

EL TRATAMIENTO HUMEANO DEL YO Y LA IDENTIDAD PERSONAL

WALTER L. DOTI
(UNMDP)

RESUMEN

Uno de los aportes más notables de la obra de Hume es su embate contra los conceptos metafísicos del racionalismo, en especial contra aquellos relacionados con los conceptos de "yo" y de "identidad personal". Describiendo su propio análisis, se abordan algunas interesantes críticas que, dentro de sus propios supuestos, se han hecho de sus razonamientos. Como corolario presentamos los argumentos principales de la postura que habla de una recuperación del sujeto a partir de la creencia natural (natural belief).

PALABRAS CLAVE: Hume - Identidad Personal - Subjetividad

ABSTRACT

One of the most notable contributions of Hume's work is its attack against the metaphysical concepts of rationalism, especially against those related to the concepts of the "self" and "personal identity." Describing his own analysis, we study some interesting critiques that, within his own assumptions, have been made of his reasoning. As a corollary, we present the main arguments of the posture that addresses the recovery of the "self" from "natural belief".

KEYWORDS: Hume - Personal Identity - Subjectivity

Introducción

Hume resulta probablemente el modelo del espíritu empirista. Retomando el proyecto de establecer el alcance del conocimiento humano, propone aplicar el método experimental de las ciencias naturales al estudio del hombre: partir de datos empíricos y de la observación; librarnos de todo supuesto dogmático remanente, barrer con los resabios de la antigua metafísica que han llevado, en su opinión, al descrédito de la filosofía.

Esta parece ser la fuerza que da empuje a la elaboración de su *Tratado de la Naturaleza Humana*⁸⁰, obra en la que plantea la constitución de un "... sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad."⁸¹ Y lo hará llegando hasta las últimas consecuencias, con el objetivo puesto en superar todo lo que no sea objeto de experiencia y enfrentando cara a cara para ello los conceptos fundamentales del racionalismo del siglo XVII. Pero antes de estar capacitados para expedirnos acerca de cuestiones relativas a cualquier ámbito de conocimiento, debemos indagar nuestras propias capacidades y límites. Todas las ciencias, sostiene Hume, mantienen una estrecha dependencia del conocimiento humano. Y por ello el punto de partida será una teoría del conocimiento: el problema metafísico se tratará en primera instancia como problema gnoseológico. En definitiva, Hume presenta la necesidad de establecer una ciencia del hombre como fundamento de todo conocimiento, al tiempo que preconiza para ésta una metodología claramente empirista:

Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y en la observación.⁸²

Con este telón de fondo, con el análisis de una teoría del conocimiento previa a cualquier formulación, y desde los postulados de su empirismo, Hume puede establecer hasta qué punto tiene sentido plantear e intentar resolver cuestiones de carácter metafísico. De tal manera, se dedicará a desmenuzar hasta hacerlas desaparecer las ideas de sustancia, de causalidad y – de mayor importancia para nuestros intereses presentes – la idea de yo (o alma, espíritu, mente, etc.) sustancial.

En este breve trabajo, entonces, habremos de centrarnos en el tratamiento que el filósofo escocés otorga al problema del yo y de la identidad personal. Describiremos su propio análisis y abordaremos

⁸⁰ Hume, D. (1977); *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editora Nacional, Madrid.

⁸¹ Op. Cit. (Introducción).

⁸² Op. Cit. (Introducción)

las principales críticas que, dentro de sus propios supuestos – y no desde marcos conceptuales diversos – se han hecho de sus razonamientos. Como corolario presentaremos los argumentos principales de la postura que habla de una recuperación del sujeto a partir de la creencia natural (*natural belief*). Una cabal comprensión de todos estos puntos supone manejar los principales conceptos de la gnoseología humeana. Su análisis, así, servirá de comienzo a nuestra investigación.

Caracteres principales de la teoría del conocimiento de Hume

La piedra basal del empirismo la constituye la tesis de que todo el conocimiento se origina con la experiencia: ésta constituye tanto su fuente como su criterio de verdad. Todos los contenidos de la mente se derivan así de los datos empíricos inmediatos. Por este motivo, Hume se dedicará en la primera sección del libro I de su *Tratado*, a analizar y estudiar todas las percepciones del espíritu. Esto es, los contenidos de la mente en general; cualquier estado de la conciencia.

Rápidamente dividirá a éstas en dos clases diferentes: por una parte hablará de impresiones y por otro de ideas. Las impresiones son definidas como aquellas percepciones recibidas de modo directo, como datos inmediatos. Son aquellas que “entran con mayor fuerza y violencia”⁸³. Las ideas, en cambio, son más bien copias o imágenes atenuadas, débiles, de las impresiones, que surgen cuando pensamos y razonamos. Podría hablarse metafóricamente de ellas y entenderlas como “fotografías”, que son asociadas a una palabra o sonido. La distinción entre estas clases de percepciones tiene relación con la intensidad o vivacidad en que se presentan. Hume sostiene que no es necesario explicar con mayor detalle esta diferencia pues – argumenta – “Cada uno percibirá enseguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar.”⁸⁴

⁸³ Op. Cit. I, I, I.

⁸⁴ Ibid. Más allá de la pretensión de Hume de estar ante una cuestión que apenas si produce dificultades, es necesario hacer notar que nuestro mismo filósofo, a renglón seguido, pone de manifiesto que hay algunos casos particulares en los que los dos tipos pueden tender a asemejarse mucho. Así en el sueño, con la fiebre, la locura, etc. De este modo, se legitima la pregunta de por qué el criterio de diferenciación debiera estimarse

Ahora bien, tanto impresiones como ideas pueden ser simples, vale decir que no admiten separación o descomposición, o bien complejas, cuando es dable dividir las en partes. Una mancha de color rojo en mi campo visual es un ejemplo claro de impresión simple, mientras que uno de impresión compleja podría ser la imagen mental de una fruta, donde podemos distinguir fácilmente, aún a pesar de su habitual presentación conjunta, tanto su color, como su sabor o su aroma por partes separadas. Las ideas simples son aquellas que se derivan de las impresiones del mismo tipo, y esto sucede en todos los casos (toda idea simple tiene su impresión correspondiente); de tal modo, siguiendo el ejemplo anterior, el pensamiento de la mancha de color rojo. Pero no sucede de igual manera con las ideas complejas: no siempre a una idea compleja corresponde una impresión compleja. El pensar acerca de la panorámica de una ciudad se corresponde con la impresión compleja en que consiste la vista de una ciudad. Pero no hay, por ejemplo, impresión compleja para la idea de una sirena o un minotauro. Y en sentido contrario, sucede que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas.

De la consideración de los elementos hasta el momento tratados, Hume deriva el principio fundamental de que todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copia de nuestras impresiones o percepciones más vivaces. Por mayor que sea la complejidad de un pensamiento, siempre podrá ser reducido a ideas simples, copias a su vez de impresiones precedentes. Así, la idea compleja "ciudad de oro" es plausible de tal procedimiento. Otra prueba del principio se sostiene en la imposibilidad de formar ideas antes de experimentar ninguna clase de sensación. Un ciego que nunca haya visto un color tiene la misma incapacidad para formar su idea correspondiente. En lo dicho se encierra ya el criterio humeano para establecer la validez de una idea:

Para que la idea tenga valor objetivo, es preciso que copie o represente exactamente una impresión... que le corresponda una impresión con el mismo

en unos casos y no en otros, y la cuestión ameritaría - aún contra su impresión - dedicar algunas palabras más.

significado que posee la idea – y si se trata de una idea compleja habrá de corresponderle una impresión a cada uno de sus elementos, y en la misma relación con que se dan en la idea. Una idea es válida cuando concuerda con las impresiones.⁸⁵

Las impresiones preparan el camino de las ideas, y ninguna de estas últimas puede aparecer en la mente a menos que les hayan precedido sus correspondientes impresiones. La única labor del espíritu es combinar los materiales que las impresiones suministran. La imaginación combina las ideas simples creando ideas complejas del modo que desea, fabricando los “objetos” de nuestra experiencia ilusoria. Sin embargo, parece improbable que esta facultad no esté guiada por alguna clase de legalidad; de otro modo, sólo podrían unirse de modo aleatorio, sin chance de convertirse en los objetos de nuestra aparentemente bien ordenada experiencia. Es decir, debe existir alguna clase de lazo que permita que las ideas simples se unan de modo regular en ideas complejas – como sucede de hecho. Esta “fuerza suave”⁸⁶ – tal como Hume la caracteriza – que permite la asociación de ideas simples en complejas, posee tres cualidades: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa y efecto. En su *Investigación sobre el entendimiento humano*⁸⁷, el escocés ejemplifica:

Un cuadro conduce nuestros pensamientos hacia el original; cuando se menciona un departamento de un edificio esto naturalmente sugiere una conversación o una pregunta acerca de los otros; y si pensamos en una herida apenas podemos evitar que nuestra reflexión se refiera al dolor consiguiente. Baste lo dicho hasta este punto para dar cuenta del marco gnoseológico que rodeará la destructora mirada que el “microscopio de Hume” dará al concepto de yo.

⁸⁵ Carpio, A. (1995) *Principios de Filosofía*, Glauco, Buenos Aires (p. 186)

⁸⁶ Hume (1977); I, I, IV.

⁸⁷ Hume (1939); *Investigación sobre el entendimiento humano*, Losada, Buenos Aires. (Sección tercera, p. 62)

Deconstrucción gnoseológica

Según puede seguirse a partir de lo expresado en el apartado próximo anterior, el empirismo que propone Hume es la reducción del mundo humano al hombre mismo en su subjetividad empírica: toda realidad se reduce a contenido empírico subjetivo. Además, también mencionábamos que existía un criterio – que se desprendía de sus supuestos – para determinar la validez de una idea:

...cuando abrigamos la sospecha de que un término filosófico es empelado sin ningún significado o idea –como es muy frecuente– tenemos que preguntarnos ¿De qué impresión se deriva esta supuesta idea? Y si es imposible asignarle alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha.⁸⁸

Es decir, sólo podemos considerar poseedoras de sentido a aquellas palabras que designan ideas las cuales, al tiempo, tienen correspondencia legítima con impresiones. En la sección VI de la parte IV del Libro Primero del *Tratado*, nuestro filósofo aplicará la fuerza desintegradora de sus patrones de análisis a la sustancia – supuesto sujeto de inhesión de nuestras percepciones – que algunos filósofos ponen como fundamento incommovible de nuestro conocimiento, en razón de estar exenta de toda posibilidad de duda. En efecto, es bien sabido que muchos pensadores proponen la idea de que estamos siempre conscientes de algo a lo cual la palabra “yo” refiere. Este “algo” del que tenemos conciencia posee la cualidad de ser simple e idéntico a través del tiempo. El yo es tratado como una sustancia mental de la cual son predicados los pensamientos y sensaciones.

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración

⁸⁸ Ibid. (Sección segunda, p. 58)

sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad.⁸⁹

Pero, ¿tiene realmente sentido hablar de un yo entendido como sustancia? La respuesta a este interrogante dependerá de la posibilidad que tengamos de encontrar en esta idea alguna impresión de la que ésta se derivare. El proceso de pensamiento que nos lleva a tal resultado se muestra sencillo: si el yo es simple y permanente, y si todas las ideas simples y permanentes se originan en la experiencia, entonces resulta que no podemos que no podemos tener una idea del yo, a menos que tal idea se base en la experiencia. Una idea del yo simple tendría que basarse en un dato simple del mundo interno hallado a través de la reflexión: para tener una idea del yo inteligible y clara, debo haber tenido una impresión del yo.

Ahora bien, ¿de qué impresión se deriva la idea del yo?, ¿existe tal impresión? El yo no es ninguna impresión, sino aquello a lo cual supuestamente refieren nuestras impresiones e ideas. Tengo impresión de los accidentes de mi alma, de apetencias, de recuerdos, sensaciones, etc., pero no parece que tenga ninguna impresión de mi propio alma. De haberla, esta impresión tendría que estar revestida por los caracteres de constancia e invariabilidad; pero no hay impresiones de este tipo. Categóricamente, en base a esto, Hume concluye que no existe tal idea.

Por otra parte, todas nuestras percepciones son particulares; diferentes, distinguibles y separables entre sí, existiendo por separado. De tal modo, no requieren de un substrato para su existencia. Mi yo tendría que distinguirse de mis estados presentes particulares; pero la introspección no otorgó nunca a nuestro filósofo otra cosa. Ciertamente concede la posibilidad de que otros pudieran percibir algo simple y continuo tal como ese yo buscado. Sin embargo compartimos la apreciación de Ayer⁹⁰ de que estas palabras estaban colmadas de ironía; tener una experiencia del yo no parece una proeza introspectiva dificultosa. Más bien, no hay nada que se parezca a tener una experiencia del propio yo: la autoconciencia no es ni una experiencia más, ni un tipo especial de ella.

⁸⁹ Hume (1977): I, IV, VI.

⁹⁰ Ayer, A. (1957); *El problema del conocimiento*, EUDEBA, Buenos Aires.

Las consecuencias de su gnoseología son llevadas al plano ontológico⁹¹, y de este modo, el yo queda reducido a un “haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento”⁹² Embellece Borges:

Para Hume no es lícito hablar de la forma de la luna o de su color; la forma y su color son la luna; tampoco puede hablarse de las percepciones de la mente, ya que la mente no es otra cosa que una serie de percepciones. El *pienso, luego soy* cartesiano queda invalidado... no hay detrás de las caras un yo secreto, que gobierna los actos y que recibe las impresiones; somos únicamente la serie de esos actos imaginarios y de esas impresiones errantes.⁹³

Para trazar un paralelismo que permita hacer foco en el hecho de la sucesión constante de percepciones, Hume se vale de la idea de un teatro. Allí, las percepciones aparecen, pasan y desaparecen constantemente. Pero esta comparación tiene sus limitaciones: no hay un recinto separado en el cual ocurran o estén situadas las percepciones. La mente es más bien la misma serie de percepciones cambiantes⁹⁴. Con seguridad, de haber escrito en el siglo XX, Hume hubiera echado mano de una analogía que mejor daría cuenta de lo que intenta explicar: el flujo de impresiones bien podría ser comparado con las imágenes de una película de cine. Estas cambian tan velozmente que no podemos percibir que el film está hecho de fotogramas individuales no conectados. En rigor, no hay “una

⁹¹ La tendencia tanto del propio Hume como de sus comentadores, ha sido la de considerar que su gnoseología tuviera genuinas implicancias ontológicas. Y de este modo se justifican sus esfuerzos por dar cuenta de la existencia de ideas desvinculadas de una impresión de la que se deriven.

⁹² Hume (1977): I, IV, VI.

⁹³ Borges (1989); *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires (vol. II, p. 139)

⁹⁴ Es pertinente el comentario de Abbagnano: “... mientras Hume realiza la demolición escéptica de la noción de alma como realidad o sustancia, contribuye al establecimiento de la supremacía de la conciencia, cuyos datos se reconocen como los únicos elementos ciertos del conocimiento humano”. Abbagnano (1995); *Diccionario de Filosofía*, F.C.E., México D.F.

película” que constituya un suceso, sino más bien, una seguidilla de instantes.

¿Pero por qué – del mismo modo en que creemos que existe una película continua y no una sucesión de fotogramas separados e inconexos - atribuimos identidad y simplicidad a la mente? Llamamos idéntico a un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo del tiempo. Por otro lado, tenemos el concepto de diversidad, que tiene que ver con varios objetos diferentes que existen de forma sucesiva. Para nuestro filósofo, tendemos a confundir las dos ideas: una sucesión de cosas similares es confundida con la continuidad de una misma cosa. La mente tiende a desprestigiar las interrupciones y a adscribir una identidad propia al conjunto. Imaginamos algo desconocido y misterioso conectando las partes separadas. Podemos decir entonces que la identidad no pertenece a las percepciones ni las une, sino que es meramente una cualidad que les atribuimos por una unión que realizamos por medio de la imaginación. Se trata de una suerte de “enmascaramiento” de la variación propia de las percepciones.

Este principio ficticio de unión posee sus partes conectadas por semejanza o casualidad. Y aquí juega un papel central la memoria.

Si nunca hay más de una percepción simple a la vez, la imaginación necesitará hacer uso de percepciones no presentes actualmente para formar ficciones complejas. Esto es, tendrá que, de algún modo, recordar percepciones pasadas para combinarlas con cualquier percepción actualmente presente.⁹⁵

La memoria es la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas. De este modo, podemos reconocer la semejanza que existe entre distintas percepciones: como las imágenes de la memoria necesariamente se asemejan a las percepciones de las cuales son imágenes, pueden ser pasadas como copias o registros mentales de percepciones anteriores. En este sentido, son como fotos, que necesariamente se asemejan a los

⁹⁵ Preston (2002). *David's Hume treatment of mind*.

[Http://www.bu.edu/wcp/papers/mind/mindpres.htm](http://www.bu.edu/wcp/papers/mind/mindpres.htm) (10/01/02)

objetos que registran. Nuestra vida mental consciente es una secuencia de percepciones que se suceden rápidamente. Gracias a la memoria podemos reconocer que cada una de estas percepciones se asemeja a otras. La semejanza entre una secuencia de percepciones similares es tomada como la identidad del yo.

Con respecto a la causalidad, debemos decir que la idea que tenemos del yo consiste en su consideración al modo de un sistema de percepciones diferentes, unidas entre sí por causa y efecto. Por más que una persona cambie en cualquier ámbito de su ser, sus distintas partes estarán conectadas por la relación de causalidad. Y aquí también la memoria juega un rol fundamental, pues sólo por medio de esta facultad somos capaces de conocer las relaciones causales entre nuestras percepciones. Por lo tanto, la memoria - con su acción sobre los principios de semejanza y causalidad - debe considerarse como la fuente de la 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.⁹⁶

La conclusión a la que arriba Hume es que los problemas de identidad no pueden ser resueltos, y deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. Y esto porque, según sostiene, no es posible determinar un criterio claro mediante el cual establecer el mantenimiento de la identidad a través de los cambios leves o sutiles. Este particular tratamiento sorprende y entusiasma por su exhaustiva tarea analítica; sin embargo, parece presentar algunas falencias graves que lo harían implausible y poco convincente. Lo que sigue será una presentación de algunas críticas que pondrán de manifiesto diferentes consecuencias derivadas del estudio del autor del *Tratado*.

⁹⁶ Hume (1977). I, IV, VI.

Ataque a los argumentos humeanos

La mirada humeana del yo parece en primera instancia no presentar fisuras, seguir un derrotero lógico perfecto. Sin embargo, su trabajo – como él hubiera pretendido que sucediera – ha generado el comentario crítico, el análisis constante y el examen censor desde los más diversos enfoques. A continuación abordaremos algunos de estos puntos de vista, intentando delimitar hasta que punto se yerguen como críticas válidas, hasta dónde consideran la totalidad de lo expresado por Hume en su deconstrucción del yo personal abordada en el *Tratado* y en su perspectiva sobre la identidad, y si existe entre éstos alguna clase de relación de la que puedan extraerse puntos en común.

La primera objeción que habremos de considerar tiene que ver con el tratamiento de cierto experimento mental construido a partir de supuestas consecuencias de los postulados del filósofo británico⁹⁷. Si, tal como puede observarse más arriba que Hume concluye, el yo personal – al menos desde Descartes identificado con una sustancia pensante – no sería más que la serie de nuestras percepciones, el flujo constante y veloz de impresiones e ideas, es justo derivar de este modo que existe una identificación entre el yo y los contenidos de sus percepciones. Esto parece suponer que si dos personas tuvieran las mismas percepciones, se convertirían en la misma persona. Se nos solicita entonces que pensemos en dos individuos distintos: John y Jack. Si estos dos personajes fueran puestos en situación de ser espectadores de una película, de modo de no ser distraídos por ninguna clase de “ruidos” comunicacionales, ni por ninguna otra clase de factores, percibiendo tan sólo aquellas percepciones provenientes del film en cuestión, ¿serían, acaso, la misma persona? Ambos poseerían las mismas percepciones y no otras y, desde las premisas manejadas en este argumento, se afirma que no sería dable establecer distinciones de ninguna clase entre ellos. Sin embargo, no parece que estemos dispuestos a aceptar que John y Jack sean la misma persona. La suposición es que este argumento bastaría para descartar los criterios en que Hume radica la identidad personal, pues estaríamos

⁹⁷ (S/D) *Bundle Theory*.

[Http://online.uis.edu/spring2000/phi452/private/class06/page02.htm](http://online.uis.edu/spring2000/phi452/private/class06/page02.htm) (12/01/02)

ante una consecuencia indeseada fundamentada en sus propios supuestos.

De acuerdo con nuestra opinión, en rigor la conclusión parecería correcta: dos personas que tuvieran exactas percepciones no satisfarían la pauta establecida por Hume en cuanto a la identidad personal y podría decirse que son la misma persona. No descubrimos objeción lógica para este argumento y Hume de seguro aceptaría esta hipótesis bajo tales determinaciones. Sin embargo, las condiciones reales complican el caso. ¿Por qué nos negaríamos a aceptar que John y Jack sean la misma persona a pesar de poseer las mismas percepciones? Pues porque el caso se aleja de una situación real. Las personas poseen vidas independientes, experiencias e impresiones propias de todo tipo. La experiencia compartida de la visión de ciertas imágenes generaría – y de hecho así resulta – la remembranza y la asociación con otras ideas previas y seguramente distintas de cada uno de los espectadores. Jack podría traer a su memoria una visita anterior al cine al ver el león de la Metro Goldwyn Mayer, en tanto que la misma impresión o serie de impresiones quizás generara terror a John. De esta manera, la serie de percepciones de cada uno iría divergiendo de la otra ni bien comenzada la película y esto permitiría ya hablar de identidades disímiles. No obstante, la experiencia podría ser sometida a mayores restricciones y se nos podría solicitar que planteáramos el caso desde la conjetura, improbable pero posible, de que la exposición de nuestros personajes a impresiones idénticas comenzara con el nacimiento simultáneo de cada uno de ellos. Tal situación parecería suprimir la chance de que las ligaciones entre percepciones presentaran divergencias en razón del material disponible para la asociación. Pero si se elige hablar de “principios de asociación” de ideas más bien que de “leyes”, esto es porque se trata de tipos de relación vagos, no necesarios. De tal modo, aún en posesión de impresiones idénticas, las ideas de Jack y John podrían distinguirse y, por ende, lo harían sus haces de percepciones.

Es cierto que nuestra respuesta se maneja en el plano de lo que sucede de hecho, cuando el argumento a considerar apunta hacia una posibilidad lógica. Como reconocíamos más arriba, partiendo de sus premisas – Jack y John no están distraídos y tan sólo tienen percepciones provenientes de la sala de cine; y se los considera sólo en tanto público de esa película y mientras ésta se proyecta – la

conclusión se muestra legítima. Pero, aunque el mismo Hume diga que "... no tenemos un criterio exacto para poder resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre identidad"⁹⁸, estaríamos tentados a afirmar que la identidad de una persona es producto de un proceso de construcción más rico, elaborado y prolongado que el que el caso programa. El estudio humeano, aún cuando no haya logrado precisarlo, parece presumir tal observación.

M. A. Notturmo⁹⁹ presenta una objeción de otro tipo al análisis sobre el que estamos trabajando. Si, de acuerdo a lo que la propia gnoseología empirista exige, cada idea debe originarse en una impresión anterior; y, a la par, no tenemos una tal impresión del yo, ¿cómo es capaz Hume de entender la idea misma de la teoría que critica?, ¿cómo podría comprender qué significan los términos "yo simple y perdurable", si todas las ideas dependen de impresiones previas y no hay impresión de un yo de tales características en la experiencia? Y si no puede entenderlo, ¿cómo es que puede argumentar en su contra? Es obvio que comprendemos la idea de yo sustancial; sin embargo, de acuerdo a la teoría del origen de las ideas en la experiencia, no podríamos hacerlo.

Si nuestra comprensión del planteo de Notturmo y de la propuesta de Hume es correcta, podemos afirmar que esta propuesta parece pasar por alto toda la explicación al respecto que Hume trabaja en su *Tratado*. En efecto, el único modo de considerar plausible el que haya un error en este punto parece ser el leer del *Tratado* tan sólo el fragmento en que se afirma que todas las ideas deben derivarse de sus impresiones correspondientes para ser legítimas, obviando todo el resto. ¿Cómo puede Hume entender la idea de yo sustancial? Tan simplemente como una idea ficticia; como una construcción imaginaria. Justamente en explicar cómo éstas son posibles aplica todo su esfuerzo. La correlación de una idea con una impresión tan sólo legitima el valor objetivo de la misma, pero podemos igualmente hacérsela comprensible. No es como mantiene Notturmo que toda idea surja de una impresión, no habiendo otra vía para adquirir una. Simplemente lo que la gnoseología empirista sugiere es que toda idea, para ser válida, debe

⁹⁸ Hume (1977). I, IV, VI.

⁹⁹ Notturmo (2002). *David Hume*.

[Http://www.ipfw.edu/phil/faculty/strayer/humeontheself.ppt](http://www.ipfw.edu/phil/faculty/strayer/humeontheself.ppt) (10/01/02)

derivarse de una percepción más vivaz. Puede haber – y los casos del yo, de la sustancia y de la causalidad lo demuestran – ideas no basadas en impresiones, pero igualmente comprensibles.

En las primeras páginas de su *Filosofía de las formas simbólicas*¹⁰⁰, Ernst Cassirer nos entrega una observación fundamental para nuestro relevamiento de algunas de las réplicas hechas a Hume, pues, creemos, expone con sencillez y maestría – y en este contexto casi de pasada – una oposición que casi podríamos afirmar que desintegra las intenciones del escocés. Luego de mencionar que dejará de lado el hecho de que al explicar Hume al yo como un “haz de percepciones” evita éste hablar de la forma y tipo particular de síntesis constitutiva que le corresponde, para en cambio sólo mencionar el hecho de la vinculación en general, Cassirer sostendrá que tal explicación se anula a sí misma. Hume nos habla de percepciones y también caracteriza a éstas como siendo particulares, distinguibles, separables y diferentes. Sin embargo, si bien se piensa, en el concepto mismo de percepción, está contenido, aún sin ser descompuesto, el concepto de yo que aparentemente debía ser analizado y desarticulado en sus partes constitutivas.

Para que una percepción lo sea, para que una percepción sea una percepción y no cualquier otra cosa, debe pertenecer a un yo. Esto es justamente lo que la hace percepción. Por lo tanto, no debe decirse que el yo se consolide a partir de una pluralidad de percepciones, sino que ya está presupuesto en cada una de las partes. Pues pensemos, ¿podríamos postular la existencia de percepciones sin dueño, que no pertenecieran a ninguna persona? En todo caso no serían ciertamente percepciones, sino cualidades materiales arbitrarias.

Para abundar en claridad, Cassirer ejemplifica:

Lo mismo sucede en el enlace de los múltiples “atributos” en la unidad de una “cosa”. Si reunimos las sensaciones de lo extenso, lo dulce y lo blanco en la representación del “azúcar” como un todo unitario cosificado, esto sólo es posible en la medida en que cada una de estas cualidades sea pensada en relación a ese todo. El hecho de que la blancura, la

¹⁰⁰ Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las Formas Simbólicas*. F.C.E., México D. F. (vol. 1)

dulzura, etc. no sean meramente aprehendidas como estados dentro de mí, sino como “propiedades” ya implica enteramente la buscada función y punto de vista de la “cosa”.¹⁰¹

La pretendida deconstrucción del yo, así analizada, no puede superar el punto que pretende atacar. El atomismo gnoseológico no puede ser comprendido independientemente de un centro simple y permanente que aúne las percepciones, pues éstas lo requieren necesariamente en tanto que tales. A pesar de que Hume llegue a la conclusión de que no tenemos tal cosa como la idea de un yo sustancial que sea el sustrato de nuestras percepciones, igualmente se ve obligado a reconocer de cierta forma que todo el esquema de construcción de ideas ficcionales que presenta requiere necesariamente de alguna clase de agente. Aarón Preston¹⁰² describirá los intentos de nuestro filósofo por proveer tal agente a través de las capacidades de la imaginación y la memoria. Sólo un observador continuo puede ser consciente de los principios de asociación, y sólo un observador unificado (simple) puede utilizarlos para la construcción de ficciones al modo que Hume describe.

Para crear una idea ficcional, la imaginación debe tener repetidas experiencias. Esto exige la primera característica del agente buscado: debe perdurar temporalmente. Por otra parte, la única manera de observar la continuidad del flujo de percepciones es recurriendo a otra capacidad, que parece acompañar a las percepciones, siendo al tiempo una cosa separada. Se trata ni más ni menos que de la memoria. Además, como en el proceso de invención psicológica actúan tanto la memoria como la imaginación, debería haber algo detrás de estos agentes, un principio de unidad, para lograr que estas capacidades pudieran interactuar.

Pero sucede que los supuestos sobre los que descansa la teoría humeana no posibilitan la existencia de tal principio. Hume pretendía que la imaginación y la memoria pudieran resolver estos problemas. Pero surge la pregunta inevitable: ¿dónde podemos decir que se localizan estas facultades? Sabemos que todo lo que

¹⁰¹ Cassirer. *Idib.*, p. 46

¹⁰² Preston (2002)

tenemos son impresiones aisladas – el yo no es más que esto, según Hume –. Por ello debe descartarse lo que seguramente sería nuestra primera respuesta a este interrogante: no podemos afirmar que se trate de facultades de una mente o una persona. Pero, al tiempo, esa colección de impresiones que constituyen nuestro yo no parece capaz de recordar y asociar.

Ahora, al no tratarse ni de ideas ni de impresiones, estas facultades no podrían decirse constituyentes de la mente humana. Si se dijera que son percepciones de alguna clase, no podrían cumplir con el rol que tienen asignado, pues no podrían ser el agente unificado y perdurable que se requiere. Bajo las consideraciones precedentes, Preston hace notar que la memoria y la imaginación no pueden pertenecer a ninguna categoría disponible en el enfoque de Hume sin dejar de cumplir el rol que fundamenta su inclusión. Como percepciones no pueden constituir un agente unificado; como cosas en sí mismas, trascienden los límites de la gnoseología que las cobija. El esquema se queda de este modo carente de un necesario agente capaz de unificar la experiencia, situándose más allá de las percepciones.

La conclusión de todo este examen es que en el intento de reducir toda la experiencia a la “percepción sensorial”, Hume elimina los elementos que la hacen posible. Por lo tanto, la existencia de un yo sustancial aparece como una asunción oculta en su argumentación. Vemos que, a través de una vía diferente que la de Cassirer, se llega a una apreciación similar. El mismo concepto de “percepción” involucra ya la idea misma de un yo; Hume evita este problema, pero lo posterga un paso: las facultades requieren un agente unificado y perdurable, que parece asemejarse bastante a lo que otros filósofos han denominado mente, ego o espíritu.

Por su parte, Ayer¹⁰³ también encuentra problemas en el hecho de fundar la identidad personal a partir de una relación entre experiencias. Según su posición, cualesquiera que fuesen las relaciones entre experiencias que constituyen la identidad del yo, deben ser fácticas. Con esto se quiere decir que el modo de relación entre las percepciones debe ser un hecho contingente y no necesario: es lógicamente posible que se den otros vínculos que los que se dan

¹⁰³ Ayer (1957)

de hecho, y podrían también no darse en absoluto. La existencia de cada experiencia no es deducible de la existencia de otra.

Ahora bien, es lógicamente concebible a partir de lo planteado que hubiera experiencias que no fueran experiencias de ninguna persona. El motivo es que, para que haya un titular, deberían estar relacionadas de cierta manera con otras experiencias y de hecho podrían no estar relacionadas de este modo.

Las relaciones que tienen con otros datos sensibles nos serían tales como se requeriría para constituir una persona. Así como en el caso de la alucinación puede haber datos sensibles que no son las apariencias de ningún objeto físico, así también puede haber datos sensibles reales que no forman parte de la experiencia de ningún ser sensible.¹⁰⁴

Pero inmediatamente caemos en la cuenta de que no tiene verdadero sentido hablar de experiencias sin que alguien las tenga. Esto, en principio, haría que los intentos por derivar la identidad personal de relaciones entre experiencias nos sumergieran en un círculo vicioso: la identidad estaría constituida por cierta relación entre experiencias atómicas, lo cual abriría la posibilidad de que hubiera percepciones mostrencas; pero, al tiempo, la existencia de toda percepción implica ya que alguien la tenga, es decir que haya ya una identidad de antemano. Y al estar descartado el recurso a una sustancia espiritual, pareciera que tan sólo pudiera hacerse depender la identidad de las personas de la de sus cuerpos.

La serie de dificultades que su teoría del yo y de la identidad personal traían aparejadas, no fue una cuestión que pasara inadvertida para Hume. En su *Investigación sobre el entendimiento humano*¹⁰⁵, el tratamiento de la mente refleja un viraje respecto de las estimaciones teóricas del *Tratado*. En aquella obra, tan sólo se limita a realizar una cuidada descripción de las operaciones de la mente. Esto es palpable en cuanto al hecho de que en la *Investigación* no se realiza ninguna afirmación positiva acerca de la naturaleza de la mente; la consideración del yo, entendido como un haz de

¹⁰⁴ Idib. p. 230

¹⁰⁵ Hume (1939)

percepciones, a pesar de todo el peso que tiene otorgado en su obra de juventud, está completamente ausente de su reformulación del mismo. Además, en la sección séptima de la *Investigación* se refiere a la mente y al cuerpo tratándolos al modo de sustancias: “El espíritu no siente sensación o impresión interna debido a esta sucesión de objetos”¹⁰⁶; “... si por medio del espíritu se pudiera descubrir la fuerza o energía de alguna causa...”¹⁰⁷

Proveer una consideración de la mente parece haber sido un objetivo de las dos obras que venimos mencionando. No obstante, las dificultades derivadas de su concepción del haz de percepciones hacen que la rechace a favor de una mera descripción de sus operaciones. Las notas en el *Apéndice*¹⁰⁸ colaboran con esta idea.

La capacidad operativa de las ideas ficcionales

A lo largo de todo este trabajo nos hemos referido al tratamiento que Hume encara en relación a la idea del yo y la identidad personal. El análisis de lo expuesto podría colaborar con el arribo a una conclusión que adjudicara a Hume el rótulo de “escéptico radical”. Sin embargo, algunas de sus apreciaciones del segundo libro del *Tratado* parecen contradecir completamente lo dicho en I, IV y VI. Indagaremos sobre el particular para evaluar hasta qué punto la conclusión primera posee fundamento en lo dicho por nuestro pensador.

La frase con la que se inicia la sección VI del primer libro del *Tratado* sostiene que algunos filósofos piensan al yo como algo de lo que se tiene constante conciencia como algo existente, continuo y de certeza absoluta. Contra esta posición se dedicará a argumentar, respaldado por el criterio de la vinculación con la experiencia. Sin embargo, extrañamente, cuando se dedica a hablar de las pasiones, adhiere resueltamente a las ideas que en principio se había tomado el trabajo de censurar. Dejando de lado las tesis a las que sirven de argumentos – cuyo tratamiento excedería por mucho los propósitos de este trabajo – podemos leer sentencias en las que da por un hecho la existencia del yo. “...es absolutamente imposible que estas

¹⁰⁶ Ibid. p. 106

¹⁰⁷ Ibid. p. 107

¹⁰⁸ Cf. “Apéndice” en Hume (1977). p. 879

posiciones vayan más allá del yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente cada uno de nosotros.”¹⁰⁹ Las pasiones son atribuidas al yo, entendido ahora al modo tradicional, esto es, como sujeto de inhesión.

“Nuestro yo nos está íntimamente presente...”¹¹⁰ ¿Cómo podemos conciliar este juicio con aquella imagen que del alma diera Hume al compararla con una república¹¹¹? ¿Existe una real contradicción? ¿Cuál es, de estos dos enfoques, el que representa a la verdadera teoría del yo? Responde Hume: “... 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.”¹¹² Por una parte su examen racional ha hecho que la posición tradicional acerca del problema del yo como sustancia se desintegrara; pero, sin embargo, por otro lado, la naturaleza, el instinto, permiten superar el escepticismo consecuente. En efecto, Hume advierte que no es posible vivir cotidianamente atendiendo a las conclusiones de la filosofía. A cada momento de la vida suponemos la existencia de sustancias y nexos causales. Pero mientras que la imaginación nos lleva a fundamentar nuestras creencias, la razón tiende a destruirlas. El desafío entonces radica en aprender a vivir a pesar del delirio filosófico. El hombre es un ser de acción que requiere contar con ciertas regularidades para vivir. Se actúa como si el yo existiera realmente; no podemos más que creer en ello, por más dudas que se planteen a partir de la filosofía, por más que tan sólo se trate de una convicción subjetiva no justificable de modo racional.

Si las ideas de nuestro filósofo fueran consecuentes con un escepticismo radical, toda acción y todo pensamiento deberían ser eliminados. Sin embargo, su posición es, en este sentido, moderada:

¹⁰⁹ Ibid. II, I, V.

¹¹⁰ Ibid. II, III, VII.

¹¹¹ “A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad”. Hume (1977) I, IV, VI.

¹¹² Hume (1977). I, IV, VII.

él sabe que gracias a la creencia generada a través de la costumbre la vida humana puede ser llevada adelante. El escepticismo sólo puede ser de tipo teórico. Podría decirse entonces que Hume rescata el rasgo utilitario de las ficciones imaginativas, respetando su capacidad operativa para un sujeto práctico cuyos fines reales sean del orden pasional, moral, político y económico; aunque quitándoles entidad metafísica.

Conclusión

En el marco de una teoría del conocimiento que presenta como única realidad cierta a los contenidos de la conciencia y donde las ideas de sustancia corporal y causalidad son desintegradas y convertidas en ficciones imaginativas, Hume extiende su análisis al único concepto que había soportado los embates del empirismo, al último baluarte de la antigua metafísica. El salto consistente en pasar de modo ilegítimo de la conciencia de las percepciones a la certeza de un centro unificado y persistente es denunciado por nuestro autor como un residuo de nuestro antiguo modo de pensar. Todo cuanto nos es dable percibir se reduce a meras impresiones aisladas, atómicas, imposibles de ser derivadas unas de otras, a las que enlazamos a través de la memoria y la imaginación, sobre la base de su semejanza y sus conexiones causales. El yo se convierte en una ilusión.

Sin embargo, las consecuencias de esta tesis generan dificultades. Bien parece que se hace necesaria la presencia de alguna clase de agente que opere detrás de las percepciones, tanto para lograr su conexión en una unidad ficticia, cuanto para el hecho aún más radical de que éstas puedan ser consideradas como tales. La exigencia de alguna clase de “operador” es reclamada por la incapacidad de la teoría de hacer frente a las contradicciones que de sus propias premisas se desprenden. Hume intenta responder a esta demanda con la postulación de las capacidades de la imaginación y la memoria, pero sin embargo, no hace más que postergar la dificultad un paso hacia atrás, de las percepciones a las facultades; resultando éstas “facultades de nada”, esto es, no pertenecientes a centro alguno de inhesión.

Quizá el error del pensador escocés haya sido el de considerar el “centro de referencia” al mismo nivel que las propias “referencias”. El yo que hace posible las percepciones, no puede ser puesto a la altura de éstas. Esto haría explicable la circularidad de los argumentos humeanos denunciada por sus comentadores.

Hume, no obstante sus intereses filosóficos, nos aconseja con todo no apartarnos de la acción y de la sociedad, nos advierte que no nos olvidemos de ser hombres¹¹³, y señala que la naturaleza nos ha indicado una “forma de vida mixta”¹¹⁴ como la más adecuada. Esta amalgama entre filosofía y cotidianidad, entre la razón y la creencia natural, explica la aparente contradicción que resulta de comparar la teoría del yo del primer libro con la del segundo. No hay que inclinarse por ninguna en particular, sino vivir a pesar de la contradicción:

No hay que vivir en la duda, pero sí en la creencia y en la posibilidad para no caer en dogmatismos, que servirán como medio de opresión y dominio.¹¹⁵

¹¹³ Hume (1937) p. 45

¹¹⁴ Idem

¹¹⁵ DUQUE, F. (1977). “Estudio preliminar” en Hume (1977) p. 36/37 (retocada).