las percepciones puedan estar unidas, de la misma manera que lo estaban en Kant. Pero no tiene detrás todo el constructo metafísico de la filosofía transcendental kantiana, sino, tan solo, una manera de percibir.

Desde mi punto de vista, el principal problema que creo que Hume encuentra a la solución de Kames es que no queda en absoluto claro que es este "sentimiento" por un lado no pueda ser una percepción propia e independiente, pero tampoco puede ser una parte de la percepción. Tenemos que considerar que los criterios epistemológicos de Hume no eran los mismos que los que Kames tenía. Según A. Tsugawa<sup>162</sup> los criterios para el "conocimiento" que Hume tiene son más estrictos que los de Kames, lo cual le impide aceptar este sentimiento que acompaña a las percepciones, según Kames y que les hace atribuirles una identidad.

Hume acepta parcialmente la propuesta de Kames, pero no puede ir tan lejos como el propio Kames va. Ahora bien, el hecho de que Hume vea como incompatible con sus principios que la mente descubra una conexión real entre las percepciones, no soluciona el problema de la identidad personal ni de la adscripción de las percepciones. Aunque cada percepción tuviera este sentimiento, esto no garantiza la unidad de la consciencia ya que cada percepción puede ser una entidad independiente con un "sentimiento de identidad" que sea cualitativamente idéntico pero numéricamente diferente. En todo caso, la solución de Kames es incompleta para Hume.

---

<sup>162</sup> (Tsugawa 1961). (Pág. 403).

#### **11.4.6. La memoria y el centro imaginario de las percepciones.**

Hume había confesado en el Apéndice su insatisfacción acerca de sus reflexiones dedicadas a la identidad personal. Pues, se da cuenta como y a pesar de los principios a los que no puede renunciar, la memoria descubre una conexión entre las percepciones de tal manera que las percepciones aparecen unidas formando una persona. La memoria establece una conexión real entre el recuerdo y aquello que recuerdo, pues para que un recuerdo sea tal es necesario que el recuerdo que tengo y aquello que recuerdo pertenezca al mismo haz o, de lo contrario, estaré recordando cosas que o no son más o que simplemente no han ocurrido. Por ello, el problema con el que se encuentra Hume no es la negación de la identidad personal, pues esta identidad es necesaria para el funcionamiento de la memoria, sino que el problema con el que se encuentra Hume es como hacer compatible la identidad personal y la memoria con los principios fundamentales de su conocimiento.

Una de las posibilidades que hemos manejado es que Hume pudiera pensar en la posibilidad de un principio que uniera las percepciones en un haz, pero hemos visto que este principio de unión no es posible si lo pensamos como un sujeto cartesiano. Aunque, por otro lado, y como el hecho de que no lo podamos concebir algo no quiere decir que este algo no exista<sup>163</sup>. Podría ser posible que existiera un principio de unión de las percepciones que se situara más allá de lo que podemos concebir, aunque:

Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en su caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de sus causas. (TNH. 1.1.4.6 SB. 12-13).

Es posible que este principio se sitúe más allá de las posibilidades del conocimiento tal y como Hume las define, porque, existe un límite más allá del cual la filosofía no puede

---

<sup>163</sup> Como ya hemos discutido en la sección 4.2.5 de esta misma tesis.

ir. En el caso de Hume la identidad personal, tozuda en su aparición, constituye uno de esos límites situados más allá de la propia razón humana.

Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estamos perfectamente convencidos de nuestra ignorancia y nos damos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es la razón del vulgo, por lo que en principio no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios. (TNH. Int. 9 SB. XVIII).

Los límites de la razón son unos viejos conocidos para Hume, allá donde no puede llegar el conocimiento filosófico tenían que llegar los instintos. Como ocurre, por ejemplo, cuando la razón filosófica no podía mostrar la realidad del mundo externo y serán las después llamadas creencias naturales del hombre<sup>164</sup> las que marquen el camino.

He expuesto como la identidad general, aquella que nos hace atribuir a una manzana que es una manzana a lo largo del tiempo, surge de la contradicción entre la razón y la imaginación. Como hemos visto<sup>165</sup> la imaginación muestra que dos percepciones que son idénticas entre sí en dos momentos distintos y nos hace suponer que son la misma cosa. Mientras que la reflexión, a través del principio de separabilidad nos muestra que estas dos percepciones son distintas. La imaginación nos dice que hay algo que permanece mientras que la reflexión nos dice que en realidad nada permanece y que todas las percepciones son diferentes. Es en el conflicto de estas facultades en las que surge la ficción de la identidad de los objetos. Con la identidad personal ocurre otro tanto, la memoria descubre esta conexión real entre las percepciones mientras que la reflexión no puede abandonar los principios que le llevan a concluir lo contrario de lo que la memoria nos muestra.

---

<sup>164</sup> Ver la sección 9.3 de esta tesis.

<sup>165</sup> Sección 5.5 de esta tesis.

El caso es que. ¿Qué ocurre cuando lo que descubre la reflexión es incompatible con los que nos muestra nuestras facultades? ¿Qué ocurre cuando los principios filosóficos nos dicen que es imposible algo que ocurra y eso mismo ocurre? Porque una cosa es que la reflexión no pueda llegar hasta donde llegan las facultades naturales pero otra muy distinta es cuando la reflexión nos dice lo contrario de lo que nos muestran las facultades. Cuando la razón nos dice que las percepciones son existencias distintas y que la mente no puede descubrir jamás conexión real entre experiencias distintas, y la memoria nos descubre esta conexión real entre estas experiencias distintas.

Tenemos que tener en cuenta que los principios de la reflexión son irrenunciables para Hume ya que si renuncia al principio de separabilidad la mente sería incapaz de separar las ideas y de construir unas ideas nuevas. Así, o bien la memoria no es memoria y no funciona, o bien la mente no puede construir.

Pero, tampoco podemos renunciar a lo que de hecho la memoria hace que es descubrir la identidad personal. Así pues, estamos delante de un dilema, por un lado, los principios del conocimiento humano nos dicen que la mente no puede descubrir conexiones reales entre percepciones y, por otro, la memoria descubre estas conexiones reales entre los recuerdos y aquellas cosas que recuerda y el filósofo tiene que escoger o bien renunciar a la identidad personal o bien renunciar a sus principios epistemológicos. De esta manera, esta conexión real que se establece entre las percepciones podría ser la que conformaría el centro imaginario de percepciones del que Hume había hablado en la carta a lord Kames. Hume está de acuerdo con lord Kames, y lord Kames propone que la identidad personal es algo que existe y que nos muestra, por ello, es fácil concluir que Hume no renuncia a la identidad personal, aunque sus esperanzas se desvanezcan cuando tiene que explicar cuáles son los principios que unen a las percepciones en haz que descubre la memoria. Así Hume se encuentra ante el dilema de o bien renunciar a la identidad personal, a lo que es él y a lo que somos todos, o bien renunciar a los principios de su filosofía.

La solución de Hume no es tal, pero es coherente, pues su solución es simplemente esperar, lástima que la espera sea en vano.

## 12. Conclusiones.

No habrá nunca una puerta. Estás adentro  
y el alcázar abarca el universo  
y no tiene ni anverso ni reverso  
ni externo muro ni secreto centro.

No esperes que el rigor de tu camino  
que tercamente se bifurca en otro,  
que tercamente se bifurca en otro,  
tendrá fin. Es de hierro tu destino

como tu juez. No aguardes la embestida  
del toro que es un hombre y cuya extraña  
forma plural da horror a la maraña

de interminable piedra entretejida.  
No existe. Nada esperes. Ni siquiera  
en el negro crepúsculo la fiera.

**Borges**<sup>166</sup>

Como en el poema de Borges, estamos con Hume dentro de un laberinto. No existe una puerta por la que hayamos entrado ni por la que retrocediendo podamos salir, sino que las paredes se han alzado a nuestro derredor sin apenas darnos cuenta. Como en el poema de Borges, el camino que sigue Hume se bifurca una y otra vez tercamente, pues, las soluciones y las explicaciones no pueden romper las cadenas del destino que le lleva a la contradicción, a la sorpresa y al escepticismo.

A lo largo de esta tesis, nos hemos tropezado con las altas e infranqueables paredes que se encuentran a lo largo de nuestro camino en el estudio de la identidad personal. A veces, parece que Hume entra al laberinto como un joven Teseo, armado con la esperanza de encontrar al Minotauro, pero al final de su tránsito comprende que el laberinto es más intrincado de lo que él mismo pensaba y, exhausto, se sienta en un banco a refugiarse ante las contradicciones que se le presentan. Parece que la complejidad del laberinto lo supera... aunque quizás sea uno de los filósofos que ha llegado más lejos dentro de él.

---

<sup>166</sup> (Borges, 1974)

## **12.1. Primera pared. Los principios básicos.**

*La primera pared se alza con el establecimiento por parte de Hume de dos principios básicos, el principio de la copia y el principio de separabilidad. De estos dos principios se deriva una concepción atomista de la mente.*

Los cimientos del laberinto de la identidad personal en la filosofía Hume se constituyen mediante la concepción de la mente como un conjunto de entidades independientes entre sí: las percepciones. Esta concepción de la mente se basa en dos principios fundamentales: el principio de la copia y el principio de separabilidad. El principio de la copia nos dice que todas las ideas se derivan directa o indirectamente de impresiones precedentes, mientras que el principio de separabilidad nos dice que todo aquello que puede ser pensado por separado puede, de hecho, existir por separado. En consecuencia, como las percepciones pueden ser pensadas por separado, también pueden existir por separado. Estos principios son los que conducen a Hume a la concepción de la mente como un conjunto de percepciones discretas y por ello, son también los que sientan la base de una concepción atomista de la mente. Esta concepción atomista serán las paredes exteriores del laberinto que delimitan el tema y las posibilidades de explicación.

## **12.2. Segunda pared: La crítica a la concepción sustancialista de la mente.**

*La segunda pared se levanta con la crítica la teoría sustancialista de la mente. Para Hume, no es admisible la posibilidad de que la mente se fundamente en una sustancia única que tenga como atributos o acciones a las percepciones.*

Una vez Hume ha asentado los cimientos y las paredes exteriores del laberinto, toca examinar cuales son los caminos que no tienen salida dentro del problema de la identidad personal. Caminos por los que no podemos discurrir a no ser que queramos caer en absurdas contradicciones que, como pozos, se abren ante nuestros pies.

Para Hume, aquellos que han entrado en el laberinto siguiendo las sendas sustancialistas se han encontrado con senderos por los que no estaban dispuestos a caminar por lo que simplemente, los han ignorado aunque fuera inevitable pasar por ellos. De esta manera, han promulgado una solución a un problema que en realidad contiene una contradicción importante, pues, la noción de una sustancia personal sustentadora de las percepciones es algo incoherente dentro de los sistemas filosóficos de la modernidad si también sostienen la existencia de Dios. Así, Hume nos llega a decir en el *Tratado* que defender una sustancia personal nos puede llevar a concepciones cercanas al ateísmo, como y según él, le ocurre a Spinoza. Merecida o inmerecidamente, la fama de ateo de Spinoza era algo corriente en la época de Hume y para el propio Hume no deja de ser curioso que aquellos mismos "metafísicos" que ven al ateísmo como una conclusión lógica de las posiciones sustancialistas de Spinoza sean los mismos que suponen una sustancia única para el pensamiento. Pues, si la concepción de una sustancia única da lugar a posiciones cercanas al ateísmo, el proponer una sustancia inmaterial y única también debería dar lugar a posiciones cercanas al ateísmo. La argumentación propuesta por Hume es bastante débil en este punto, principalmente porque parte de un conocimiento de la filosofía de Spinoza bastante incompleto derivado de la entrada dedicada a Spinoza del *Diccionario histórico y crítico* de P. Bayle. (Bayle, 2010). La intención de Hume es tan solo la de mostrar como las posiciones sustancialistas llegan a conclusiones que son contradictorias con los preceptos que ellas mismas proponen, a saber, conclusiones cercanas a posiciones cercanas al ateísmo con las dichas propuestas sustancialistas no estarían de acuerdo.

Pero la crítica de Hume va un poco más allá, ya que desde el análisis fenoménico de la mente, Hume nos dice que no podemos concebir la mente sino como un haz de percepciones que se suceden entre sí con increíble velocidad. Hume expone, entonces, una concepción de la mente humana entendida como un haz de percepciones atómicas. Ahora bien, esta concepción no implica que la identidad personal no exista, sino que esta se tiene que exponer y explicar a partir de un nuevo modelo, un modelo que solo tenga en cuenta aquello que se aparece en la mente y que respete los principios de la filosofía de Hume y las características propias de las percepciones.

Hume no está dispuesto a aceptar los caminos que le llevarían por las sendas sustancialistas, pues, para él, estos caminos están tan llenos de contradicciones y sin sentidos que difícilmente le podrían aportar una solución al problema. No obstante, el hecho de no seguir estos senderos le adentra cada vez más dentro del laberinto.

### **12.3. Tercera pared: la identidad de la mente y la memoria.**

*El camino que se nos muestra en un primer momento tan solo nos da una solución ficticia, pues, de acuerdo con el modelo propuesto al inicio, la identidad personal resultante del análisis de Hume es ficticia. Una identidad ficticia que puede ser descubierta por la memoria y que en un primer momento se justifica mediante las leyes de la imaginación.*

Una supuesta fundamentación de esta identidad ficticia únicamente puede hacerse sobre la base de las relaciones establecidas mediante la imaginación, sobre todo, fundamentándose en la relación de semejanza y de causalidad. Así, será la memoria la que, a través de estas relaciones, descubra la “identidad personal”, pero, no podrá fundamentarla -insiste Hume- ya que la memoria no puede fundamentar aquello que precisa para funcionar.

En el libro primero del *Tratado*, la identidad personal se nos presenta, por lo tanto, como algo descubierto mediante la memoria o como una construcción de la imaginación a partir del tránsito de las percepciones en el haz, es, por ello, una identidad construida o proyectada a partir de relaciones de causalidad y de semejanza.

Esta misma noción de identidad personal es también la utilizada en el libro segundo del *Tratado*, donde Hume no encuentra ningún inconveniente para que el Yo sea el objeto del orgullo y de la humildad ni para que supongamos que los demás hombres nos tengan como objeto de sus sentimientos. En el tratamiento de las pasiones, la identidad personal es simplemente aceptada, pues, para que yo pueda ser el objeto del orgullo y de

la humildad es necesario que yo me conciba como el mismo ahora que en el momento en que el que actué de manera ejemplar. Imaginemos que hace seis meses escribí un cuento por el que ahora me siento especialmente orgulloso, si yo no me concibiera como siendo el mismo ahora que el momento en el que escribí el cuento, no tendría sentido que yo me sintiera orgulloso de mí mismo.

Hume se encuentra ahora dentro de su laberinto, de momento, inconsciente de que está perdido y con la esperanza de que con su filosofía podrá encontrar una salida.

## **12.4. Cuarta pared: la identidad personal en el Apéndice.**

*Hume se da cuenta de que se encuentra dentro de un laberinto, en los llamados segundos pensamientos sobre la identidad personal, la identidad ficticia supuesta en el cuerpo del Tratado ya no es suficiente y en el Apéndice del Tratado. Hume intenta fundamentar una identidad personal real y no tan solo una identidad personal ficticia.*

En el Apéndice, Hume ya es consciente de todas las paredes que se han levanto en su derredor, pues, nos dice que los argumentos respecto a la identidad personal tan solo son convincentes y que sus esperanzas de dar alguna explicación certera sobre los principios que fundamentan la identidad personal se desvanecen. Es especialmente significativo que, en el libro primero del *Tratado*, Hume considere suficiente la atribución de esta identidad ficticia y que ahora, en el Apéndice, insista en que hay que buscar la atribución de una identidad real, para la cual necesita establecer una conexión real entre las percepciones.

Para Hume, como para otros filósofos de la época, la memoria descubre la identidad personal. Hume es consciente de que la memoria precisa de la identidad personal para funcionar como memoria. Pues, en la medida en que los recuerdos son recuerdos míos, la memoria necesita establecer una conexión real entre aquello que recuerda y el recuerdo. Pero, esa conexión real es incompatible con los principios de la filosofía de

Hume. Por ello, las esperanzas de Hume se desvanecen al no poder explicar ni convalidar los principios que fundamentan la identidad personal que es necesaria para la memoria, es decir, la relación real entre las percepciones y los principios fundamentales de su teoría del conocimiento, el principio de la copia y el principio de separabilidad.

## **12.5. Quinta pared: dos principios que "no puedo hacer compatibles."**

*La memoria, aunque no pueda fundamentar la identidad personal en un sentido fuerte, sí que descubre y precisa dicha identidad personal. Pero, Hume no solamente es incapaz de encontrar los fundamentos de esta identidad, sino que además, existen dos principios que son incompatibles con el descubrimiento por parte de la memoria de conexiones reales entre las percepciones.*

Ahora ya nos encontramos de frente con una de las paredes más altas de nuestro laberinto. La identidad personal que fundamenta la memoria es incompatible con dos principios fundamentales: "Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe conexión real entre existencias distintas.*" (TNH. Ap. 21 SB. 636) Si analizamos formalmente estos dos principios, vemos que en realidad son parte de un silogismo que nos aboca a una conclusión "que la mente no percibe conexión real entre las percepciones". Así que, para que estos principios sean incompatibles, lo tienen que ser con la negación de la conclusión del silogismo, es decir, con "que la mente perciba conexión real entre las percepciones."

La memoria percibe esta conexión real y la precisa para poderse construir a través de la memoria. Si volvemos al ejemplo con el que hemos comenzado esta tesis y recuerdo haber paseado por las calles de la ciudad, mi recuerdo de este paseo tiene una conexión real con la percepción que ha generado dicho recuerdo, de lo contrario, la memoria no sería memoria y los recuerdos no serían recuerdos. Por otro lado, la identidad personal

también es necesaria para establecer el objeto de algunas pasiones como ocurre con el orgullo o la humildad en el sentido de vergüenza. Pues, si me siento orgulloso o avergonzado de algo que he hecho en el pasado es porque considero que ahora soy el mismo que cometió el acto por el cual me siento orgulloso o avergonzado.

Subyace una integrante cuestión no plenamente dilucidada: si la memoria -tozuda en su empeño- nos “descubre” que somos los mismos que en el pasado, entonces nos está engañando sistemáticamente o –al contrario- simplemente constata, aunque no pueda fundamentar, que, de hecho, somos los mismos. Suponer un engaño sistemático de la memoria, o suponer posiciones cercanas al solipsismo del presente es algo que queda fuera de la interpretación de la filosofía de Hume. Por ello, es razonable suponer que Hume pensaba que la memoria funciona y no es el origen de un engaño sistemático, aunque para que esto sea posible, la memoria se ha de fundamentar en las conexiones reales entre el recuerdo y la percepción recordada. El problema surge en el momento de fundamentar esta relación real entre las percepciones que hace que sintamos que somos o que “seamos” lo mismo.

## **12.6. El laberinto se cierra sobre sí mismo.**

*Las paredes del laberinto se cierran dejando a Hume ante un dilema imposible. Renunciar a la identidad personal basada de una relación real sería renunciar a la memoria, pero mantener la relación real es incompatible con los principios fundamentales de la filosofía de Hume. Por ello, ante el dilema, Hume se mantiene en el escepticismo a fin de poder mantener tanto a la identidad personal en un sentido fuerte como los principios del conocimiento humano.*

Dado que la conexión real entre las percepciones es algo contrario a las posiciones epistemológicas de Hume, pues es incompatible con los principios fundamentales de su conocimiento y dado que la memoria funciona y nos muestra que somos los mismos que fuimos en el pasado. Hume se encuentra ante una contradicción importante, ya que, por un lado, no puede renunciar ni al funcionamiento de la memoria ni a la identidad

personal en un sentido ontológico fuerte ni, por otro lado, a los principios fundamentales de su teoría del conocimiento. Por ello, la única salida posible ante la contradicción es el escepticismo.

El escepticismo de Hume con respecto a la identidad personal es solo para evitar la decisión delante del dilema que se plantea. Así, Hume no niega la identidad personal en un sentido fuerte sino que, como mucho, niega la identidad personal basada en una sustancia, dejando abierta la posibilidad de la identidad personal basada en las relaciones reales entre ideas o en un sujeto de inhesión que quizás no se tenga que entender al modo cartesiano.

Que Hume mantiene su posición con respecto a la existencia de una identidad personal queda probado en la carta que escribe a lord Kames, en la cual Hume nos dice que la explicación de lord Kames con respecto a la identidad personal es más satisfactoria que cualquier otra cosa que se le haya podido ocurrir a él. La posición de Kames consiste en sostener que la identidad personal es una especie de sentimiento de identidad que acompaña a todos mis cambios. Este sentimiento de identidad une a las percepciones en la formación de una mente. Kames parte de principios epistemológicos mucho más laxos de los que Hume había sostenido, por ello, no tiene problemas para sostener una teoría que fundamente la identidad personal. Pero, aunque en el caso de Hume no sea así, no podemos decir que él niega la existencia de la identidad personal ni, muy posiblemente, la existencia de las relaciones reales entre las percepciones. Aunque, lo que no puede hacer Hume es fundamentar estas relaciones reales entre las percepciones que dan lugar a la identidad personal.

En realidad y al final, Hume no se encuentra en una encrucijada del laberinto, no es que tenga que escoger entre los dos caminos cual es el correcto. Hume no puede escoger ninguno de los dos. La renuncia a la identidad personal considerada como algo más que una ficción implicaría que la memoria no funcionase como memoria, mientras que la renuncia a los principios del conocimiento humano es algo fácticamente imposible, pues, son estos principios los que de hecho fundamentan el conocimiento. Ante este dilema, Hume no puede hacer otra cosa más que invocar el privilegio del escéptico y

continuar asegurando que quizás, más adelante que él u otro filósofo pueda solucionar el problema.

Tanto en Hume como en los muchos otros investigadores que han considerado con profundidad sus argumentos, la cuestión mayúscula de la "identidad personal" sigue ahí, retándonos, siempre presente. Seguimos sin saber qué es lo que nos hace ser una persona única a través del transcurrir temporal, sin saber cuál es nuestra esencia ni aquello que nos hace ser persona.

Como en el laberinto del poema de Borges, como ocurre en todos los laberintos, no hay salida. El filósofo se tiene que conformar con dar vueltas eternamente entre las altas paredes, vagando sin la esperanza de encontrar una solución. Como ocurre con todas las preguntas importantes en filosofía, la respuesta se encuentra en el centro de un laberinto que da vueltas sobre sí mismo, en una espiral de la que es imposible salir sin enfrentarnos a la contradicción.

Siguiendo el ejemplo del maestro Hume, recurriremos también y con toda humildad a la llamada al escepticismo. Tenemos que ser conscientes de que como ocurre en el poema de Borges no podemos esperar nada, aunque no por ello nos tenemos que desanimar y renunciar al camino. Es cierto que no parece que la respuesta esté tras ninguna pared ni tras ningún giro, pero, solucionar el laberinto sería dar una respuesta definitiva a una de las preguntas más antiguas de la humanidad ¿qué soy? Por ello, no podemos renunciar a recorrerlo, ya que aunque sepamos que quizás no tenga salida, el propio recorrido nos abre el conocimiento sobre lo que somos, sobre nuestra esencia.



## **Agradecimientos.**

Enumerar a todos los que han hecho posible esta tesis sería algo tan extenso como imposible, pues han sido muchos los que a lo largo de estos años me han ayudado, apoyado y aconsejado. Desde que hace ya algunos años planteé este proyecto con mi director de tesis hasta su presentación han pasado muchas personas por el laberinto que representan estas páginas.

Los primeros fueron aquellos que confiaron en este proyecto y que me ayudaron a perfilar el tema. Después, vivieron los que escucharon pacientemente mis explicaciones acerca de la identidad personal, los que me refutaron y los que me aconsejaron. Durante todo este tiempo, también han estado los amigos que me han escuchado, los colegas que me han refutado y los profesores que me han enseñado.

Quiero agradecer a mi familia el soporte y la paciencia que han tenido conmigo y con esta tesis, especialmente, a mis dos hijos que aunque no pertenezcan a mi identidad personal, sí que son parte de mí.

Pero sobre todo quiero agradecer a todos aquellos que a lo largo de este tiempo me preguntaban por la tesis y me animaban a que continuara trabajando en ella. Pues creo que sin la amada y odiada pregunta "¿Cómo llevas la tesis?" no hubiera podido acabar este escrito, fueron ellos los que arrancaron mi promesa de que algún día acabaría por presentar este trabajo.

A todos, muchas gracias.



## Sistema de citas de las obras de Hume.

A lo largo de esta tesis hemos establecido las siguientes siglas a fin de citar las obras originales de Hume:

- Para el *Tratado de la Naturaleza Humana* hemos usado (TNH. Parte, sección, párrafo) A lo que añadimos la paginación de la edición de Selby- Bigge, que se incluye también en el margen de la edición castellana a cargo de Félix Duque.

- Para el *Abstract* hemos usado (Abstract, párrafo) a lo que añadimos la paginación de Selby-Bigge.

- Para la *Investigación sobre el conocimiento humano* hemos usado (ICH. Sección, párrafo), a lo que añadimos la paginación de Selby-Bigge.

- Para la *Investigación sobre los principios de la moral* hemos usado (IPM Sección, párrafo).

- Para la *Disertación sobre las pasiones* hemos usado las siglas DSP (Sección, párrafo).

- Para los *Diálogos sobre la religión natural* hemos usado (DRN Sección, párrafo).



## **Bibliografía.**

### **Obras de Hume en edición inglesa consultadas.**

- *A Treatise of Human Nature*. Edición crítica a cargo de David Fate Norton y Mary J. Norton. Edición en dos volúmenes. 2011. OUP (Oxford) (Incluye Abstract)
  
- *An Enquiry Concerning the principles of morals*. Edición crítica a cargo de Tom. L. Beuchamp. 2006. OUP (Oxford)
  
- *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edición crítica a cargo de Tom. L. Beuchamp. 2006. OUP (Oxford)
  
- *Dialogues and Natural History of Religion*. Edición a cargo de J.C.A Gaskin. OUP 1998 (Oxford)

### **Correspondencia.**

- *The Letters of David Hume*. Edición a cargo de J.Y.T Greig. 2 volúmenes. OUP 2011. (Oxford)

## **Traducciones utilizadas de las obras de Hume.**

*Tratado de la naturaleza humana.* Traducción de Félix Duque. Tecnos. 1992. (Madrid)  
(Ed. Original 1739- 1740)

*Resumen del tratado de la naturaleza humana.* Trad. J. Luis Tasset. Libros de Er.  
Barcelona. 1999. (Ed. Original 1740)

*Investigación sobre el conocimiento humano.* Trad. Jaime de Salas. Alianza. Madrid.  
1995 (Ed. Original 1748)

*Investigación sobre los principios de la moral.* Trad. Carlos Mellizo. Alianza. Madrid.  
(1993) (Ed. Original 1751)

*Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales.* Trad. J. L.Luis  
Tasset Anthropos, Barcelona. (1990) (Ed. Original 1757)

*Sobre el suicidio y otros ensayos.* Trad. Carlos Mellizo. Alianza. Madrid. 1995. (Ed.  
Original 1757)

*Diálogos sobre la religión natural.* Trad. Carmen García Trevijano. Tecnos. Madrid.  
(1994) (Ed. Original 1779 póstumo).

## Bibliografía.

(No incluyo en este apartado de la bibliografía las obras citadas en esta tesis que corresponden con los textos de Hume, estas obras y sus versiones han sido referidas en el apartado anterior.)

Allison, H.E. 2008, *Custom and reason in Hume: a Kantian reading of the first book of the Treatise*, Clarendon Press, Oxford.

Arnauld, A. 1990, *On true and false ideas*, Manchester University Press, Manchester. (Ed. original 1712)

Ayer, A.J. 1988, *Hume*, Alianza Editorial, Madrid.

Bayle, P. 2010, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid. (Ed. original 1696)

Beattie, J. 1975, *An essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism. En The Philosophical and Critical Works of James Beattie*, Georg Olms Verlag Hidesheim, New York. (Ed. original 1770)

Bennett, J.F. 2001, *Learning from six philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Clarendon, Oxford.

Bennett, J.F. 1988, *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Berkeley, G. 2013, *Comentarios filosóficos en Berkeley (Obras)*, Gredos, Madrid. (Ed. original 1871, póstumo)

Berkeley, G. 1992, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid. (Ed. original 1710)

Biro, J.I. 1979, "Hume's Difficulties with the Self", *Hume Studies*, vol. 5, no. 1, pp. 45.

- Borges, J.L. 1974 *Obras completas*. Eméce editor. Buenos Aires.
- Brett, N. 1972, "Substance and Mental Identity in Hume's Treatise", *The Philosophical Quarterly*, vol. 22, no. 87, pp. 110.
- Christensen, J. 1987, *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Malebranche, N. 2009, *Acerca de la investigación de la verdad*, Sígueme, Salamanca. (Ed. original 1674- 1675)
- Descartes, R. 1995, *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid. (Ed. original 1647)
- Descartes, R. 1984, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza Editorial, Madrid. (Ed. original 1701, póstumo)
- Descartes, R. & Peña, V. 2005, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Krk, Oviedo. (Ed. original 1647)
- Dicker, G. 1998, *Hume's epistemology and metaphysics: an introduction*, Routledge, London.
- Ellis, J. 2006, "The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair", *Hume's Studies*, vol. 32, no. 2, pp. 195-231.
- Everson, S. 1988, "The Difference between Feeling and Thinking", *Mind*, vol. 97, no. 387, pp. 401.
- Flew, A. 1961, "Did Hume ever Read Berkeley?", *The Journal Philosophy*, vol. 58, no. 2, pp. 50.
- Flew, A. 1961, *Hume's Philosophy of Belief. A study of his first inquiry*. Thoemmes Press, Brinstol.
- Flew, A. 1951, "Locke and the Problem of Personal Identity", *Philosophy*, vol. 26, no. 96, pp. 53.

- Fodor, J.A. 2003, *Hume variations*, Clarendon Press, Oxford.
- Fogelin, R.J. 2009, *Hume's Skeptical Crisis a textual study*, OUP, Oxford.
- Garrett, D. 1997, *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Oxford University Press, New York; Oxford.
- Kail, P.J.E. 2007, *Projection and realism in Hume's philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Kant, I. 1999, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, (Madrid) (Ed. original 1783)
- Kant, I. 1978, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid. (Ed. original 1781-1787)
- Leibniz, G.W. 1971, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Buenos Aires. (Escritos en 1704 publicación póstuma)
- Locke, J. 1992, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México.
- Loeb, L.E. 1992, "Causation, Extrinsic Relations, and Hume's Second Thoughts about Personal Identity", *Hume's Studies*, vol. 13, no. 2, pp. 219.
- MacNabb, D.G.C. 1966, *David Hume: his theory of knowledge and morality*, 2nd edn, Basil Blackwell, Oxford.
- McCormick, M. 1993, "Hume on Natural Belief and Original Principles", *Hume Studies*, vol. XIX, no. 1.
- Mossner, E.C. 1980, *The life of David Hume*, 2nd edn, Clarendon Press, Oxford.
- Mossner, E.C. 1959, "Did Hume Ever Read Berkeley? A Rejoinder to Professor Popkin.", *The Journal Philosophy*, vol. 56, no. 25, pp. 992.
- Mounce, H.O. 1999, *Hume's Naturalism*, Routledge, London.

- Norton, D.F. 1993, *The Cambridge companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Noxon, J. 1987, *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza Universidad, Madrid.
- Parfit, D. & Rodríguez González, M.L. 2004, *Razones y personas*, A. Machado Libros, Boadilla del Monte.
- Passmore, J. 1980, *Hume's Intentions*, Gerald Duckwork & Co, Londres.
- Penelhum, T. 2000, *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion*, OUP, Oxford.
- Perry, J. 2008, *Personal identity*, University of California Press, Berkeley, etc.
- Pike, N. 1967, "Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense", *American philosophical quarterly*, vol. 4, pp. 159.
- Pitson, A.E. 2002, *Hume's Philosophy of the Self*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Pitson, T. 2013, "Skeptical Realism and Hume on the Self", *Hume Studies*, vol. 39, no. 1, pp. 37-59.
- Popkin, R.H. 1964, "So, Hume did Read Berkeley", *The Journal Philosophy*, vol. 61, no. 24, pp. 773.
- Popkin, R.H. 1959, "Did Hume Ever Read Berkeley?", *The Journal Philosophy*, vol. 56, no. 12, pp. 535.
- Price, H.H. 1940, *Hume's Theory of the External World*, OUP, Londres.
- Priest, S. 1994, *Teorías y filosofías de la mente*, Cátedra, Madrid.
- Rábade Romero, S. 2004, *Hume y el fenomenismo moderno. En el segundo volumen de Obras. (El empirismo. David Hume)*, Trotta, Madrid.
- Rollin, B.E. 1971, "Hume's Blue Patch and the Mind's Creativity", *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, no. 1, pp. 119-128.

- Ryle, G. 2005, *El concepto de lo mental*, ed, Paidós Barcelona , etc.
- Smith, N.K. 2005, *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, Palgrave Macmillan, London. (Ed. Original 1940)
- Smith, N.K. 1905, "The Naturalism in Hume", *Mind*, vol. 14.
- Spinoza, B. 1987, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid. (Ed. Original 1675)
- Strawson, G. 1989, *The Secret connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Oxford University Press, Oxford.
- Strawson, G. 2011, *The evident connexion*, Oxford University Press, Oxford.
- Stroud, B. 1995, *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, D. F.
- Tsugawa, A. 1961, "David Hume and Lord Kames on Personal Identity", *Journal of the History of Ideas*, vol. 22, no. 3, pp. 398.
- Tycerium Lightner, D. 1997, "Hume on Conceivability and Inconceivability.", *Hume's Studies*, vol. XXIII, no. 1, pp. 113-132.
- Wiener, P.P. 1959, "Did Hume Ever Read Berkeley?", *The Journal Philosophy*, vol. 56, no. 12, pp. 533.
- Williams, B.A.O. 1978, *Descartes, El proyecto de la investigación pura*. Cátedra, Madrid.
- Winkler, K.P. 2000, "'All Is Revolution in Us": Personal Identity in Shaftesbury and Hume.", *Hume Studies*, vol. XXVI, no. 1, pp. 3.
- Wittgenstein, L. 2013, *Tractatus logico-philosophicus*, 4th edn, Tecnos, Madrid.
- Wolff, R.P. 1960, "Kant's Debt to Hume via Beattie", *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, pp. 117.