

EXPLORACIONES

7 { ¿Es el “yo”
una realidad
o una ficción?

La crítica de David Hume
al sujeto cartesiano

YULIANA LEAL GRANOBLES

EXPLORACIONES

7 { **¿Es el “yo”
una realidad
o una ficción?**
La crítica de David Hume
al sujeto cartesiano

YULIANA LEAL GRANOBLES

**¿Es el “yo” una realidad o una ficción?
La crítica de David Hume al sujeto cartesiano**

YULIANA LEAL GRANOBLES

Cali / Universidad Icesi, 2015

260 pp, 22 x 14 cm

ISBN: 978-958-8357-96-6

Palabras claves

Filosofía / Sustancia / Razón / Pasiones / Ética

Sistema de Clasificación Dewey

170.92 DC 21

© Universidad Icesi

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Primera edición / Mayo de 2015

Colección *Exploraciones*

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General

María Cristina Navia

Director Académico

José Hernando Bahamón

**Decano de la Facultad de Derecho
y Ciencias Sociales**

Jerónimo Botero

Coordinadora Editorial

Natalia Rodríguez Uribe

Asistente Editorial

Adolfo A. Abadía

Revisor de Estilo

Juan Carlos Penagos

Diseño y Diagramación

Cactus Taller Gráfico

Natalia Ayala Pacini

Juliana Jaramillo Buenaventura

Impreso en Cali, Colombia

A.A. 25608 Unicentro

Tel. 555 23 34, ext. 8715

Fax: 555 17 06

E-mail: editorialicesi@correo.icesi.edu.co

Cali, Colombia

ISBN 978-958-8357-96-6

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización,
siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

*Dedicado a mis padres por el amor y el cariño
de todos estos años; a mi hermana por ser mi
confidente y mi amiga más leal y a mi abuela por
su ternura y compañía.*

Agradecimientos

Este libro fue producto de un trabajo investigativo bastante arduo que en muchas ocasiones me condujo a querer lanzar las hojas escritas al mar, para poder vivir. Ojala produzca un fuerte eco en aquellos espíritus filosóficos que se han cuestionado sobre ¿qué es el “yo”? y también en aquellos que no se han realizado esta pregunta y no le han dado una importancia existencial.

Quiero agradecer los enormes aportes de mis compañeros y profesores del Seminario de Investigación Daimôn del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Estos aportes fueron realizados por medio de sus recomendaciones, lecturas sugeridas y cuestionamientos. Agradezco especialmente a los profesores Jean Paul Margot y Mauricio Zuluaga. También agradezco las sugerencias y críticas de la profesora Laura Benítez, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y del profesor Leiser Madanes de la Universidad Nacional de La Plata, quienes leyeron y analizaron algunos borradores de este trabajo.

Por otra parte, quiero agradecer a los colegas de la Universidad Icesi que me incentivaron a publicarlo. Especialmente, le doy las gracias a Jerónimo Botero por mostrarme nuevas perspectivas filosóficas a partir del mismo; a Adrián Alzate, quién me impulsó a tomar la decisión; a Natalia Rodríguez por toda la energía, colaboración y entusiasmo que puso en este proyecto y Adolfo A. Abadía por su apoyo incondicional. A todos ellos les doy mil gracias de todo corazón.

El carácter único del “yo” se esconde precisamente en lo que hay de inimaginable en el hombre. Sólo somos capaces de imaginarnos lo que es igual en todas las personas, lo general. El “yo” individual es aquello que se diferencia de lo general, o sea lo que no puede ser adivinado y calculado de antemano, lo que en el otro es necesario descubrir, desvelar, conquistar.

Milán Kundera. *La insoportable levedad del ser*,
Editorial Tuquets, Barcelona 2000, p. 203.

“No sé si has reflexionado sobre esta cosa extraña que es el “yo”. Cambia a medida que se le observa, como cuando fijas la mirada en las nubes del cielo, tumbado en la hierba. Al principio se asemejan a un camello, luego a una mujer, y por último se transforman en un anciano de lengua barba. Nada sin embargo es fijo, puesto que un abrir y cerrar de ojos vuelven a cambiar de forma. Es como cuando vas al retrete de una casa vieja y observas las paredes con manchones. Vas allí todos los días, pero las manchas, por más que sean antiguas, cambian en cada ocasión. La primera vez, distingues un rostro humano, luego un perro muerto, desventrado. La vez siguiente se transforman en un árbol bajo el cual una chiquilla monta un jamelgo enjuto. Diez o quince días más tarde, tal vez varios meses después, una mañana, estás estreñido y descubres de repente que las manchas de agua han vuelto a tomar la forma de un rostro humano. Echado en la cama, miras al techo. La sombra de la lámpara transforma también el blanco techo. Si concentras tu atención en tu “yo”, te das cuenta de que se aleja paulatinamente de la imagen que te es familiar, que se multiplica y reviste rostros que te asombran. Es por ello por lo que me sentiría presa de un terror irreprimible si tuviera que expresar la naturaleza esencial de mi “yo”. No sé cuál de mis múltiples rostros me representa mejor y, cuanto más los observo, más evidentes me parecen sus transformaciones. Finalmente, sólo queda la sorpresa.

Gao Xingjian. *La Montaña del Alma*.
Ediciones del Bronce, Barcelona 2003, p. 204-205.

Índice

- { 11 } **Introducción**
- { 23 } **Capítulo 1**
El problema del “yo” en la filosofía cartesiana
- { 71 } **Capítulo 2**
El sujeto moral en la ética cartesiana
- { 93 } **Capítulo 3**
Contextualización de la crítica de Hume al sujeto cartesiano en el *Tratado de la Naturaleza Humana*
- { 147 } **Capítulo 4**
La crítica de Hume a la sustancialidad del sujeto cartesiano y su concepción del “yo” como haz de percepciones
- { 187 } **Capítulo 5**
El descubrimiento del “yo” como ser consciente en la ética humeana
- { 233 } **Conclusiones**
- { 251 } **Bibliografía**
- { 257 } **Índice temático**

Introducción

David Hume es uno de aquellos filósofos que aún hoy en día sigue suscitando polémicas y cuestionamientos. Sus reflexiones han puesto de manifiesto problemas que en la actualidad no han sido superados todavía o intuiciones fecundas que se reflejan en algunas teorías filosóficas actuales.

Centrar la atención en la obra de Hume es buscar en el pasado, más específicamente en la modernidad filosófica, una explicación a nuestro ser y nuestro modo de actuar como hombres y mujeres contemporáneos. Motivos suficientes para preguntarnos: ¿quién es el filósofo que se encuentra detrás de las ideas?

David Hume nació en 1711 en Edimburgo (Escocia). Su padre falleció cuando él tenía dos años de edad. Por esta razón, su madre, una devota calvinista, se hizo cargo de su educación. En 1723, a la edad de doce años, Hume comenzó a asistir a la Universidad de Edimburgo, donde conoció las obras de Locke y Newton. En esta universidad, Hume empezó su carrera de Derecho, pero su principal interés era el estudio de las obras de Cicerón y otros autores clásicos.

En ese momento, Hume padeció algunos trastornos nerviosos y después de una breve temporada en la oficina de comercio de Bristol, decidió retirarse durante tres años a Reims y luego a la Flèche (Francia). Durante su estadía en Francia, Hume escribió el *Tratado de la naturaleza humana*, una de sus obras más discutidas y cuestionadas. En 1741 y 1742 publicó sus ensayos morales y políticos que tuvieron un gran éxito.

Alentado por este logro, Hume decidió revisar y reescribir su *Tratado* y publicó en 1751 la *Investigación sobre el conocimiento humano*. Intentó optar, sin éxito, por una cátedra de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo. Después de este intento fallido, trabajó como tutor del Marqués de Annandale durante un año. En 1746 acompañó al general ST. Clair en una invasión a Bretaña y viajó luego con él a Viena y Turín. En 1749, Hume regresó a Escocia, para finalizar su obra la *Investigación sobre los principios de la moral*.

Entre 1752 y 1757, Hume trabajó en la Biblioteca de Abogados de Edimburgo. Para él esta labor fue bastante provechosa porque le permitió escribir y publicar posteriormente la *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes. En 1763, viajó nuevamente a Francia como secretario del conde de Hertford, relacionándose estrechamente con los ilustrados franceses, especialmente, con Jean Jacques Rousseau, a quién llevó a su regreso para que se refugiara en Inglaterra. Poco tiempo después, Rousseau terminó su amistad con Hume y huyó de Inglaterra alegando diferencias personales. En 1767, Hume fue nombrado subsecretario del Estado para el departamento septentrional. En 1769 regresó a Edimburgo donde vivió los últimos años de su vida, hasta 1776 cuando falleció de un cáncer estomacal.

De todas las obras filosóficas de Hume, el *Tratado de la Naturaleza Humana* es la que merece una especial atención, ya que en ésta encontramos sus críticas a las nociones de sustancia y del “yo” como algo inmutable, y su postura frente al problema de la identidad personal. El *Tratado* está constituido de tres volúmenes: el primer volumen se titula “Del entendimiento”; el segundo volumen “De las pasiones”; y el tercer volumen “De la moral”. Los dos primeros volúmenes fueron publicados en 1739, mientras que el tercer volumen fue publicado en 1740.

Cuando Hume publicó su *Tratado*, tenía aproximadamente veintiocho años de edad. Esta publicación fue anónima porque el autor creía que la obra tenía la suficiente solidez y fuerza para imponerse por sí misma a sus lectores. Incluso, pensaba que el mundo académico e intelectual de la época reconocería fácilmente los méritos de su trabajo y le otorgaría una alta estimación.

Sin embargo, la obra no tuvo los resultados y efectos que esperaba: “Jamás un intento literario ha sido tan poco afortunado como lo fue mi

Treatise of Human Nature. Nació muerto de la imprenta, sin recibir, por lo menos, la distinción de suscitar un murmullo entre los fanáticos”.¹ Al principio, el *Tratado* no solamente no se vendía, sino que tampoco provocaba murmullos entre el mundo académico.

Pero esta situación cambió cuando algunos comprendieron las implicaciones que tenían las reflexiones de Hume en el campo de la religión y la moral. Incluso, algunos llegaron a pedir la excomunión para Hume, acusándolo de escéptico y ateo.

Sin embargo, la moción no prosperó dado que Hume recibió el apoyo del Reverendo Robert Wallace, quién dictaminó la incompetencia de la Iglesia Escocesa para juzgar sus obras. Esto pone de manifiesto el clima de hostilidad al que Hume se enfrentó por parte de los estamentos religiosos y moralistas de su época.

Las reacciones por parte de la Iglesia y algunos estamentos impidieron que Hume hubiera realizado el anhelo de ser profesor universitario. Hume intentó ocupar una cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo y fue rechazado. En la Introducción a la *Carta a un caballero de Edimburgo*, Carlos Mellizo narra dicha situación:

Vacante la Cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Edimburgo tras la dimisión del Dr. John Pringle, se hizo necesario buscar a la persona indicada que viniese a continuar la labor docente que Pringle había desempeñado durante casi quince años. Aunque el Presidente de la Universidad, John Coutts, había apoyado desde un principio la candidatura de Hume, pronto se puso en claro que sus posibilidades de acceder al puesto eran nulas, debido, en palabras del propio Hume, «al clamor popular que se ha levantado contra mí en Edimburgo, y que me acusa de escepticismo, heterodoxia y otras cosas que confunden el ignorante». El fragmento pertenece a una carta fechada el 25 de abril de 1745, dirigida por Hume a Matthew Sharpe de Hoddam, cuyos párrafos finales constituyen una abierta petición de ayuda a su amigo, persona allegada a los círculos universitarios de Edimburgo.²

1. Hume, David. *Mi vida* (1776), *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo* (1745), Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 28.

En algunas ocasiones los ataques de los que fue objeto Hume eran suscitados por el mismo. En el siguiente apartado se puede apreciar la actitud que generaba este tipo de situaciones:

De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad. Llamo a otros para que se me unan y nos hagamos así compañía aparte de los demás, pero nadie me escucha. Todo el mundo permanece a distancia, temiendo la tormenta que cae sobre mí por todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y hasta teólogos: ¿podría extrañarme entonces de los insultos que debo recibir? He dicho que desaprobaba sus sistemas: ¿deberé extrañarme entonces de que ellos me odien el mío y también a mi persona? Cuando miro a mi alrededor presiento por todas partes disputas, contradicciones, ira, calumnia y difamación.³

Aunque en su época Hume fue visto como un escéptico radical y su *Tratado* fue desvalorado e incomprendido, hoy en día sabemos que su obra tiene una gran riqueza conceptual y filosófica. Si entendemos la filosofía como “un modo de vida y un ejercicio” que nos permite analizar nuestra propia realidad y nuestro modo de ser como seres actuantes, entonces, el *Tratado* es una obra fundamental, dado que nos permite analizar y pensar por sí mismos ciertas creencias que en la vida cotidiana siempre hemos dado por supuesto.

Hume pretendía explicar “los principios de la naturaleza humana proponiendo un sistema completo de las ciencias edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias puedan basarse con seguridad”.⁴ Él consideraba que todas las ciencias se relacionan en mayor o en menor grado con la naturaleza humana; de modo que, en vez de llevar a cabo suposiciones filosóficas que, en el mejor de los casos, terminan por construir sistemas sobre fundamentos poco

3. TNH 264/ 371-372. Todas las citas del *Tratado de la naturaleza humana* provienen de la edición preparada por Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid 1988. Al citar utilizaremos en primer lugar las iniciales del *Tratado*; en segundo lugar, indicaremos la página de la edición inglesa y luego su correspondiente en castellano.

4. TNH XX/ 37.

sólidos, es mejor estudiar la naturaleza humana misma y emprender desde ella nuestras conquistas sobre todas las ciencias que conciernen a la vida del ser humano. Desde esta perspectiva, Hume pretendía realizar con esta “ciencia de la naturaleza humana” una gran revolución en la filosofía tal como Newton lo hizo en la física. Hume admiraba la obra de Newton y especialmente le interesa su método experimental de razonamiento.

El propósito de Hume era que el estudio de la naturaleza humana alcanzara el rango de una ciencia. Por esta razón, creía que el método experimental empleado por Newton era una buena estrategia metodológica que se debía introducir en el estudio de los fenómenos mentales, morales y sociales.

El método experimental de Newton se puede resumir en cuatro principios metodológicos tal como lo hizo René Descartes en el *Discurso del método* con sus propios principios. Según Noxon (1987) los principios del método experimental de Newton se resumen de la siguiente manera:

REGLA I. No hemos de admitir más causas de las cosas naturales que aquellas que son verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias (...). REGLA II. Por tanto, a los mismos efectos naturales hemos de asignarles, en la medida de lo posible, las mismas causas (...) REGLA III. La cualidades de los cuerpos que no admiten ni aumento ni disminución de grados y que vemos que pertenecen a todos los cuerpos que caen bajo el alcance de nuestros experimentos, han de ser tenidos por cualidades universales de todos los cuerpos cualesquiera que sean (...) REGLA IV. En filosofía experimental hemos de considerar que las proposiciones inferidas de los fenómenos por inducción general son exacta o muy aproximadamente muy verdaderas, a pesar de cualesquiera hipótesis contrarias que imaginarse puedan, hasta el momento en que tengan lugar otros fenómenos en función de los cuales se puedan hacer más precisas o sujetas a excepciones.⁵

Como podemos ver, la primera regla de Newton pone de manifiesto el principio de economía. La segunda regla sugiere subsumir bajo una ley

5. Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza Editorial, Madrid 1987, p. 58.

la mayor cantidad de casos posibles. La tercera regla presenta el principio de uniformidad de la naturaleza y la cuarta regla postula que la observación y la comprobación empírica son fundamentales en contra de los enunciados especulativos.

De este modo Hume retomó la metodología experimental de Newton y, al igual que el físico, planteó que unos cuantos principios metodológicos son suficientes para comprender y explicar la naturaleza humana. Ahora bien, estos principios metodológicos deben estar relacionados con la experiencia. Al respecto, en la Introducción al *Tratado*, se agrega lo siguiente: “Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida deberá estar en la experiencia y la observación”.⁶

Según esto, la experiencia es el único fundamento sólido para no caer en ficciones propias de la metafísica especulativa. Hume rechazó la metafísica tradicional y sus especulaciones, ya que consideraba que estas son ficciones espurias que no explican la naturaleza humana tal como es. En el intento de construir una ciencia de la naturaleza humana, el hombre debe ser asumido como un objeto de estudio y la investigación que se realice de él debe ser empírica:

En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la experiencia humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y sus placeres. Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre.⁷

La ciencia de la naturaleza humana debe ser el fundamento de todas aquellas ciencias que se ocupan de las acciones y razonamientos del hombre como la lógica, la moral, las artes, las letras, y la política; y ser la clave para comprender otras disciplinas como las matemáticas, la filosofía

6. TNH XX/37.

7. TNH XXIII/41.

natural y la religión natural. La ciencia de la naturaleza humana debe ser una ciencia empírica, libre de supuestos o ficciones metafísicas. Hume rechazó de entrada en el *Tratado* cualquier tipo de sistema filosófico que pretendiera explicar la naturaleza del hombre a partir de la mera especulación:

Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos con confianza, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma.⁸

Incluso, desde la Introducción al *Tratado*, Hume atacó especialmente el sistema filosófico cartesiano por sus especulaciones metafísicas, como por ejemplo, la sustancia pensante. En *Hume's Intentions*, J. A. Passmore se percata de la militancia anticartesiana del proyecto de Hume:

La filosofía –escribe Descartes– es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que salen del tronco las demás ciencias. Hume se propone mostrar que las raíces son la teoría de la naturaleza humana, no la metafísica, y el tronco las ciencias morales y no la física.⁹

Desde esta perspectiva, es importante recordar que en *Los principios de la filosofía* Descartes utilizó la imagen del “árbol del conocimiento”, para proclamar “la unidad de la ciencia” y echar por tierra la concepción aristotélica de esta última, así como también sus supuestos filosóficos.

Lo que intentaba Descartes era reconstruir los fundamentos de la ciencia desde un terreno enteramente nuevo. Para lograr este propósito, decidió despojarse de todos sus prejuicios y, a través de la duda metódica,

8. TNH XVII/3.

9. Passmore, *John. Hume's Intentions*, Cambridge University Press, London, p. 12.

sometió a examen todas sus creencias. Esta duda metódica lo condujo a un estado de escepticismo en la Primera Meditación, el cual fue superado cuando descubrió la certeza de su propia existencia como ser pensante. La proposición indubitable “yo pienso, luego, yo existo” bloqueó el escepticismo y se convirtió en la piedra angular a partir de la cual comenzó a edificar todo su sistema filosófico.

De hecho, Descartes fue aún más lejos al introducir inexplicablemente la noción ambigua de sustancia para definir el “yo” como ser pensante. La introducción de la noción de sustancia en la reflexión cartesiana tiene como principal consecuencia que la palabra “yo” también adquiere un significado ambiguo. En las *Meditaciones metafísicas* podemos encontrar que esta tiene por lo menos dos sentidos que dependen del sentido de sustancia que se utilice para definirla.

En un primer sentido, la palabra “yo” designa el pensamiento manifiesto en cuanto tal. Esta noción del “yo” es fundamental en el campo moral, porque nos permite observar un *viraje en el pensamiento cartesiano* hacia los asuntos morales. A partir de las reflexiones de Descartes sobre estos asuntos podemos inferir la asunción de un *sujeto moral consciente*, cuyas acciones y pasiones son modos de pensar.

En un segundo sentido, la palabra “yo” designa la sustancia misma: una realidad oscura que no es susceptible de ser conocida. Esta concepción cartesiana del sujeto, con sus respectivas ambigüedades e implicaciones, ha sido criticada por una gran mayoría de los filósofos modernos, entre los que se cuentan John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, George Berkeley, David Hume, e Immanuel Kant; y por muchos filósofos contemporáneos, quienes han presentado reflexiones interesantes con respecto al problema planteado por Descartes, que se puede resumir en la pregunta: ¿qué es el “yo”?

En este texto, mi principal interés es analizar la crítica que realiza David Hume a la concepción cartesiana del “yo”, que se encuentra especialmente desarrollada en el *Tratado*. Hume rechazó la noción cartesiana de sustancia, y consideró que ésta es una noción espuria que no explica la naturaleza humana, debido a que no hay ninguna impresión de la cual se derive.

A partir de la crítica a la noción de sustancia Hume construyó su propia reflexión sobre el problema del “yo”. La sección VI de la Parte IV del Libro Primero del *Tratado*, está dedicada a enfrentar la doctrina filosófica cartesiana que supone que “somos conscientes de forma inmediata de la existencia, continuidad, la identidad y simplicidad de nuestro yo”.¹⁰

En esta sección, en la que Hume aborda temas como la causalidad y la existencia continua de los cuerpos, el propósito central es el de demostrar que la concepción cartesiana se origina a partir de una ficción de la imaginación. En segundo lugar, Hume dedica este apartado a proponer su propia visión acerca del “yo”.

El propósito del presente texto es exponer en qué consiste la crítica de David Hume a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana y explicar la concepción humeana del “yo” desde una perspectiva epistemológica y una perspectiva moral con sus respectivas implicaciones y límites.

Si analizamos detenidamente el Libro Primero del *Tratado*, podemos vislumbrar los evidentes ataques de Hume a la filosofía cartesiana, especialmente, a la noción del “yo” como sustancia pensante. Hume considera que todas nuestras ideas se derivan de percepciones inconstantes, efímeras y variables. Pero cuando suponemos la idea del “yo” como sustancia o como “algo con identidad continua a través del tiempo” pensamos que esta idea se deriva de una impresión invariable y permanente.

Sin embargo, no tenemos una impresión constante e invariable de esta idea. Esto se debe a que todas nuestras percepciones son discontinuas entre sí. Por este motivo, Hume concibe el “yo” como un haz de percepciones efímeras y cambiantes; y considera que la creencia en él como una sustancia inmutable e invariable en el tiempo es, en realidad, una ficción producida por la imaginación.

No obstante, cuando el filósofo escocés reflexiona sobre las pasiones y las acciones morales en el Libro Segundo y el Libro Tercero del *Tratado*, propone una concepción del sujeto moral muy diferente a la concepción del Libro Primero. Esta nueva concepción moral del sujeto reconoce la

10. TNH 251/353.

existencia del “yo” como ser consciente, de forma similar a como Descartes lo hace en sus reflexiones éticas.

Cuando Hume se pregunta ¿qué es lo que nos induce con tanta intensidad a creer que somos los mismos a pesar de nuestras diferentes experiencias y cambios que sufre nuestra apariencia?, considera que para responder esta pregunta es importante distinguir entre “la identidad personal por lo que respecta a nuestro *pensamiento* o *imaginación*, e identidad personal por lo que respecta a nuestras *pasiones* o al interés que nos tomamos por nosotros mismos”.¹¹ Esta distinción es una clave fundamental para este trabajo, porque la gran mayoría de estudios sobre la concepción humeana del “yo” se han centrado en la perspectiva epistemológica expuesta en el Libro Primero del *Tratado*, y han dejado de lado en muchas ocasiones la riqueza conceptual y filosófica de las reflexiones éticas de Hume sobre este tema en el Libro Segundo y el Libro Tercero de la obra en mención.

Este trabajo está dividido en cinco capítulos. En el primer capítulo, analizaré la concepción epistemológica cartesiana del “yo” que aparece especialmente formulada en las *Meditaciones Metafísicas*, *Los Principios de la Filosofía* y el *Discurso del método*. En el segundo capítulo, intentaré mostrar la concepción moral del sujeto cartesiano teniendo especialmente como punto de referencia las reflexiones morales de Descartes en su correspondencia privada.

En el tercer capítulo, realizaré una contextualización teórica del tema en el *Tratado*, exponiendo los elementos que son indispensables para comprender la crítica de Hume a la noción sustancialista del sujeto cartesiano y su teoría de la identidad personal. En el cuarto capítulo, expondré la concepción humeana del “yo” que aparece formulada en el Libro Primero del *Tratado*. En este capítulo, los lectores podrán apreciar la crítica de Hume a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana y su rechazo a la noción tradicional del “yo” como algo que permanece idéntico e inmutable a través del tiempo. También analizaré la explicación que Hume propone del “yo” entendido como un haz o colección de percepciones. En el quinto capítulo expondré la concepción

11. TNH 253/357.

humeana sobre el sujeto moral con sus respectivas tensiones, teniendo como hilo conductor algunas reflexiones sobre el carácter, la persona y las pasiones que aparecen en el Libro Segundo y Libro Tercero del *Tratado*.

Quisiera advertirle al amable lector que en este texto hay ciertos temas que no van a ser abordados con detenimiento, debido a que un análisis detenido desbordaría los alcances del proyecto. Hay temas, como por ejemplo, el estatuto epistemológico de los principios humeanos, el asociacionismo, la causalidad, la existencia continua de los objetos, que cada uno por separado podría constituir el objeto de una investigación. Pero que aquí sólo van a ser abordados en la medida en que sean pertinentes para dar cuenta del objetivo principal de este trabajo.

Mi propósito no es realizar una exposición exhaustiva de los principales temas y problemas de la filosofía cartesiana y de la filosofía humeana, del tipo de las que se pueden encontrar en las grandes obras de comentaristas como Octave Hamelin, Bernard Williams, Barry Stroud, Don Garrett, Georges Dicker, por solo citar unos cuantos; sino, simplemente, abordar la crítica de Hume a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana, identificando sus alcances y limitaciones.

Las hipótesis y las conclusiones que se planteen en este libro tan sólo son una posible interpretación de un tema vigente, y que aún permite múltiples interpretaciones; toda vez que la riqueza de la filosofía se halla en el hecho de que las cuestiones y los problemas que pensamos no se agotan desde una sola perspectiva, sino que permiten crear un horizonte de múltiples interpretaciones. Espero que las ideas plasmadas aquí contribuyan a construir ese abanico de perspectivas.

Capítulo 1

El problema del “yo” en la filosofía cartesiana

René Descartes nació en Francia, en la Haye, en 1596. Era hijo de un miembro de la baja nobleza y pertenecía a una familia que había dado algunos hombres doctos. Estudió diez años con los jesuitas en el colegio de la Flêche, lo que explica su fuerte formación escolástica. Tras concluir este periodo de formación, cursó estudios de Derecho en la Universidad de Poitiers, donde se licenció en 1616.

Sin embargo, nunca llegó a ejercer su profesión como jurista. En 1618 ingresó al servicio militar del príncipe Mauricio I de Nasau-Orange, realizando numerosos viajes por algunos países de Europa. Durante su estadía en Holanda publicó los *Ensayos filosóficos* en 1637. Esta obra estaba compuesta de tres ensayos (*Dióptrica*, *Geometría* y *Meteoros*) y el *Discurso del Método*, que aparece como un prefacio de dicha edición. Después, publicó las *Meditaciones metafísicas* en 1641 y su respectiva traducción al francés en 1647.

Tanto en la dedicatoria como en el prólogo de esta obra puede identificarse el temor de Descartes a ser vetado por la autoridad eclesiástica. Este temor se veía reforzado por antecedentes como las condenas a Giordano Bruno y Galileo Galilei. Posteriormente, Descartes publicó *Los principios de la filosofía* en 1644. Sus últimos escritos estuvieron

dedicados a la princesa Elisabeth de Bohemia, con quien entabló una considerable correspondencia.

En dicha correspondencia, Descartes planteó con más libertad sus verdaderas creencias y descubrimientos, especialmente, sus preocupaciones por los asuntos morales. En 1649, Descartes publicó su última obra el *Tratado de las pasiones del alma*. En esta obra, Descartes profundizó y precisó muchas reflexiones sobre lo moral, especialmente, aquellas que se encontraban relacionadas con las pasiones y las acciones morales. En 1649, la reina Cristina de Suecia lo invitó a su corte, para que le dictara clases de filosofía. Pero los rigores del invierno le provocaron una fuerte neumonía que lo condujo a la muerte el 11 de febrero de 1650.

Quizá sea posible resumir la vida de un hombre en pocas palabras. Sin embargo, dichas palabras no alcanzan a expresar el significado que tiene la vida y el pensamiento de una persona. Descartes era un hombre ilustre que no sólo dedicó sus reflexiones a cuestiones físicas y matemáticas, sino también a cuestiones filosóficas y morales.

Por esta razón, el pensamiento de Descartes no puede reducirse, como en algunas ocasiones se ha hecho, solamente a una metodología. La filosofía cartesiana ofrece una pluralidad de perspectivas que buscan analizar distintos problemas.

Una de las reflexiones más importantes e interesantes que realizó Descartes gira alrededor del problema del “yo”, que es abordado desde una perspectiva epistemológica, sobre todo en el contexto de las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, la concepción del sujeto que allí se presenta también tiene enormes implicaciones en el campo moral. Dado que permiten observar este sujeto desde una perspectiva ética a partir de los planteamientos del autor en su correspondencia privada.

El propósito de este capítulo es analizar la concepción epistemológica del “yo” en Descartes. Para lograr este propósito, en primer lugar realizaré un análisis de la primera certeza que Descartes encontró por medio de la duda metódica: *cogito ergo sum*. En segundo lugar expondré los planteamientos de Descartes sobre el problema del “yo”. En tercer lugar analizaré una de las implicaciones más importantes

de la noción sustancialista del “yo”: la distinción entre el alma y el cuerpo; y posteriormente, el problema de su interacción.

Cogito ergo sum

El famoso *cogito ergo sum* (pienso luego existo) es la primera verdad indubitable que Descartes encuentra a través de la duda metódica y esta verdad se convierte en la piedra angular de su sistema filosófico. En la Cuarta Parte del *Discurso del Método*, se encuentra la famosa formulación de este principio cartesiano:

Había notado desde hacía ya largo tiempo que, en cuanto a las costumbres, era necesario a veces seguir opiniones que uno sabe que son muy inciertas como si fuesen indudables, tal como se dijo anteriormente; pero en aquel momento yo deseaba dedicarme exclusivamente a buscar la verdad, pensaba que me era necesario hacer todo lo contrario, y rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo cual pudiera imaginar la menor duda, con el propósito de ver si después de ello quedaba algo en mi creencia que fuese enteramente indudable. Así, pues, como nuestros sentidos nos engañan, quise suponer que en ellos no había cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, incluso en lo que respecta a las más simples cuestiones de geometría, y cometen en ello paralogismos, juzgando que yo estaba sujeto a errar como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que había tomado hasta entonces como demostraciones. Y, por último, considerando que los mismos pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, se nos pueden presentar también cuando dormimos, sin que haya por ende alguno que sea verdadero, me resolví a fingir que ninguna de las cosas que había penetrado alguna vez en mi espíritu era más verdadera que las ilusiones de mis sueños. Pero evidentemente me di cuenta que, mientras quería pensar así que todo era falso, era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad *pienso, luego existo* era tan firme y segura, que todas las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces

de socavarla, juzgué que podía recibirla sin ningún escrúpulo como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.¹²

Sin embargo, se podría plantear la siguiente pregunta: ¿El cogito ergo sum es, en realidad, una proposición verdadera e indudable? Para Descartes, evidentemente lo es. Cuando quiere dudar de la verdad de semejante proposición, lo único que consigue es confirmar su verdad, pues si duda, piensa, y no puede pensar sin existir.

Aunque el genio maligno emplee toda su astucia en engañarlo, no puede engañarlo en este punto. Podrá hacerle creer que es real lo que ve, cuando en verdad se trata de una mera ilusión. Pero esté engañado o esté en la verdad, el “yo” existe como ser pensante, y el poder del genio maligno, por más grande que sea, se enfrenta a esta verdad.

De esta manera, Descartes considera que la duda metódica puede alcanzar el contenido del pensamiento, pero no al pensamiento mismo, es decir, yo puedo dudar de la existencia de lo que veo, imagino o pienso, pero no puedo dudar que lo *estoy pensando* y para pensarlo, tengo que existir.

Este descubrimiento de Descartes ha dado lugar a muchas interpretaciones. Entre éstas se encuentran las que tratan de responder la pregunta que cuestiona la relación entre el *cogito* y el *sum*. Algunos estudiosos piensan que existe una *relación lógica* entre el *cogito* y el *sum*, debido a que esta proposición posee la partícula *ergo* (luego), la cual pone de manifiesto una especie de inferencia lógica.

Desde esta perspectiva se podría afirmar que cuando se analiza la sentencia “yo pienso, luego yo existo”, la conclusión “yo existo” se puede inferir de la premisa “yo pienso”, que es un predicado, mientras que “yo pienso” es la premisa de un argumento deductivo. Teniendo en cuenta lo anterior, si se transforma este razonamiento en un *Modus Ponens*, quedaría formulado de la siguiente forma:

12. Descartes, René. *Discurso del Método*, A.T., VI, 32. Para citar las obras de Descartes recurriré a la edición *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam & Paul Tannery (12 volúmenes, París, 1897-1909), nueva edición, 13 volúmenes, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1996. Usaré las iniciales A.T. y señalaré el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página.

Si pienso entonces existo

Pienso

Por lo tanto, existo

Sin embargo, Luis Villoro considera que este argumento presenta un problema que radica en la imposibilidad de presentar la existencia como una conclusión, ya que ésta no es un predicado. Al respecto, Luis Villoro dice lo siguiente:

Para que la forma de deducción silogística fuese aplicable (...) es necesario suponer que «soy» añade al sujeto lógico de pienso un nuevo predicado, que sólo puede derivarse de él por intermedio de otra proposición. Pero entonces hay que considerar «existencia» como un predicado. Ahora bien, esta suposición es errónea.¹³

En la *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant había mostrado que la existencia no es un predicado, y la lógica moderna parece haberle dado la razón. Kant considera que “evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio”.¹⁴

Teniendo en cuenta lo anterior, la imposibilidad de comprender la existencia como un predicado pone de manifiesto una serie de dificultades que se presentan al comprender la sentencia del *cogito* como una inferencia deductiva. Si “existir” actúa como un cuantificador existencial, “yo existo” equivaldría a decir que dentro de todas las cosas existentes, existe alguien que coincide con el “yo”.

Lo anterior se puede expresar a través de la siguiente fórmula: $F(a)$ ($x=a$). De esta forma, “yo pienso” equivaldría a decir que hay algo que existe y eso que existe es lo que llamo “yo”. Pero este argumento no es

13. Villoro, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p.71.

14. Kant., Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*, A 599 - B 627.

una deducción. Aunque el planteamiento es formalmente válido, cae en un círculo vicioso, algo así como “*si existo, existo y si pienso también existo*” que es al final de cuentas una *petición de principio*.

Podríamos también interpretar la sentencia “*ego cogito, ergo ego sum*” como un silogismo truncado tal como lo hizo Pierre Gassendi, uno de los más fuertes críticos de Descartes. Gassendi consideraba que la sentencia “*ego cogito, ergo ego sum*” era un entimema o un silogismo truncado, cuya forma completa sería la siguiente: “*Todo lo que piensa existe, yo pienso, entonces yo existo*”.

Sin embargo, esta interpretación de Gassendi plantea varias dificultades. La primera dificultad tiene que ver con que Descartes excluye en las Segundas Objeciones que la sentencia sea un silogismo truncado. Pero no es consistente con esto. En la Conversación con Burman, parece señalar que sí es un silogismo, aunque hay dificultades en considerar que esta interpretación es acertada.¹⁵

Sea que Descartes piense que se trata o no de un silogismo, hay varios inconvenientes cuando se asume que se trata de uno. El primer inconveniente está relacionado con el uso del verbo pensar como premisa mayor (Todo lo que piensa existe), ya que un enunciado como “*ambulo, ergo sum*” también sería válido para probar la existencia. Aunque Descartes considera que *ambulo* (caminar) no es una premisa de la misma naturaleza que el *cogito* (pensar) y en sus *Respuestas*, niega tal asimilación:

¿Qué razón tenéis para decir que «*no era preciso tanto aparato para probar mi existencia*»? En verdad, pienso tener una razón muy grande para conjeturar de vuestras mismas palabras que el aparato del que me he servido no ha sido aún todo lo grande que hacía falta, porque todavía no he logrado que comprendáis bien el asunto; porque, cuando voz decís que yo hubiera podido concluir la misma cosa de cada una de mis demás acciones, indiferentemente, os equivocáis mucho, porque no hay ni una, exceptuando el pensamiento, de la que yo esté por entero cierto, entiendo que con esa certeza metafísica, única de la que se trata aquí. Porque, por ejemplo, no sería buena esta consecuencia: *paseo,*

15. Cfr. *Conversación con Burman*, A.T., V, 147.

luego soy, sino en tanto que el conocimiento interior que tengo de ello es un pensamiento, del cual solamente resulta cierta esa conclusión, y no del movimiento del cuerpo, que a veces puede ser falso, como en nuestros sueños, aunque entonces parezca que paseamos; de manera que del hecho de que yo pienso que paseo, puedo muy bien inferir la existencia de mi espíritu que tiene ese pensamiento, pero no la de mi cuerpo que pasea. Y lo mismo pasa con todas las demás.¹⁶

El segundo inconveniente es que cuando el sujeto de una premisa se refiere a un género de individuos pensantes como la expresión “Todos los sujetos pensantes, existen”, esta premisa sólo establece una relación formal de predicados, más no establece la existencia de algún sujeto. En otras palabras, del hecho de que el pensar se pueda predicar de los hombres no se sigue necesariamente que los hombres existan. Si yo realizaré el enunciado “Todos los unicornios son blancos”, considerando que el predicado blanco le pertenece a los unicornios, de lo anterior no se infiere que los unicornios existan necesariamente. Por tanto, la sentencia “*ego cogito, ergo ego sum*” no puede interpretarse como un silogismo categórico.

En el artículo “*Cogito ergo sum: Inference or performance*”, Jaako Hintikka propuso una interpretación bastante interesante de la sentencia cartesiana.¹⁷ La tesis de Hintikka es que el cogito cartesiano no es una inferencia como a veces lo sugiere la partícula *ergo* (luego), sino que es una *performación*. Para sostener esta tesis, Hintikka utiliza las definiciones técnicas de *inconsistencia existencial* y de *enunciado existencialmente inconsistente*.

La formulación del *cogito* en las *Meditaciones* sugiere que Descartes llegó a él intentando pensar lo contrario, es decir, intentando decir “Descartes no existe”. Un enunciado como el anterior en primera persona es existencialmente inconsistente y esto es lo que lleva a

16. Descartes, René. *Respuestas a las quintas objeciones*, A.T., VII, 355

17. Véase el artículo de Hintikka “*Cogito ergo sum: Inference or performance*”, en: *Descartes: A collection of critical essays* edited by Willis Doney. MacMillan, London, 1968, p. 108 – 139.

Descartes a afirmar lo contrario “yo soy, yo existo”. Hintikka define la noción de inconsistencia existencial de la siguiente manera:

Sea «p» un enunciado y «a» un término singular (un nombre, un pronombre o una descripción definida). Decimos que usar «p» es existencialmente inconsistente para la persona referida por «a» si y sólo si «p; y a existe», es inconsistente en el sentido ordinario de la palabra. Para evitar las objeciones anteriores es necesario que la noción de inconsistencia empleada en la definición no tenga presupuesto de existencia, la cual sería mejor formularla de la siguiente manera: “p y (Ex) (x=a).”¹⁸

La anterior noción de inconsistencia existencial formula una razón general por lo cual ciertas declaraciones son imposibles de defender, mientras que las oraciones correspondientes deben ser consistentes e inteligibles. Aquí es importante recordar que una declaración es un acto discursivo que acontece en algún contexto particular, mientras que una oración es una entidad gramatical que pertenece a la lengua. La oración p, gramaticalmente es correcta, pero es incorrecto realizar una declaración utilizando esa oración, ya que si fuera verdadera pondría de manifiesto que quien la hace no existe.

La noción de inconsistencia existencial no puede ser aplicada a todas las oraciones. Esta noción no es una propiedad de oraciones, sino más bien una relación entre una oración y un término singular. Por ejemplo, las oraciones “De Gaulle no existe” y “Descartes no existe” no son inconsistentes, como tampoco lo es la oración “Homero no existe”. Estas oraciones no son falsas por razones lógicas. Lo que es objetable es que ciertos hombres (De Gaulle, Descartes u Homero, respectivamente) usen estas oraciones para hacer una declaración. Por el contrario, si son usadas por otra persona nada raro se encontraría en ellas. Así, el carácter performativo de la noción de inconsistencia existencial radica en el acto de una persona al utilizar una oración.

Normalmente cuando se hace una declaración el locutor cree lo que dice (condición de sinceridad en lo teoría de Searle) y desea que los demás crean lo que él dice, pero nadie puede hacerle creer a

18. *Ibid.*, p. 116.

su interlocutor que él mismo no existe diciendo que no existe. Las declaraciones existencialmente inconsistentes se autodestruyen. En el caso de las declaraciones se requiere que el interlocutor sepa quién hace la afirmación y que identifique que el locutor es el mismo que usa la declaración. Ahora bien, hay un caso especial en el cual el auditor es uno mismo: cuando uno intenta persuadirse a sí mismo de que no existe y este es el intento que Descartes lleva a cabo en su Primera Meditación.

Hintikka avanza un poco más en su análisis, introduciendo la noción de “oración existencialmente inconsistente”. Como hemos visto anteriormente, la noción de inconsistencia existencial es aplicable a declaraciones más que a oraciones. Pero en cierto sentido también se puede usar para oraciones, relacionándolas con el término que está dentro de ellas (ya sea un nombre, un pronombre o una descripción definida). Por ejemplo, la oración “De Gaulle no existe” es existencialmente inconsistente cuando es usada por De Gaulle, es decir, la persona designada por “De Gaulle”. En algunas ocasiones, cuando se puede distinguir el locutor del contexto, es posible omitir la expresión “es usada por”; y es normal la omisión del locutor cuando este se refiere a sí mismo con el pronombre singular de primera persona (yo).

La diferencia entre una declaración existencialmente inconsistente y una oración existencialmente inconsistente radica en que “la primera es inconsistente para algunos sujetos particulares que la hacen, mientras que la segunda es inconsistente para cualquiera que la use”.¹⁹ En este último caso, cualquiera que la use para persuadir a alguien (que puede ser él mismo) destruye su propio propósito. Las oraciones existencialmente inconsistentes son autodestructivas y sus negaciones se verifican por sí mismas, es decir, son autoverificables. El ejemplo más simple de estas últimas es la sentencia cartesiana “yo soy, yo existo” de las *Meditaciones*.

Hintikka considera que “Descartes se dio cuenta de la inconsistencia existencial de la oración «yo no existo» y de la autoverificación de la oración «yo existo». Una forma de expresar su disertación es

19. *Ibid.*, p. 120-121.

«cogito, ergo sum», y otra, la de las *Meditaciones*, «ego sum»²⁰. La oración «ego sum» por sí misma no es lógicamente verdadera; pero «cogito, ergo sum» tampoco es una inferencia lógica formal. Descartes se percata que la indubitabilidad de «ego sum» resulta más bien de un acto de pensamiento, es decir, del intento por pensar lo contrario. La existencia no se percibe por medio del pensamiento, sino en cuanto se piensa en ella. Para Hintikka, “la relación del «cogito» al «sum» no es la de una premisa hacia una conclusión, sino la de un proceso hacia un producto: la indubitabilidad de mi existencia resulta de mi pensamiento como la música de su ejecución y la luz de la presencia de una fuente luminosa”²¹.

Esta interpretación tiene consecuencias muy interesantes. Una de ellas es que el verbo «cogitare» se utiliza para expresar el carácter performativo del principio cartesiano. En otras palabras, a través del acto de pensar se puede decir que el “yo existo” es autoverificable. Aquí es importante señalar que el verbo «cogitare» no puede ser reemplazado por cualquier verbo arbitrario, como pretendía Gassendi, vivir o actos mentales como querer o sentir. En cambio, sí podrían reemplazarlo verbos como dudar, persuadir y declarar.

Otra consecuencia importante de la interpretación de Hintikka es que el *cogito* tampoco es un entimema, cuya premisa implícita sería “Todo lo que piensa existe”. Esta es una idea cartesiana y es correcta porque tiende a explicitar las presuposiciones existenciales del enunciado general. Si no hay presuposición existencial deberíamos decir “Todo individuo existente que piensa, existe”, lo que es una tautología inútil para Descartes. En este caso, podríamos visualizar que “pienso, luego existo” estaría en conjunción con la premisa “existo”. Pero esta premisa es precisamente la misma conclusión del *cogito*, lo cual pone de manifiesto una *petición de principio*.

El *cogito* tiene que ver con casos particulares y no es generalizable. Esto se debe a su carácter performativo que siempre exige una primera persona. Cada uno puede formular por sí mismo un enunciado en

20. *Ibíd.*, p. 121.

21. *Ibíd.*, p. 122.

primera persona que es verdadero e indubitable (*ego sum, ego existo*), pero no puede realizarse un enunciado general que pueda realizar el mismo acto sin volverse trivial. Por tanto, el *cogito ergo sum* no es un entimema, sino que es una oración autoverificable que se pone de manifiesto cuando utilizamos la oración existencialmente inconsistente “yo no existo”.

El “yo”

Descartes planteó su famosa sentencia “*cogito ergo sum*” en el *Discurso del Método*, publicado en 1637. En 1641, publicó en latín las *Meditaciones metafísicas* y su traducción al francés en 1647. En esta obra, abordó el problema del “yo”. En la Segunda Meditación, comenzó su reflexión sobre este problema, planteándose las siguientes preguntas: “¿Qué es entonces lo que creía ser antes? Sin dificultad pensaba ser un hombre. Pero ¿qué es un hombre?”.²² Descartes se plantea la pregunta por el hombre a partir de un problema de conocimiento.

En la Primera Meditación, cuando Descartes examinó sus creencias para encontrar alguna cierta, se percató que hay algo de lo cual no podía dudar: el pensamiento. Pero si piensa es porque *existe*. De esta manera, llegó a la siguiente conclusión: “Después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu”.²³

Después de llegar a la conclusión “*yo soy, yo existo*”, se preguntó, ¿qué es el “yo”? La respuesta a esta pregunta también pasó por el severo examen de la duda. Descartes mostró que se puede dudar de la existencia del cuerpo y de sus atributos. En este punto, pasó a examinar los atributos del alma, para encontrar aquél que le es esencial. La conclusión a la que llegó fue que dicho atributo era el pensamiento.

22. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, A.T., IX, 20.

23. *Ibid.*, A.T., IX, 19.

Un sujeto puede imaginar que no tiene un cuerpo, pero hay algo que no puede separar de sí, y esto es el pensamiento. A este respecto, Descartes escribió:

*Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado me era desconocido hasta ahora. Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa.*²⁴

Descartes pasó de una verdad cierta e indudable, consistente en la existencia del pensamiento como actividad, a algo que no se sabe de dónde se ha extraído: *la cosa que piensa*. La introducción de la noción de “cosa” (*res*) pone de manifiesto la presencia de un prejuicio sustancialista en la filosofía cartesiana.

Este prejuicio da por supuesto que no puede haber una actividad o una cualidad sin que haya un ente sustancial que la sostenga. En el *Discurso del método*, dicho prejuicio sustancialista es aún más evidente cuando Descartes afirma que es una sustancia pensante: “Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia toda o naturaleza era únicamente pensar, y que para ser no necesita lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material”.²⁵

Sin embargo, a partir de lo anterior se pueden plantear las siguientes preguntas: ¿qué es el “yo”?, ¿qué es la sustancia?, ¿qué implicaciones tiene la introducción de la sustancia en la noción cartesiana del “yo”? Para responder estas preguntas, hay que realizar un análisis más detenido y minucioso de las nociones de “yo” y de sustancia de las *Meditaciones metafísicas*.

Para comenzar con nuestro análisis, abordemos la primera pregunta: ¿qué es el “yo”? Para responder esta pregunta se debe considerar

24. *Ibíd.*, A.T., IX, 21.

25. Descartes, René. *Discurso del método*, A. T., VI, 33.

cuál es el significado de esta palabra. La palabra “yo” gramaticalmente es el pronombre personal de la primera persona en singular. En el lenguaje cotidiano, la palabra “yo” tiene un uso referencial, ya que es utilizada para identificar siempre a una persona concreta de entre todas las demás.

No obstante, la palabra “yo” tiene un significado indeterminado si no se establecen las condiciones en que se profiere. En otras palabras, si no se conoce las circunstancias y el contexto particular en que es usada, dicha palabra puede tener un sentido vago porque no logra determinar a quién se está refiriendo. Villoro presenta el siguiente ejemplo: supongamos que leemos, en cualquier lugar, la expresión “yo soy griego” sin poder determinar quién la escribió.²⁶ Es evidente que esta expresión es una seudoproposición, ya que esta frase no es verdadera ni falsa mientras no se establezcan las circunstancias en que fue escrita. Así, la expresión “yo soy griego” no es una proposición en sentido pleno debido a que no se puede determinar su verdad o falsedad.

En dicha expresión, la palabra “yo” tiene un significado indeterminado y, por ende, la oración también es indeterminada. Por supuesto, se puede comprender parcialmente una parte del significado de la expresión “Yo soy griego”, por ejemplo, se puede decir que quien escribió esta frase, quien quiera que sea, dice de sí mismo, con verdad o sin ella, que es nacido en Grecia, o que se ha nacionalizado en Grecia o que el gobierno heleno le ha dado el título honorífico de griego.

En otras palabras, se logra captar algo del sentido de la expresión “yo soy griego”, pero hasta que no se determine quién dice que es griego no se puede completar el sentido de la expresión. “Yo” como la totalidad de los pronombres tiene un sentido incompleto que se completa cuando la tarea de fijar su referencia específica ha sido lograda con éxito. De esta manera, la palabra “yo” tiene sentido *si y sólo si* es utilizada para referirse a una persona en particular, determinando las circunstancias en que se profiere. Al cumplir estas condiciones, la

26. Villoro, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p 81.

palabra “yo” puede formar parte de una proposición y su significado puede ser determinado.

En el contexto de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes empleó la palabra “yo” después del ejercicio de la duda metódica. Por medio de este instrumento metodológico, suspendió todas sus creencias, dudando de todo tipo de existencia.

Descartes puso en duda de la existencia de todos los hombres, incluyendo la propia. En este punto vale la pena preguntarse, ¿qué uso referencial tiene la palabra “yo” en el contexto de la *Meditaciones metafísicas*? Para responder a este cuestionamiento, se podría suponer que en esta obra la palabra “yo” reemplaza el nombre propio de René Descartes. Sin embargo, esta suposición es injustificable:

«Yo» tendría aquí el mismo sentido que pudiéramos darle a un nombre propio. Pero esta suposición es insostenible. «Renato Descartes» - como cualquier otro nombre propio - sólo adquiere significado en la medida en que se presente en lugar de alguna frase descriptiva; de lo contrario es una simple marca indicativa, mera señal adscrita a algún objeto.²⁷

Villoro plantea que el nombre propio “René Descartes” sólo adquiere sentido si se utiliza en vez de frases descriptivas, que como su denominación lo indica son expresiones que destacan las características o cualidades de un individuo. Así, por ejemplo, el nombre propio “René Descartes” sólo tiene sentido si se profiere en vez de frases descriptivas como “El padre de la filosofía moderna”, “El autor de los *Principios de la filosofía*”, “El inventor del método de los exponentes”, entre otras.

Sin embargo, en el contexto de las *Meditaciones metafísicas* la palabra “yo” no reemplaza un nombre propio como el de René Descartes. En la Primera Meditación, Descartes suspendió todos aquellos conocimientos y creencias que provienen de los sentidos. Al hacer esto descartó la posibilidad de hacer uso de un nombre propio o un enunciado descriptivo que proviniese de la experiencia, y que se constatará a través de ésta.

27. *Ibid.*, p. 82.

Descartes negó incluso la existencia de su propio cuerpo, considerándose a sí mismo como sin ojos, sin manos y sin carne. De esta manera, la palabra “yo” no tiene el mismo uso referencial que una frase descriptiva o un nombre propio, porque cualquier tipo de descripción ha sido suspendida por la duda metódica.

Ahora, supongamos que la palabra “yo” adquiere un sentido diferente del sentido indicativo del lenguaje cotidiano. Supongamos que la palabra “yo” no se refiere a un sujeto particular, sino que designa a “Todos los sujetos que piensan”. La pregunta es entonces la siguiente: ¿qué sentido tiene ahora la palabra “yo” cuando es utilizada para referirse a un sujeto “general”?

Para responder a esta pregunta Villoro plantea dos interpretaciones, que refuta posteriormente. La primera interpretación es que si el “yo” se refiere a un género de individuos, entonces esta palabra no representa una idea concreta, sino una idea abstracta. Esto se debe a que la palabra haría referencia a un extenso conjunto de individuos. Sin embargo, esta interpretación plantea un problema: si la palabra “yo” se refiere a “todos los sujetos pensantes”, entonces, al aplicar este sentido a la formulación “yo pienso, yo existo”, su uso significaría que “todos los sujetos que piensan, existen” (la cual es la premisa mayor del famoso silogismo de Gassendi).

Pero, como veíamos anteriormente, cuando el sujeto de una proposición se refiere a un género de individuos pensantes como el enunciado “Todos los sujetos pensantes, existen”, dicha proposición sólo establece una relación formal de predicados, más no establece necesariamente la existencia de algún sujeto.

La segunda interpretación es que el “yo” en cierta medida “general” tiene un significado indeterminado, como en la expresión “el que en cada caso, esté pensando”. Si analizamos detenidamente la anterior frase, el sujeto del enunciado no designa un género de individuos como “Todos los sujetos pensantes”, sino que designa un individuo determinado que en una situación concreta está pensando.

El sentido es, en primera instancia, indeterminado. Pero se determina cuando acontece que alguien, quien quiera que sea, está pensando. Dicho sujeto puede referirse a varias personas, y no sirve para

destacar a una persona particular de todas las demás. Para ilustrar el razonamiento anterior Villoro nos da el siguiente ejemplo:

En el título de una colección popular de libros: “*Que sais-je?*” “Yo” no es equivalente, aquí, a la clase de los posibles lectores del libro, pues no es un concepto general y es usado para dirigirse a una persona en cada caso; pero tampoco tiene por función indicar un individuo particular frente a otros; puede significar, al mismo tiempo a muchos individuos. Significaría, más bien, “el lector que en cada caso esté leyendo este libro”, o algo semejante; en cada caso se determinaría este significado, al señalarse las circunstancias concretas en que se emplea, es decir, las personas a las que pueda referirse.²⁸

En el ejemplo se puede vislumbrar que la palabra “yo” tiene un sentido vago que sólo puede ser comprendido al ser empleado en un contexto determinado, ya que solamente al establecer las circunstancias concretas en que se profiere, se puede establecer a qué individuos concretos se está refiriendo.

En la frase “el que, en cada caso, esté pensando”, la expresión “en cada caso” sustituye el contexto particular en que debe ser utilizada la palabra con significación indeterminada, sirviéndonos como un indicador para comprender su uso referencial. De esta manera, si la palabra “yo” tiene un significado semejante a la expresión “el que, en cada caso, esté pensando”, dicha palabra tiene entonces una significación indicadora que se emplea para orientarnos hacia su propia referencia.

Sin embargo, si la expresión «yo soy, yo existo» se interpreta como “«el que, en cada caso, está pensando», existe”, en esta expresión la palabra “yo” tiene aún un significado indeterminado si no se determina de manera contundente de qué sujeto se está hablando. Desde esta perspectiva, si la palabra “yo” tiene un significado indeterminado entonces el principio «yo soy, yo existo» no puede ser considerado una verdad cierta e indudable tal como Descartes lo pretende en la Segunda Meditación.

28. *Ibid.*, p. 84.

Para que dicho principio sea considerado como una certeza, la palabra “yo” debe tener un sentido determinado que sea utilizado para referirse a un sujeto concreto. Aquí debemos tener en cuenta que para que un enunciado sea considerado verdadero, una de las condiciones necesarias es que posea un uso referencial delimitado. Si, por ejemplo, logramos determinar que el sujeto que escribió el grafiti “yo soy griego” es efectivamente una persona de nacionalidad griega, entonces, podemos afirmar que este enunciado es verdadero, dado que podemos establecer a quién se está refiriendo.

En el contexto de las *Meditaciones*, por medio de la duda metódica, Descartes encontró que la palabra “yo” se refiere al pensamiento (*cogito*) y, por ende, su significado es determinado. Por tanto, la interpretación de que el “yo” tiene un significado semejante al de la expresión “el que en cada caso está pensando” es insostenible. Si el principio cartesiano es considerado una certeza, la palabra “yo” no puede tener una significación vaga. De hecho, esta interpretación va en contravía del proyecto de Descartes de establecer un principio claro y distinto para fundar un sistema filosófico sólido.

Como hemos visto, en el contexto de las *Meditaciones metafísicas*, la palabra “yo” no se refiere al propio René Descartes, ni a un sujeto general, ni “al que, en cada caso, está pensando”. En dicho contexto, la palabra “yo” se refiere al pensamiento. Al respecto, Villoro señala lo siguiente:

El «yo» no designa nada distinto a lo designado por «pensamiento»; sólo recalca, innecesariamente, el carácter presente del pensamiento en cuestión. Calificar de «mío» a un pensamiento es, en este contexto, indicar simplemente que hay, ahora, un pensamiento presente; decir “yo pienso” equivale a decir: «he ahí pensamiento» («*ecce cogitatio*»).²⁹

En pocas palabras el “yo” es pensamiento. Ahora bien, el pensamiento no es una operación exclusiva del entendimiento, sino que es, ante todo, el hecho de ser consciente de algo: “Mediante la palabra pensar (dice Descartes) entiendo todo aquello que acontece en

29. *Ibid.*, p. 87.

nosotros de tal forma que somos conscientes de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado lo mismo que pensar”.³⁰

La palabra “pensamiento” no tiene en Descartes el sentido restringido que tiene en la actualidad, como actividad exclusiva del entendimiento o la razón, sino que su amplitud es tan grande que comprende la vida emocional, sensorial y volitiva. El pensamiento o el *cogito* es toda actividad de conciencia como entender, querer, imaginar, sentir, afirmar, negar, etc. De esta manera, Descartes introduce así una noción psicológica del “yo” que designa un conjunto de actos mentales por medio de los cuales uno se percibe así mismo. Pero esta noción se vuelve ambigua cuando Descartes utiliza la terminología de la tradición escolástica para definirla.

La cosificación del “yo”

Descartes recurrió a la noción de “cosa” o “sustancia” para definir al “yo” como ser pensante. En el momento en el que se preguntó, ¿qué es el “yo”?, su respuesta fue: “Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente”.³¹

La noción de cosa (*res*) era utilizada por la tradición escolástica como uno de los conceptos *transcendentales*, que eran usados para referirse a los atributos de la realidad comunes a varios entes. El transcendental *res* designa que algo es una entidad que tiene una existencia efectiva. Algunos filósofos escolásticos identificaron la noción de cosa con la noción de sustancia, considerando que una cosa era una sustancia que tenía diversos atributos, entre ellos, la existencia. Tanto en las *Meditaciones metafísicas* como en otras obras, Descartes introduce las nociones de “cosa” y “sustancia”, empleándolas indistintamente.

30. Descartes, René. *Los Principios de la filosofía*, A.T., IX-2, 6.

31. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Op. Cit., A.T., IX, 22.

La pregunta que debemos plantearnos es, entonces, la siguiente: ¿qué es la sustancia? En los *Principios de la filosofía*, Descartes define la sustancia de la siguiente manera:

Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene de sí misma para existir. Puedo haber oscuridad en relación con la explicación de esta afirmación «no tiene necesidad sino de sí misma». Es así, pues, propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término sustancia no es «unívoco» respecto de Dios y a las creaturas. Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo necesitan del concurso ordinario de Dios, llamando a estas sustancias y a aquellas cualidades o atributos de estas sustancias.³²

Para Descartes la sustancia era una cosa que existía por sí misma, sin necesidad de la ayuda de cualquier otra cosa; y consideraba que esta noción se aplica especialmente a Dios, dado que éste es un ser perfecto, que existe por sí mismo.

El filósofo francés pensaba que Dios es el creador de todas las cosas y el principio que las conserva. Y señala también que cualquier cosa creada puede, en principio, existir sin depender de alguna otra cosa creada.

Si bien esta noción de la palabra “sustancia” es importante en la filosofía cartesiana, por sí sola no resulta útil para comprender las implicaciones de su uso para definir el “yo”. Por esta razón, debemos rastrear con cuidado la noción de “sustancia” en las obras cartesianas.

Villoro señala que en la filosofía cartesiana “podemos distinguir dos sentidos en que es usada la palabra sustancia, cuya confusión explica que el principio [el cogito] se formule en términos de un *ego* o de una *res cogitans*”.³³ En un primer sentido, Villoro establece que la

32. *Principios de la filosofía*, A.T., IX-2, 35.

33. Villoro, Luis. *Op. Cit.*, p. 101.

palabra “sustancia” es utilizada por Descartes para referirse “al conjunto de atributos en su existencia efectiva”. En un segundo sentido, Descartes emplea la palabra “sustancia” con un significado heredado de la tradición aristotélica que es muy diferente del anterior y que en muchas ocasiones confunde con él.

Cuando Descartes utiliza la palabra sustancia para referirse “al conjunto de atributos en su existencia efectiva”, desde esta perspectiva la palabra “sustancia” designa la existencia de una propiedad, en otras palabras, la realidad concreta del atributo de un ente.

Para Descartes era imposible separar la idea de atributo del hecho de su existencia, lo que se debía a que no podía concebir propiedades o atributos de la nada. En consecuencia, utilizó la palabra “sustancia” para señalar que un atributo tiene plena existencia, toda vez que éste no es algo inexistente.

Ahora bien, una propiedad coexiste con otras propiedades, formando un conjunto del cual no puede ser separada. Cuando afirmamos que un atributo X existe en una sustancia, estamos diciendo que el atributo X no existe de forma separada del conjunto de propiedades del que hace parte, sino que es miembro de dicho conjunto, tal y como se manifiesta en el siguiente apartado:

Pero cuando es cuestión de saber si alguna de estas sustancias existe verdaderamente, es decir, si en el presente está en el mundo, no basta con que sea una cosa que existe para que la conozcamos, pues esto no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento. Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar, cualquier atributo basta para tal efecto, a causa de que una de nuestras nociones comunes es que *la nada no puede tener atributo alguno, ni propiedades o cualidades*. Por ello, cuando se conoce algún atributo, se tiene razón para concluir que lo es de alguna sustancia y que esta sustancia existe (las cursivas son mías).³⁴

Descartes considera que la sustancia no es conocida por sí misma, sino que es conocida por los atributos que posee. Los atributos o cuali-

34. *Los Principios de la filosofía*, A.T., IX-2, 36.

dades de una cosa nos afectan, provocando que nuestro pensamiento forme ideas sobre ella. La sustancia separada de todos sus atributos no es susceptible de ser conocida. Así, nuestra comprensión de la sustancia se deriva de nuestra comprensión de los atributos.

Descartes recurrió a la noción de sustancia, ya que para él no había atributos ni cualidades adjudicables a la nada (la idea de atributo excluye la posibilidad del no-ser). Debido a que la noción de atributo excluye la nada, utilizó la palabra “sustancia” para afirmar que el atributo se sustenta en el ser o existe efectivamente. En consecuencia, la palabra sustancia no añade ningún contenido nuevo a la noción de atributo; simplemente está poniendo de manifiesto que el atributo existe en un conjunto de propiedades.

Descartes no encontró mejor término para expresar la existencia de cualquier propiedad que la noción tradicional de “sustancia”. Pero se debe considerar, para este análisis, que su noción asumía un significado novedoso, y poseía un tinte fuertemente empirista.

Ahora bien, si la sustancia sólo puede ser comprendida a partir de sus atributos o cualidades; y si separada de éstos no puede conocerse, entonces la sustancia se identificaría con el conjunto de atributos efectivamente existentes. En el siguiente pasaje se aborda esta cuestión:

Como lo he señalado ya en otro lugar, no conocemos las sustancias de manera inmediata por ellas mismas; sino que, por el hecho de que percibimos algunas formas o atributos que deben ser adheridos a alguna cosa para que existan, llamamos con el nombre de *Sustancia* a esa cosa a la cual están adheridos. Y si después de esto quisiéramos despojar a esa misma sustancia de todos estos atributos que nos la hacen conocer, destruiríamos todo el conocimiento que tenemos de ella, y desde luego que podríamos así decir algo de la sustancia, pero todo lo que dijéramos de ella no consistiría sino en palabras cuyo significado no concebiríamos clara y distintamente.³⁵

Como podemos ver, Descartes afirma de manera contundente que la sustancia separada de los atributos no puede ser conocida, debido a

35. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, A.T., IX, 172-173.

que ella designa la existencia de los accidentes. Desde esta perspectiva, si la sustancia se identifica con los atributos existentes, entonces, dichos atributos serían *sustantes*. Villoro afirma lo siguiente:

La sustancia, *en la medida en que es conocida*, se identifica con el conjunto de atributos existentes; *en la medida en que no es conocida*, equivale a una palabra sin significación clara. Pero, entonces, no se trataría propiamente de una sustancia en la cual se inhieren los atributos (como diría Descartes), sino de atributos *ellos mismos sustantes*.³⁶

Villoro plantea que no puede establecerse una distinción real entre los atributos y la sustancia, sino que entre ambos conceptos sólo podemos establecer una *distinción de razón*. Esto es resultado del hecho de que nuestra mente puede abstraer los atributos principales de una sustancia.

Cuando Descartes afirmaba que el “yo” es una sustancia o una cosa pensante, estaba diciendo que el “yo” es pensamiento; es decir, que el “yo” es un ser pensante. A este respecto, Villoro considera que “hablar de «sustancia pensante» (*res cogitans*) a propósito del *cogito* sería expresar en otra forma el hecho de que el pensamiento es plenamente”.³⁷

Además, Descartes introduce la noción de “esencia” para afirmar que lo que define el “yo” es el *cogito*:

Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la sustancia, sin embargo cada sustancia posee uno que constituye su naturaleza y su *esencia* y del cual dependen todos los otros. A saber, la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.³⁸

El filósofo francés recurrió también a la noción de “esencia” para afirmar que el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. Sin embargo, dicha palabra es empleada en dos sentidos,

36. Villoro, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 107.

37. *Ibíd.*, pp. 105-106.

38. *Los Principios de la filosofía*, A.T., IX-2, 37.

los cuales Descartes confundió a menudo entre sí. En un primer sentido, el filósofo francés empleó la palabra “esencia” para designar el qué de una cosa, es decir, lo que ésta es. Este sentido se deriva de la noción aristotélica de la causa formal, que viene a ser aquello por lo cual algo es lo que es.³⁹ En un segundo sentido, Descartes empleó la palabra “esencia” para referirse a ciertos predicados por medio de los cuales se define una cosa. Por esta razón, utilizó la palabra “esencia” para designar ciertas propiedades o atributos.

En el primer sentido, la esencia es vista, desde una perspectiva ontológica, como algo real. Mientras que en el segundo sentido, la esencia es vista, desde una perspectiva conceptual, como algo lógico. Los dos sentidos de la palabra “esencia” se hallan estrechamente relacionados entre sí. Por esta razón, Descartes los empleó indistintamente, y confundió la idea de esencia con la idea de sustancia, como ocurre, por ejemplo, en el caso del *cogito* cuando se identifica al pensamiento con la cosa pensante. El siguiente apartado es ilustrativo a este respecto:

También podemos considerar el pensamiento y la extensión como las cosas principales que constituyen la naturaleza de la sustancia inteligente y corporal; en consecuencia, no debemos concebirlas de otra forma que como la misma sustancia que piensa y que es extensa, es decir, como el alma y el cuerpo; así, las concebimos en esta forma muy clara y distintamente.⁴⁰

Descartes consideró que hay ciertos atributos que constituyen la naturaleza de una sustancia. En este sentido el pensamiento es el atri-

39. Véase la definición de la palabra esencia en *A Descartes Dictionary* de John Cottingham: “Descartes’ scholastic predecessor, Eustachius a Sancto Paulo, defined «essence» as the «reason, nature, form, formal definition o formal concept of some thing» (*Summa Philosophica* [1609] IV, 33-4; Cited in Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, 104). Thus we might say that the essence of a circle is that it is a plane figured described by a point equidistant from the centre. The notion derives ultimately from Aristotle’s «formal cause», which specifies the essence of a thing, or «what it is to be something» (cf. *Posterior Analytics*, Book II, ch. 11)”. En: Cottingham, Jhon. *A Descartes Dictionary*, Cambridge, Blackwell, 1994, p. 57.

40. *Los Principios de la filosofía*. A.T., IX-2, 46.

buto esencial de la cosa pensante, mientras que la extensión lo es de la sustancia extensa. De esta manera Descartes empleó indistintamente las palabras “pensamiento” y “cosa pensante”, sin establecer una distinción real entre la sustancia y la esencia. Por ende, la naturaleza o esencia de una cosa puede designarse con el nombre de ella misma.

No obstante, Descartes utiliza la palabra “sustancia” en un segundo sentido muy diferente del anterior y que en muchas ocasiones confunde con él. Como veíamos anteriormente, define la palabra sustancia como el conjunto de atributos en su existencia efectiva. Desde este punto de vista, la sustancia se identificaría por sus atributos y no podría ser conocida por sí misma. Sin embargo, en las Respuestas a las Quintas Objeciones de Gassendi, Descartes niega lo anterior, afirmando lo siguiente:

Pero allí donde decís que «la idea de sustancia no tiene realidad que no haya tomado en préstamo de las ideas de los accidentes, bajo los cuales, o a la manera de los cuales, es concebida», hacéis ver claramente que no tenéis ninguna que sea distinta, porque la sustancia no puede nunca ser concebida a la manera de los accidentes, ni tomar de ellos su realidad; todo lo contrario, los accidentes son por lo común concebidos por los filósofos como sustancias, a saber, cuando los conciben como reales; porque no se les puede atribuir a los accidentes ninguna realidad (es decir, ninguna entidad más que modal), que no sea tomada en préstamo de la idea de la sustancia.⁴¹

El anterior pasaje pone de manifiesto las ambigüedades y las contradicciones que encierra la noción de sustancia en la filosofía cartesiana. Descartes señalaba que la existencia de los accidentes proviene de la existencia de la sustancia, que es considerada como un sustrato o soporte que sostiene a todos los accidentes o atributos. De este modo Descartes introduce la noción tradicional de sustancia, para dejar sentado que la existencia de los atributos es sustentada por la existencia de una sustancia, cuya realidad es distinta a la de ellos. Por tanto, la sustancia es diferente del atributo y no se identifica con él.

41. *Respuestas a las quintas objeciones*. A.T., VII, 364.

En la ilustración de la cera de la Segunda Meditación podemos encontrar este segundo sentido de la palabra sustancia. En el momento en el que tomamos un pedazo de cera podríamos pensar que ésta es un conjunto de atributos o cualidades tales como el color, el tamaño, la consistencia, etc.

Dichas cualidades o atributos nos permiten conocer y distinguir ese pedazo de cera de otros objetos. Sin embargo, si acercamos ese pedazo de cera al fuego podemos observar que las propiedades que antes percibíamos desaparecen, y en su lugar aparecen otras. La cera derretida produce un olor particular, y su forma y consistencia cambian.

Descartes se preguntó, a propósito de esta transformación, si tras los cambios sufridos por el pedazo de cera es posible afirmar que ésta aún permanece. Su respuesta se sintetiza en el siguiente fragmento:

Hay que permanece; y nadie lo puede negar. ¿Qué es entonces lo que se conoce en ese pedazo de cera con tanta distinción? No puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos, puesto que todas las cosas que caían bajo el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído, han cambiado, y sin embargo permanece la misma cera. Tal vez era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo esas formas y que ahora se hace notar bajo otras. Pero, hablando con precisión ¿qué es lo que imagino cuando la concibo de esa manera? Considerémoslo con atención y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no queda sino algo extenso, flexible y mudable.⁴²

En la anterior ilustración, Descartes planteó que la cera no se identifica con un conjunto de atributos, tales como el color, el tamaño, la consistencia, etc. Dichos atributos pueden cambiar y desaparecer, permaneciendo la cera. De esta manera, la sustancia de la cera no es equivalente al conjunto de atributos efectivamente existentes, sino

42. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. A.T., IX, 24.

que es un sustrato que persiste a pesar de los innumerables cambios que sufran los atributos.

La cera es una extensión capaz de sufrir innumerables mutaciones de sus atributos, y admite una cantidad tal de variaciones en sus cualidades, que sobrepasa el conjunto de las que jamás se hayan imaginado. La sustancia de la cera es aquello que permanece, y su existencia se afirma como soporte de esos atributos.

Pero dicho conjunto de atributos no constituye el ser de la cera. Desde esta perspectiva, Villoro considera que la sustancia puede ser comprendida como un *sujeto de inherencia*, cuyo modo de existencia es distinto al de los atributos. Al respecto, Villoro dice lo siguiente:

La noción de «sujeto de inherencia» es una idea diferente a las ideas que constituyen el conjunto de los atributos. Y puesto que no está dada en la percepción, Descartes sostendrá que se trata de una idea «innata». La idea de sustancia añade «algo más» a las ideas de los atributos: añade exclusivamente la noción oscura de «realidad» entendida, en este ejemplo, como «existencia extramental».⁴³

Por tanto, la sustancia es un sujeto de inherencia que no puede ser percibido por medio de sus atributos. Este segundo sentido de la palabra sustancia altera la concepción del “yo” desde la perspectiva de Villoro. Si la palabra sustancia es entendida como un sujeto de inherencia que no se identifica con sus atributos, entonces la formulación “*ego cogito, ego sum*” pone de manifiesto la existencia del “yo” como un sujeto que se distingue de su atributo principal: el pensamiento.

Por esta razón, Descartes afirmó que “no niego que yo, que pienso, soy distinto de mi pensamiento, como una cosa de su modo”.⁴⁴ Descartes consideraba que el “yo” es una cosa permanente que sirve de soporte a diversos atributos, entre los que se encuentra el pensamiento. Desde esta perspectiva el “yo” no se identifica con el pensamiento, sino que es algo más que dicho atributo.

43. Villoro, Luis. *Op.cit.*, p. 111.

44. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. A.T., IX, 138.

Para Villoro, el “yo” entonces se convierte en una realidad oscura, o en “una existencia metafísica”, en la que reside el pensamiento como una mera operación. No obstante, aunque la sustancia cartesiana, entendida como sujeto de inherencia, sea una entidad metafísica, esto no significa de ningún modo que para Descartes se tratara de una “realidad oscura” que no podamos conocer.

La interpretación de Villoro pasa por alto el núcleo central del ejemplo de la cera: no es a través de los atributos que conocemos que la cera es una cosa extensa, pues éstos son cambiantes y nuestros sentidos no merecen nuestra confianza. Si tenemos conocimiento de la cera, si sabemos que es una sustancia extensa en la cual inhieren tales atributos cambiantes, es precisamente gracias al entendimiento, que es capaz de ofrecer un conocimiento claro y distinto de ella. De ahí que, por analogía, la sustancia del “yo” no puede ser para Descartes una “realidad oscura” e incognoscible, como afirma Villoro. Por el contrario, tenemos un conocimiento claro y distinto de ella, mientras que de sus atributos sólo podemos tener percepciones oscuras.

Descartes va incluso más lejos en su reflexión, e identifica el “yo” con el alma o el espíritu, recurriendo a la noción de idea innata para justificar su existencia. Según Descartes, la idea del alma es una representación connatural al hombre, la cual no es dada por la percepción, ni es verificable en ella, sino que es intuita por nuestro entendimiento.

Sin embargo, en este punto el argumento cartesiano toma la forma de un sofisma bastante oscuro. Aquí es importante plantearnos la siguiente pregunta: ¿cuáles son, entonces, las implicaciones que tiene la introducción de la noción de sustancia en la reflexión cartesiana sobre el “yo”?

La primera consecuencia es que en el contexto de las *Meditaciones metafísicas* podemos vislumbrar por los menos dos sentidos en que es usada la palabra “yo”, dependiendo del sentido de sustancia que se utilice para definirla. En un primer sentido, cuando Descartes emplea la noción de sustancia entendida como un conjunto de atributos en su existencia efectiva, la palabra “yo” designa el pensamiento mani-fierto en cuanto tal.

Y, como veíamos anteriormente, el pensamiento es todo acto de consciencia, e incluye acciones como entender, imaginar, sentir, afirmar, negar, etc. Este sentido psicológico de la palabra “yo” fue primordial en las reflexiones morales de Descartes, quien identificó, en el campo moral las pasiones y las acciones como modos de pensar que se hallan relacionados con un agente moral. Dicho agente moral, además de ser consciente de sí mismo, es un ser que tiene la capacidad de elegir su propio modo de vida.

En un segundo sentido, si seguimos la interpretación de Villoro cuando Descartes utiliza la noción tradicional de sustancia como *sujeto de inherencia*, el “yo” pasa a designar a la sustancia misma. Esto pone de manifiesto la asunción de un “yo metafísico”, entendido como una realidad que está más allá de todo tipo de actos psicológicos y cognoscentes.

Ahora bien, el paso del *cogito* (el pensamiento) a la *res cogitans* (cosa pensante) se puede también comprender cuando se consideran los propósitos iniciales de Descartes. En las *Meditaciones metafísicas*, estos consistían en sustentar la doctrina de la distinción entre alma y el cuerpo. Dicha distinción es una de las grandes implicaciones de la noción sustancialista del “yo”. Descartes lo reconoce en algunas ocasiones. Ejemplo de ello es cuando en una carta a la princesa Elisabeth escribe:

Hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza; una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me aplique solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito principal era el de probar la distinción que existen entre el alma y el cuerpo; para lo cual aquella solamente podría servir y la otra hubiera sido perjudicial.⁴⁵

Se puede observar aquí que la reflexión de Descartes sobre el problema del “yo” estaba influenciada por la intención de demostrar

45. *Carta de Descartes a Elisabeth*, 21 de Mayo de 1643, A.T., III, 664-665.

la distinción entre el alma y el cuerpo. Ambos conceptos aparecían, para él, como dos sustancias que no eran idénticas.

La distinción entre el alma y el cuerpo

Descartes se preguntó, en la Segunda meditación, ¿qué es el “yo”? Para responder esta cuestión, en un primer momento, consideró que el “yo” podía ser una “unión de miembros”, o un conjunto de “cualidades físicas”. Sin embargo, rechazó inmediatamente esta posibilidad debido a que no tenía la certeza de poseer un cuerpo.

Negó incluso que algunas capacidades, como por ejemplo, la sensación, pertenecieran al “yo”, puesto que dichas habilidades implicarían la existencia de un cuerpo físico del cual no se tiene todavía certeza acerca de si existe o no. De esta manera, Descartes llegó a la conclusión que, entre todos los atributos que poseía, tan sólo el pensamiento le pertenecía. Al respecto, dice lo siguiente:

Soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación para buscar si no soy algo más. No soy ese montón de miembros al que se llama cuerpo humano; no soy un aire fino y penetrante expandido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo eso que puedo fingir o imaginar, puesto que he supuesto que todo ello no era nada, y, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar cierto que soy algo.⁴⁶

En el anterior pasaje se puede apreciar que Descartes afirmaba que el “yo” es “una cosa que piensa”, y pasó enseguida a señalar que el “yo” no es “un montón de miembros al que se llama cuerpo humano”. En la Sexta Meditación, volvió a hacer énfasis en ello, pero de una forma más contundente:

Y, en primer lugar, como sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como yo las concibo,

46. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. A.T., IX, 21.

es suficiente que yo pueda concebir con claridad y distinción una cosa sin otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser puestas por separado, al menos por la omnipotencia de Dios; y para obligarme a concebirlas diferentes, no importa mediante qué poder se haga tal separación. Por lo tanto, del solo hecho de que conozco con certeza que existo y de que sin embargo no noto que ninguna otra cosa pertenezca por necesidad a mi naturaleza sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa que piensa, o una cosa cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar. Y aunque tal vez (o mejor, con certeza, como lo diré pronto) tenga un cuerpo al cual estoy unido de manera muy estrecha; sin embargo, como tengo, por un lado, una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy una cosa que piensa y no extensa, y como, por el otro lado, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.⁴⁷

En el anterior pasaje, Descartes presentó el argumento de la distinción entre el alma y el cuerpo, que es uno de los propósitos de las *Meditaciones metafísicas*. El otro propósito es probar la existencia de Dios. Es importante recordar que Descartes probó la existencia de Dios en la Tercera y la Quinta Meditación; y luego, en la Sexta Meditación demostró la distinción real entre el alma y el cuerpo.

Desde esta perspectiva, podríamos considerar que la prueba cartesiana de la distinción real no es susceptible de ser comprendida hasta que no se haya probado la existencia de Dios, ya que Descartes expuso el argumento de la distinción real en términos de la idea de dos cosas que Dios puede separar.

Sin embargo, Bernard Williams considera que esta interpretación no es válida, dado que, si se utiliza el argumento que prueba la existencia de Dios para probar la distinción real entre el alma y el cuerpo, entonces la validez de lo que se concibe clara y distintamente

47. *Ibid.*, A.T., IX, 62.

no implica necesariamente la objetividad de aquello que se concibe como claro y distinto.

Este argumento caería en el famoso círculo cartesiano, porque Descartes establece que la validez de las ideas claras y distintas prueba la existencia de Dios; y ésta última, a su vez, garantiza la validez de las ideas claras y distintas.

Williams plantea que cuando Descartes presenta el argumento de la distinción entre el alma y el cuerpo, pasa de una *certeza subjetiva* a una *verdad objetiva*. Pero el tránsito entre ambas ideas no es sencillo, dado que como Williams señala, “[Descartes pasa] de la incertidumbre subjetiva a, vía la claridad subjetiva, la posibilidad objetiva, la que sí cambia el contenido conceptual de lo que se está considerando”.⁴⁸

Para explicar dicho tránsito, Williams retoma varios elementos a favor de la Distinción Real, entre ellos, la concepción cartesiana de que la esencia del “yo” es ser una cosa pensante. Dicha concepción se halla íntimamente relacionada a la de que el “yo” o el “alma” es una realidad distinta al cuerpo. Siguiendo este orden de razonamiento Descartes afirma lo siguiente en el *Discurso del Método*:

Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia toda o naturaleza era únicamente pensar, y que para ser no necesita lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material. De manera que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso que ella es más fácil de conocer que éste, y que, aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es.⁴⁹

El argumento cartesiano de que “la esencia del “yo” consiste en pensar” podría interpretarse de la siguiente manera: el “yo” puede ser concebido sin un cuerpo, más no puede ser concebido sin pensar. Por tanto, el pensamiento es la esencia del “yo”, mientras que el cuerpo no lo es. Williams considera que este argumento no es tan evidente

48. Williams, Bernard. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, UNAM, México 1995, p. 107.

49. *Discurso del método*. A.T., VI, 33.

como parece. Podríamos pensar que el argumento de Descartes tiene una forma similar a la del siguiente:

1. No puedo concebir un triángulo plano cuyos ángulos no sumen dos ángulos rectos.
2. La propiedad de que “los ángulos deben sumar dos ángulos rectos” constituye la esencia de un triángulo plano.

Sin embargo, Williams considera que si el argumento cartesiano tuviera una forma semejante al argumento del triángulo plano no sería válido. Para explicar lo anterior, denominemos a la expresión “no puedo concebirme como no pensando” como enunciado A; y a la expresión “no puedo concebir un triángulo plano cuyos ángulos no sumen dos ángulos rectos”, enunciado B.

Si el enunciado A es verdadero, su veracidad es de una forma totalmente diferente a la del enunciado B. Este último enunciado no solamente pone de manifiesto que *no podemos concebir* un triángulo plano sin la propiedad de que sus ángulos sumen dos ángulos rectos en este momento, sino que también muestra que no podemos concebir que exista un triángulo plano que no sea así.

Concebir un triángulo plano sin la propiedad de que “sus ángulos sumen dos ángulos rectos” es imposible para nosotros de manera objetiva y atemporal. Esto es debido a que dicho enunciado está íntimamente relacionado con el enunciado analítico “todos los ángulos de un triángulo plano suman dos ángulos rectos”.

Este último enunciado tiene la característica de ser universal y necesario, y la negación de este enunciado analítico es completamente falsa. El enunciado A, “no puedo concebirme como no pensando”, es verdadero si no puedo considerar la posibilidad de que no estoy pensando *en este instante*.

Pero no es verdadero que no pueda concebirme no pensando *en otros momentos*, ni que los otros no puedan concebirme como no pensando. De esta manera, mientras que el enunciado B es verdadero de una forma *atemporal y objetiva*, el enunciado A es verdadero solamente de una forma *temporal y subjetiva*.

Desde esta perspectiva, Williams señala que el argumento cartesiano cae en el error de pasar a considerar la idea del “yo” desde la perspectiva de la primera persona, o la conciencia desde la perspectiva de la tercera persona o la de los otros. A propósito de lo anterior Williams agrega que:

Al decir que se puede considerar la idea de uno como no pensando en otro momento, o la idea de que quizá uno podría no haber estado pensando ahora, se está implícitamente tomando un punto de vista de sí mismo desde la perspectiva... “en tercera persona” – de igual manera que uno explícitamente lo hace al invocar la concepción de otros sobre uno mismo.⁵⁰

Cuando realizamos el enunciado “no puedo concebirme como no pensando” desde la perspectiva de la primera persona, o de la conciencia, la posibilidad de “no estar pensando” desaparece por completo. Sin embargo, esta posibilidad no implica necesariamente la existencia de una propiedad esencial de una cosa objetiva en el mundo.

Ahora bien, si Descartes considera que el pensamiento como propiedad esencial del sujeto es una propiedad de una cosa objetiva en el mundo, entonces esto implicaría que la idea del “yo” debe ser analizada desde la perspectiva de la tercera persona, lo que nos permitiría analizar todas sus implicaciones.

Pero al seguir este hilo argumentativo, Williams señala que podemos enfrentarnos a un *dilema*: “O bien el “yo” puede considerarse a partir de la perspectiva de la tercera persona o bien no puede hacerse. Si no se puede, no es una cosa con esencia; si se puede, el cogito no puede mostrar, de acuerdo con este argumento, que su esencia consiste en pensar”.⁵¹

Sin embargo, Descartes no siguió el hilo argumentativo planteado en la primera parte del dilema, porque para él el “yo” era una cosa con esencia. Esto lo vamos a probar más adelante con la noción de *atributo esencial*, que implica una *necesidad de re*, la cual denota una propiedad

50. Williams, Bernard. *Op.Cit.*, p. 109.

51. *Ibid.*, p. 109.

necesaria de una cosa en el mundo, independientemente de cómo se caracterice dicha cosa.

Y, debido a las siguientes razones, tampoco siguió el hilo argumentativo planteado en la última parte del dilema: si tomamos la idea del “yo” desde la perspectiva de la tercera persona, y partimos del hecho de que el cogito no puede mostrar que su esencia consiste en pensar; y teniendo en cuenta algunos elementos de la Segunda Meditación llegamos a plantear que no podemos pensar el enunciado “no existo”, debido a que no podemos pensar en la posibilidad de concebirnos no existiendo; entonces, todo ello implicaría que la esencia del “yo” no es el pensamiento, sino que es la existencia.

No obstante, Descartes consideró que el único ser que posee como atributo esencial la existencia es Dios. De esta manera, si el argumento cartesiano sigue este hilo conductor, llegaría a la conclusión que él mismo es Dios. Pero ésta no es la conclusión a la que Descartes llegó. De hecho, Descartes rechazó las dos alternativas que plantea el dilema.

Williams considera que la dificultad estriba en que el enunciado A “no puedo concebirme como no pensando” es inadecuado para probar el enunciado de que “el pensamiento es el atributo esencial del yo”.

El enunciado A se fundamenta solamente en la noción del *cogito* desde la perspectiva de la primera persona, que implica el principio de que uno no puede pensar sin existir. Sin embargo, no es evidente cómo dicho enunciado puede probar que el pensamiento es una propiedad esencial de algo objetivo en el mundo, como sería el “yo” en este caso.

Esta última afirmación implicaría un enunciado más contundente, como “no puedo existir sin pensar”. Desde una perspectiva lógica, no sería claro el tránsito de la certeza subjetiva de que “no puedo concebirme” no pensando, a la verdad objetiva de que “el pensamiento es el atributo esencial del yo”; ni tampoco el tránsito del enunciado “no puedo pensar sin existir” al enunciado “no puedo existir sin pensar”.

Lo anterior pone de manifiesto que si Descartes tenía como propósito probar que el pensamiento constituye la esencia del sujeto, entonces, esto no podía lograrse a partir de la premisa “no puedo concebirme no pensando”.

Descartes confundió el tipo de veracidad del enunciado “no puede concebirme no pensando” con el tipo de veracidad del enunciado “no puedo concebir un triángulo plano cuyos ángulos no sumen dos ángulos rectos”. En otras palabras, Descartes confundió “la necesidad peculiar de «estoy pensando», que es verdadera cada vez que la pienso, con la necesidad absoluta de proposiciones geométricas que son verdaderas sin importar que alguien las piense o no”.⁵²

Ahora procederemos a analizar otro argumento que está conectado a la prueba de la distinción entre el alma y el cuerpo, el cual aparece en la Segunda Meditación, aparentemente contiene una falacia. Dicho argumento es el siguiente:

1. No puedo dudar de que yo existo.
2. Puedo dudar de que mi cuerpo existe.

Por tanto, yo y mi cuerpo son realmente distintos.

Según Williams, este argumento es bastante similar a la *falacia del hombre enmascarado*, que se presenta a continuación:

1. No conozco la identidad de este hombre enmascarado
2. Conozco la identidad de mi padre

Por tanto, este hombre enmascarado no es mi padre.

Descartes infirió a partir de un estado subjetivo de certeza [manifiesto en la expresión “no puedo dudar de que yo existo”], y de un estado subjetivo de incertidumbre [patente en el enunciado “puedo dudar de que mi cuerpo existe”], la conclusión de que el “yo” y el cuerpo no guardan entre sí, en la realidad, ningún tipo de relación objetiva.

Por esta razón el argumento cartesiano es semejante a la *falacia del hombre enmascarado*, toda vez que infiere la carencia de relación

52. *Ibid.*, p. 110.

objetiva entre los objetos de que se ocupa a partir de un estado subjetivo de certidumbre e incertidumbre de dos proposiciones.

Sin embargo, el argumento cartesiano no tiene como punto de partida cualquier estado de incertidumbre subjetiva. El argumento cartesiano sigue el siguiente hilo conductor: en primer lugar, Descartes tiene como punto de partida un estado de incertidumbre subjetiva. Descartes duda que tiene un cuerpo, mientras que tiene la certeza de ser una cosa pensante.

Descartes transformó esto último en una certeza subjetiva. En otras palabras, Descartes, al permanecer en un estado de incertidumbre con respecto a su cuerpo, concibió una idea clara y distinta de sí mismo como cosa pensante que no poseía algún tipo de propiedad corpórea.

Pero Descartes no paró allí. Consideró que hacía falta un paso, consistente en la transición entre esta certidumbre subjetiva a la posibilidad objetiva como tal. Para dar ese paso, Descartes consideró que el alma y el cuerpo eran dos cosas diferentes que, aunque estuvieran unidas en la experiencia, no podían ser *lo mismo*.

Desde esta perspectiva, Descartes planteó que si X y Y son dos cosas distintas, esto implica que *no son lo mismo*, o *no son idénticas*. Incluso, la conclusión de Descartes a este respecto resulta bastante contundente: el alma y el cuerpo no son necesariamente idénticas y bajo ningún tipo de circunstancia lo pueden ser.

Desde este punto de vista, Williams reconstruye el argumento cartesiano de la distinción entre el alma y el cuerpo con el fin de librarlo de algunas críticas. Para hacer esto utiliza la distinción medieval entre las modalidades *de dicto*, y las modalidades *de re*.

Las modalidades *de dicto* son propiedades de proposiciones o enunciados. Mientras que las modalidades *de re* expresan necesidades y posibilidades que son propias de una cosa, independientemente de cómo se caracterice o se enuncie. A este respecto, Williams presenta el siguiente ejemplo: supongamos que cuando abrimos una caja,

realizamos el siguiente enunciado: “el animal en la caja *pudo* haber sido una araña”.⁵³

Este enunciado es ambiguo. Puede expresar una modalidad de *dic-tio*; y si así fuera, entonces este enunciado expresaría una posibilidad lógica, es decir, la expresión podría referirse a una araña que podría estar en la caja. Sin embargo, también podría expresar una modalidad *de re*. Cuando utilizamos la expresión “el animal en la caja” para referirnos *de re* al animal que de hecho está en la caja, y señalamos que *ese animal podría ser una araña*, entonces dicho enunciado no es claro.

Intentemos aclarar esto un poco más. Williams realiza el siguiente experimento mental: supongamos que el animal en la caja es de hecho un león. Un enunciado que afirme *de re* que “este mismo león podría haber sido una araña” no pone de manifiesto ninguna posibilidad lógica. Desde esta perspectiva, si no hay ninguna posibilidad de sostener lo anterior, entonces podríamos afirmar que “cualquier cosa que de hecho sea un león es un león”, lo cual expresa una *modalidad de re*.

El enunciado “Algo es un león, es un león” es necesario porque dicho enunciado sólo expresa el principio de identidad: si algún ser vivo es un león, entonces es necesariamente un león. La afirmación es entonces simplemente que “un león es un león”, y este enunciado es necesariamente verdadero.

El enunciado “un león es un león” es un enunciado que es necesario sin tener en cuenta ninguna característica específica del león; es decir, sin tener en cuenta si el león es albino o no, o si es grande o pequeño. Lo que presenta el enunciado entendido en su modalidad *de re* es que si algo es un león, entonces es necesariamente un león, ya que “la necesidad de ser un león” pertenece al león independientemente de cómo se caracterice.

Mientras que si realizamos el enunciado “la mayoría de cosas son azules”, este enunciado no implica una *modalidad de re*, puesto que no todas las cosas son necesariamente azules. De esta manera, cuando Descartes hizo alusión a que “el pensamiento es el *atributo esencial* del yo”, estaba queriendo decir que el pensamiento es un atributo nece-

53. *Ibid.*, 114.

sario del “yo”; del mismo modo en que la extensión lo es del cuerpo. Por tanto, la noción de *atributo esencial*, que implica una *necesidad de re*, es la que le permitió a Descartes realizar el tránsito de una certeza subjetiva a una verdad objetiva.

Williams utiliza las *modalidades de re* para reconstruir el argumento de la distinción entre el alma y el cuerpo, evitando caer en un argumento circular. Desde esta perspectiva, la noción cartesiana de *atributo o propiedad esencial* expresaría una *modalidad de re*, porque esta noción manifiesta que la esencia de una cosa expresa también que ésta es poseída necesariamente por la cosa misma, independientemente de cómo se denote o caracterice.

En otras palabras, el “yo” es una cosa que tiene como propiedad necesaria (*modalidad de re*) el pensamiento. A partir de lo anterior, Williams reconstruye el argumento de la distinción entre el alma y el cuerpo de la siguiente manera:

1. Yo tengo alguna propiedad esencial.
2. Cualquier propiedad de la que yo puede carecer no es mi *atributo esencial*.
3. Yo podría carecer de cualquier propiedad excepto del pensamiento.
4. Por tanto, el pensamiento es mi propiedad esencial.
5. El pensamiento no es la propiedad esencial de mi cuerpo.
6. Es una consecuencia necesaria del atributo esencial de mi cuerpo que mi cuerpo no piense.

Williams considera que los enunciados 4 y 5 señalan que el “yo” tiene un atributo esencial que el cuerpo no posee. Dicha propiedad es la de ser una cosa que esencialmente piensa. En este punto podemos vislumbrar el rol que desempeñan las *necesidades de re*, toda vez que Descartes estableció que el “yo” es *necesariamente* una cosa pensante. Esto puede ser interpretado, desde una perspectiva lógica, como un predicado de la forma Fx . Si aplicamos en este punto el principio

lógico de identidad de los indiscernibles⁵⁴ podemos llegar a realizar el siguiente enunciado:

6a. Yo no soy idéntico a mi cuerpo.

Ahora bien, si los enunciados 4 y 5 son necesariamente verdaderos, esto implica que el pensamiento nunca sería la propiedad esencial del cuerpo. De esta manera, Descartes llegó a la siguiente conclusión:

6b. Yo no soy necesariamente idéntico a mi cuerpo.

Esta conclusión pone de manifiesto la prueba de la distinción entre el alma y el cuerpo en su forma más contundente.

Williams analiza el tránsito entre los enunciados 6a y 6b, que tiene como punto de partida la idea de que “el pensamiento no es el atributo esencial del cuerpo”. Dicho tránsito podríamos fundamentarlo en el principio lógico de la identidad de los indiscernibles. Este principio puede ser formulado de la siguiente manera: “Si A no es idéntica a B, entonces A es *necesariamente no idéntica* a B”.

Ahora bien, Williams plantea que este principio es verdadero solamente si las expresiones representadas por las letras A y B son referenciales; es decir, si determinan solamente los objetos a que se refieren.

Para sustentar lo anterior podríamos realizar un experimento similar al de Williams: supongamos que alguien realiza la siguiente expresión “Anthanas Mockus no fue el ganador de las elecciones presidenciales colombianas del 2010”. Si a partir de dicha expresión deducimos que “Anthanas Mockus *necesariamente* no fue el ganador de las elecciones presidenciales colombianas del 2010”, esta última expresión es verdadera si “el ganador de las elecciones presidenciales colombianas del 2010” se comprende referencialmente, es decir,

54. El principio de la identidad de los indiscernibles fue planteado por Leibniz. Este principio plantea que no hay dos cosas en la naturaleza que sean exactamente iguales. Cfr. La *Cuarta carta de Leibniz a Clarke* en la edición de Gerhardt, VII, §393 y en los *Nouveaux Essais*, Libro II, cap. XXVII.

cuando podemos establecer la persona concreta a la cual se está refiriendo, que en este caso sería Juan Manuel Santos.

Ahora bien, si aplicamos el principio de identidad de los indiscernibles podemos inferir que Juan Manuel Santos no es idéntico a Anthanas Mokus; e incluso podemos concluir que estas dos personas no son necesariamente idénticas.

Sin embargo, Williams considera que de lo anterior no podemos inferir que Anthanas Mockus tuviera *la propiedad necesaria, o el atributo esencial*, de perder las elecciones presidenciales colombianas del 2010. Esto pone de manifiesto que “la propiedad de perder las elecciones colombianas del 2010” no manifiesta una propiedad *de re*.

Williams considera que si aplicamos el principio de identidad de los indiscernibles al enunciado 6a del argumento cartesiano de la distinción entre el alma y cuerpo, la expresión “mi cuerpo” debe ser comprendida referencialmente; es decir, se debe determinar el objeto concreto en cuestión.

No obstante, Williams señala que se presentan en este punto dos dificultades más. La primera dificultad consiste en que debido al ejercicio de la duda metódica en la Segunda Meditación, Descartes no estaba seguro de poseer o no un cuerpo. La segunda dificultad se presenta cuando surge la pregunta ¿qué es, para Descartes, el cuerpo?

Con respecto a la primera dificultad, en el contexto de la Segunda Meditación, Descartes no tenía todavía una idea clara y distinta del cuerpo. Esto era producto del ejercicio de la duda metódica, merced a la cual Descartes no sabía si su cuerpo existía o no. En consecuencia, Descartes no pudo emplear la expresión “mi cuerpo” en un sentido referencial, porque no tenía un objeto particular que le sirviera de referente.

Con respecto a la segunda dificultad, Williams sostiene que hay un problema cuando no podemos establecer en qué consiste el objeto referente. Si suponemos, por ejemplo, que en el argumento cartesiano la expresión “mi cuerpo” hace referencia a una porción de materia, entonces podríamos inferir que el “yo” es una cosa pensante que no es idéntico a esa porción de materia.

Sin embargo, Williams considera que esto no excluye la posibilidad de que el “yo” pueda ser idéntico a otra porción de materia en otro momento, pues dicha porción de materia podría ser el cuerpo de Descartes.

Williams piensa que una porción de materia no necesariamente constituye el cuerpo de Descartes, ya que el “yo” podría ser idéntico a alguna porción de materia que fuese su cuerpo en algún otro momento. Esta crítica pone de manifiesto que la referencia de la expresión “mi cuerpo” no puede denotar solamente una porción de materia, sino que debe denotar la existencia de un objeto *claramente discernible*, para que cuando usemos el nombre propio que lo denota podamos determinar su referencia.

Con base en la explicitación de las anteriores dificultades, Williams establece que la expresión “mi cuerpo” de los enunciados 6a y 6b debe interpretarse más bien en *forma de variable*; es decir, denotando “lo que sea, que sea el cuerpo”.

Ahora bien, Descartes consideró que el “yo” como cosa pensante no puede ser idéntico al cuerpo. Pero el anterior argumento no prueba aún por qué el cuerpo no puede pensar. Williams se pregunta lo siguiente: si la esencia del cuerpo no es pensar, entonces, ¿esto excluye la posibilidad de que pueda pensar en algún otro momento?

Descartes excluyó radicalmente esta posibilidad a partir de la premisa 6, que plantea que “es una consecuencia necesaria del atributo esencial de mi cuerpo que mi cuerpo no piense”. Esto se pone claramente de manifiesto es la Sexta Meditación, cuando afirmó que:

Soy una cosa que piensa y no extensa, y como (...) tengo una idea del cuerpo en tanto que es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.⁵⁵

De este modo, cuando aplicamos el principio de identidad de los indiscernibles a una propiedad que expresa una *necesidad de re*, podemos

55. *Meditaciones metafísicas*. A.T. IX, 62.

establecer que si X es una propiedad esencial de un objeto A, y si A y B tienen propiedades esenciales distintas, entonces A y B son distintos.

Lo anterior implica que si la esencia del cuerpo es la extensión (*necesidad de re*), entonces el pensamiento no es la propiedad esencial del cuerpo. Y si el “yo” es una cosa cuyo atributo esencial es pensar (*necesidad de re*), no puede ser extenso. Por tanto, el “yo” y el cuerpo son dos cosas realmente distintas. A este respecto, Williams agrega lo siguiente:

Ninguna propiedad que esencialmente pertenezca a una cosa puede, no esencialmente pertenecer a otra. Esto se sigue inmediatamente del sistema cartesiano, porque usa de tal manera la noción de atributo esencial que todas las demás propiedades de una cosa con un atributo esencial dado deben ser modos de ese atributo.⁵⁶

En la filosofía cartesiana cualquier propiedad o característica de la materia es un modo de ser extenso. Así mismo, cualquier propiedad de la cosa pensante es un modo de pensamiento. Teniendo en cuenta lo anterior, Descartes llegó a la conclusión de que ninguna cosa extensa puede además pensar; y ninguna cosa pensante puede también ser extensa. De esta manera, la utilización de las *necesidades re* en la noción de *atributo esencial* explicaría por qué para Descartes el “yo” y el cuerpo eran totalmente diferentes.

La unión entre el alma y el cuerpo

Como veíamos anteriormente, Descartes consideró que el “yo”, o el alma, es una sustancia totalmente diferente del cuerpo, ya que no son necesariamente idénticas. Sin embargo, podríamos preguntarnos cómo están unidos el alma y el cuerpo en el hombre.

Esta pregunta plantea el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo. En efecto, podríamos decir que la relación entre el alma y el cuerpo es la relación entre dos sustancias distintas. Mientras que

56. Williams, Bernard. *Op.Cit.*, p. 122.

la extensión no es esencial al sujeto pensante, el pensamiento no es esencial al cuerpo. Sin embargo, Descartes afirmó que el ser humano es una *unidad sustancial* entre cuerpo y alma, y no una unidad de tipo accidental. En el siguiente fragmento se expone esta idea:

La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, sino que percibiría esa herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su vasco; y cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre y de sed. Porque, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y dependen de la unión y como mezcla del espíritu con el cuerpo.⁵⁷

Para Descartes, no hay duda de que el alma y el cuerpo son dos realidades distintas, unidas sustancialmente. Desde una perspectiva escolástica, en una unión sustancial el alma debería ser el principio formal o vital, que imprimiría en el cuerpo el movimiento. Pero esto no es lo que sucede en el pensamiento cartesiano: el cuerpo ni está informado, ni se mueve por el alma. La complejidad del problema la reconoció el mismo Descartes en una carta enviada a Elisabeth, firmada el 28 de junio de 1643:

Pero, juzgué que eran estas meditaciones, más bien que los pensamientos que requieren menos atención, las que os hicieron encontrar oscuridad en la noción que tenemos de esa unión; pues, no me parece que el espíritu sea capaz de concebir muy distintamente, y al mismo tiempo, la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión; porque, para

57. *Meditaciones metafísicas*. A.T., IX, 64.

eso, es necesario concebirllos como una sola cosa y, a la par, concebirllos como dos, lo cual se contraría.⁵⁸

Descartes consideró que el alma no causa el movimiento en el cuerpo, sino que lo dirige. Según él, la experiencia nos muestra que hay una relación entre el alma y el cuerpo, pero esta relación no es de tipo causal. Si nos preguntamos, entonces, ¿qué es lo que produce el movimiento en el cuerpo? Descartes acudió, en busca de la respuesta, como era corriente en la fisiología de la época, a la noción de los *espíritus animales*.

Los *espíritus animales* son cuerpos pequeños y sutiles, que se mueven rápidamente, como las partes de la llama de una antorcha. Estos cuerpos son producidos por la sangre y el calor. Por medio de los espíritus de los animales, Descartes explicó el movimiento del cuerpo.

Para él, el cuerpo era una máquina que constaba de piezas, cada una con sus propias funciones: el estómago estaría encargado de la digestión de los alimentos, los pulmones de la respiración, los latidos del corazón de la circulación, etc. Según las creencias de la época, los espíritus animales podían fluir por todos los órganos, desde el corazón hasta el cerebro; y a través del cerebro por los diversos músculos y nervios, hasta que se producía el movimiento del cuerpo. Y se creía que en el cerebro se encontraba la glándula pineal, ubicación del alma, que a su vez era el lugar donde se producían los pensamientos.

Descartes consideraba que el alma y el cuerpo estaban unidos por medio de la glándula pineal. Dicha glándula es un órgano impar, mientras que las demás partes del cerebro son pares. Según la creencia profesada por Descartes, la glándula pineal debía ser impar para servir de centro de emanación y recepción de los movimientos encargados de producir las acciones y percepciones del alma.

Las imágenes retinianas son dobles, y para Descartes, antes que el alma pudiera entrar en relación con ellas, debía fundarse en un órgano impar. El alma, al estar implantada en la glándula pineal, podía ver cómo todos los nervios convergen en ella.

58. Carta de Descartes a Elisabeth, 28 de Junio de 1643, A.T., III, 693.

Descartes suponía que el alma es afectada por los movimientos que los nervios transmiten a la glándula, y que, a su vez, tiene el poder de moverla, abriendo y cerrando el paso al agente material encargado de operar la contracción o la extensión de los músculos.

Desde esta perspectiva, el problema metafísico de la unión del alma y del cuerpo se suponía resuelto. Sin embargo, Descartes no explicó con detalle la posibilidad misma de la acción recíproca del alma y del cuerpo. Este problema se torna particularmente difícil en un dualismo tan radical como el cartesiano. La extensión y el pensamiento aparecen como dos sustancias completas, que llegan a excluirse recíprocamente, pero que se hallan unidas en el hombre.

A pesar del dualismo entre el alma y el cuerpo, Descartes se pronunció en muchas ocasiones, de forma insistente, en favor de una determinada concepción de su unión. En la Sexta Meditación, Descartes señaló que el alma no está en el cuerpo como un piloto en su navío; sino que, al contrario, se encuentra tan fundida y mezclada con él, que juntos constituyen una perfecta unidad.

En las Respuestas a las objeciones de Arnauld, agregó que el alma está sustancialmente unida al cuerpo. Arnauld objetó lo anterior, diciendo que Descartes coincidía con Platón en el *Alcibiades*, al afirmar que el hombre no es sino un espíritu que se sirve del cuerpo.

Descartes rechazó enérgicamente esta opinión, señalando que para probar la unión sustancial del alma y del cuerpo debemos recurrir a la existencia en nosotros del pensamiento imaginativo, y sobre todo a la presencia de los *sentimientos*.

Para comprender la concepción cartesiana de la unión del alma y del cuerpo debemos recordar los principios de su teoría del conocimiento. En las *Reglas*, Descartes señaló que conocer es reducir las ideas complejas a la intuición de las naturalezas simples. En el caso del alma y del cuerpo, encontramos en nuestra mente dos ideas, que corresponden a dos naturalezas particulares, y que son la extensión y el pensamiento; éste último con sus modos respectivos: las figuras y los pensamientos determinados. Dentro de las nociones simples de la extensión y del pensamiento se encuentra otra noción, que corresponde a la unión del alma y del cuerpo.

Así como todo modo pensante o extenso no es sino una determinación del pensamiento o de la extensión, que no puede ser reconocido sino por referencia a sus ideas respectivas, del mismo modo la manifestación de la unión del alma y el cuerpo no puede conocerse sino por la idea de esa unión.

Ahora bien, la unión del alma y del cuerpo corresponde a un orden diferente de los dominios del pensamiento y de la extensión. La pregunta es, entonces, ¿a qué dominio debemos remitirnos para conocer dicha unión? Descartes respondió que no debemos remitirnos al entendimiento puro, que es el dominio de la idea del pensamiento; ni al entendimiento auxiliado por la imaginación, que es el dominio de la idea de lo extenso; sino a los sentidos y a la imaginación.

De esta manera, para comprender la idea de la unión del alma y del cuerpo, debemos remitirnos a la experiencia y a la imaginación. Descartes realizó esta advertencia, y la prescribió con toda seriedad. Teniendo en cuenta lo anterior, ya no explicaremos el modo en que el alma mueve el cuerpo representándonos, conforme a la idea intelectual de la extensión y del pensamiento, el dualismo de dos sustancias totalmente diferentes; sino que recurriremos a una concepción sensible, relativa a la manera en que se pone en movimiento un cuerpo por intermedio de algo que no es corporal.

Descartes identificó en la sensación la manifestación más expresa de la unión del alma y del cuerpo. En este sentido afirmaba que si el “yo” no formara una unidad con el cuerpo:

Cuando mi cuerpo tiene necesidad de beber o de comer, conocería simplemente eso mismo sin ser advertido de ello por sentimientos confusos de hambre y de sed. Porque, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, de sed, de dolor, etc., no son otra cosa que ciertas maneras de pensar que provienen y dependen de la unión y como mezcla del espíritu con el cuerpo.⁵⁹

59. *Meditaciones metafísicas*. A.T., IX, 64.

Descartes agregó, incluso, que:

Los sentimientos de dolor, como todos los demás sentimientos de naturaleza a fin a ellos, no son pensamientos puros del alma ajena al cuerpo, sino percepciones confusas del alma que está realmente ligada a él; porque si un ángel estuviera unido a un cuerpo humano, percibiría los movimientos causados por los objetos externos, sin verse afectado por los sentimientos que nosotros experimentamos, diferenciándose en ello, de un verdadero hombre.⁶⁰

Además, no sólo los sentimientos afectivos, sino también los sentimientos representativos fueron concebidos por Descartes como efectos y pruebas de la unión del alma y del cuerpo. La pregunta es, entonces, ¿en qué forma los sentimientos resultan de la mezcla de esas dos sustancias?

Descartes consideraba que las cualidades tienen en el alma la realidad de ideas. Sin embargo, dichas cualidades no podían existir si el alma no estuviera unida al cuerpo, ya que cada cualidad (por ejemplo, el calor) no es la imagen de ciertos movimientos transmitidos al cuerpo, sino una percepción, es decir, una respuesta del alma a través del cuerpo.

Descartes señaló que el sentimiento, en cuanto es confuso, es el resultado de la unión del alma y del cuerpo. El aspecto oscuro y confuso del sentimiento es la cualidad. Conocer clara y distintamente la cualidad como una noción simple es descubrir por el entendimiento que ella es irreductible tanto a la sustancia extensa como a la sustancia pensante; y que al mismo tiempo contiene en sí lo que podemos percibir en ella, que es el nexo que une las necesidades del cuerpo con los deseos que el alma experimenta.

La cualidad, que es algo perteneciente al “yo” o al pensamiento, es tomada también por algo extenso. Lo que equivale a decir que es proyectada sobre la extensión. Desde esta perspectiva, Descartes es más original que los filósofos escolásticos, porque éstos consideraban la cualidad como algo existente en las cosas mismas, mientras que

60. *Carta de Descartes a Regius*, Enero de 1642. A.T., III, 493.

Descartes piensa que la cualidad es algo así como el resultado de la cooperación entre el alma y el cuerpo.

Como podemos ver, la concepción cartesiana de la unión del alma y del cuerpo es confusa y muy cuestionable. El sentimiento es la combinación de una idea intelectual con una idea de cualidad. Ambas ideas que el pensamiento confuso incorpora a la extensión, ponen en movimiento el cuerpo.

Lo que hizo Descartes fue designar, bajo el nombre de la unión del alma y el cuerpo, una de esas entidades a medias material y a medias espiritual, que justamente él había criticado a los escolásticos. De hecho, la unidad del alma y del cuerpo es más contradictoria en Descartes que en la misma tradición escolástica, si se tiene en cuenta la concepción cartesiana de la incompatibilidad de la extensión y del pensamiento.

Establecida esta incompatibilidad, la unión del alma y del cuerpo se convierte en un nombre espurio y quimérico. Este problema, tal como fue planteado por Descartes, tuvo un gran influjo en la filosofía moderna, ya que una parte considerable del pensamiento postcartesiano se ocupó de esta cuestión, dándole diversas soluciones, que podemos encontrar en Malebranche, los Ocasionalistas, Spinoza, Leibniz y los Empiristas.

En el capítulo III, vamos a analizar, especialmente, los planteamientos y principios filosóficos de David Hume, que son fundamentales para comprender su crítica a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana; y junto con ellos, abordaremos todas sus implicaciones filosóficas.

Capítulo 2

El sujeto moral en la ética cartesiana

Descartes dedicó sus reflexiones, durante los últimos años de su vida, a los asuntos de la moral. Dichas reflexiones las podemos encontrar expuestas en su correspondencia privada; principalmente en las cartas que Descartes escribió al Padre Mersenne, a la princesa Elisabeth de Bohemia, al embajador Chanut, a la reina Cristina de Suecia y al Padre Mesland.

Las indagaciones morales de Descartes ponen de manifiesto un *viraje* en su pensamiento, consistente en un nuevo énfasis en los asuntos de la vida práctica. En la correspondencia privada del autor, podemos encontrar reflexiones sobre el carácter, la resolución y la felicidad. Cuando se relacionan estas reflexiones con la noción del “yo” como ser consciente, es posible inferir que en la moral cartesiana hay una noción del sujeto moral. El propósito de este capítulo es exponer esta concepción moral del sujeto.

En el anterior capítulo veíamos que una de las implicaciones que se derivan de la introducción de la noción de sustancia en la reflexión cartesiana sobre el “yo”, tal y como es presentada en el contexto de las *Meditaciones metafísicas*, es que podemos vislumbrar por los menos dos sentidos en que es usada la palabra “yo”.

Estos sentidos se encuentran supeditados a la noción de sustancia que se tome como punto de partida para definir esta palabra. En un primer sentido, la palabra “yo” designa un ser pensante; esto es, un ser consciente de todos sus actos intelectuales, volitivos y emocionales. En un segundo sentido, cuando Descartes recurrió a la noción tradicional de sustancia como *sujeto de inherencia*, el “yo” designa a la sustancia misma; lo cual equivale a una realidad oscura que no es susceptible de ser comprendida.

El primer sentido de la palabra “yo” es fundamental en el campo moral. Cuando Descartes emplea dicha palabra para referirse al pensamiento. Éste último designa todo acto de consciencia, tal como entender, imaginar, desear, sentir, afirmar, negar, etc.

Dicho sentido psicológico de la palabra “yo” fue primordial en las reflexiones morales de Descartes, porque las pasiones y las acciones son modos de pensar. En otras palabras, por medio de estos modos el sujeto es consciente de sí mismo. Al respecto, Descartes afirmó lo siguiente:

Fácil es conocer que no queda en nosotros nada que debamos atribuir a nuestra alma, aparte de nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros, a saber: unos son las acciones del alma, otros sus pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma, y parecen no depender sino de ella; como, por el contrario, se puede generalmente llamar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se dan en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas.⁶¹

Según Descartes, las pasiones son causadas por el movimiento de los espíritus animales, pero el alma es la que testifica su existencia al ser consciente de los deseos que ellas generan. Complementariamente, señaló que las pasiones ponen de manifiesto la unión entre el alma y el cuerpo, ya que tienen una naturaleza híbrida.

61. Descartes, René. *Las pasiones del alma*, art. 17, A.T., XI, 342.

Descartes consideró (a diferencia de la Tradición Escolástica) que las pasiones no son malas por naturaleza, sino que tienen por función incitar al alma a realizar determinadas acciones a través del cuerpo. El amor, por ejemplo, incita al alma a realizar por medio del cuerpo acciones que busquen el afecto del ser amado. Por esta razón, “debemos pensar que lo que en el alma es una pasión, es generalmente en el cuerpo una acción”.⁶²

Las pasiones son los principios motores de nuestras acciones. Por lo cual, hay que regular en nuestra alma los deseos que ellas suscitan porque estos en un determinado momento pueden ser un obstáculo para alcanzar la felicidad, al conducir al individuo a desear cosas que están fuera de su alcance. Debido a lo anterior el filósofo francés decidió construir una moral con el propósito de regular los deseos y las pasiones, para que éstos no obstaculicen una vida buena.

Según Descartes, es importante “formar una moral que pueda bastarse para reglar las acciones de la vida, porque la vida no tolera dilaciones y, además, dado que debemos intentar sobre todo vivir bien”.⁶³ En la vida práctica vivimos sujetos a opiniones, pero para vivir bien, debemos juzgar y actuar de acuerdo a la mejor opinión posible. Así, Descartes construye una moral de provisión para orientar los juicios y las acciones. Esta moral de provisión no puede sustituirse por otra, sino que debe ser completada y perfeccionada:

Finalmente, como antes de comenzar a reconstruir la casa en la que habitamos no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos, o ejercitarse uno mismo en la arquitectura, y haber trazado además cuidadosamente los planos, sino que es necesario también haberse provisto de otra, donde uno puede vivir cómodamente durante el tiempo de los trabajos; así, para no quedarme irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios, y

62. *Ibid.*, art.2, A.T., XI, 329.

63. *Los Principios de la filosofía*. Carta del autor al traductor. Puede ser estimada como Prefacio. AT, IX-2, 13.

no dejar por ello de vivir lo más feliz que pudiera me forme una moral de provisión.⁶⁴

El análisis de la cita anterior nos permite vislumbrar que la metáfora de “la casa en que habitamos” representa el *carácter* que se procede a reconstruir para perfeccionarlo. El carácter es la marca distintiva o la señal que permite distinguir una persona de todas las demás. Así, el carácter es un modo de ser que expresa la personalidad o el modo de ser del sujeto; y es una forma también de reconocimiento público y social.

Descartes construyó las máximas de la moral de provisión con el fin de reconstruir su carácter, y el de resolverse a tomar decisiones y actuar, ya que la duda metódica y la suspensión del juicio no pueden aplicarse a la vida cotidiana. A este respecto, Jean Paul Margot agrega lo siguiente:

El inicio de la tercera parte del *Discurso del método* hace contrapeso al proyecto teórico señalado al principio de la Primera meditación, a saber, el de “empezar todo de nuevo desde los fundamentos” y que lleva a Descartes, al final de la misma, a “suspender el juicio”. Este contrapeso se da luego del viraje que toma la meditación al involucrar “la necesidad de los asuntos” de la vida práctica. Poco queda del entusiasmo inicial: el carácter pragmático que exige la cotidianeidad y que impone el ritmo de la vida, marca una pauta diferente a las especulaciones reflexivas, menguando los alcances prácticos de un yo “puro” fortalecido en el aislamiento dubitativo.⁶⁵

En el *Discurso del método*, Descartes señaló la necesidad de suspender sus juicios y creencias, para examinarlos detenidamente y encontrar una verdad indudable. Sin embargo, se percató que si bien el “yo” puede permanecer incierto en sus juicios, no puede hacer lo mismo con sus acciones, dado que la duda metódica no puede hacerse

64. Descartes, René. *Discurso del método*. A.T., VI, 22.

65. Margot, Jean Paul. “El Yo moral de Descartes: resolución y generosidad”, en: Revista *El hombre y la máquina* N° 34, Enero- Junio 2010, Universidad Autónoma de Occidente, p. 23.

extensiva a la vida moral. De hecho, el artículo 3 de la Primera Parte de *Los principios de la filosofía* se titula “*En modo alguno debemos hacer extensiva esta duda al gobierno de nuestras acciones*”. En dicho artículo, Descartes planteó que:

Sin embargo, debe destacarse que sólo entiendo que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con frecuencia a guiarnos por opiniones que son sólo verosímiles, pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarán antes de que pudiéramos vernos libres de todas dudas. Y aun cuando se den varias opiniones de tales características sobre un mismo tema, si la acción no permite demora alguna, la razón requiere que escojamos una y que, después de haberla escogido, la sigamos de modo constante tal y como si la hubiéramos juzgado muy cierta.⁶⁶

Descartes consideró que la duda metódica no puede aplicarse a los asuntos morales, pues ésta puede conducir al sujeto a un estado de irresolución. Por esta razón, creó una *moral de provisión* para orientar sus acciones en la cotidianidad. Esto pone de manifiesto un viraje en el pensamiento de Descartes, que se orientaría en adelante en “la necesidad de los asuntos humanos”. Descartes se percató que estos asuntos requieren una reacción o una resolución casi inmediata.

Para ello, el filósofo francés utilizó las expresiones *moral de provisión* o *moral por provisión*, que algunos comentaristas han traducido por “moral provisional”. Pero esta traducción presenta una dificultad, ya que la expresión haría alusión a una moral que puede ser sustituida por una definitiva.

Sin embargo, en el artículo “*En Rouge dans la Marge: L’invention de l’objet «morale de Descartes» et les Métaphores du Discours cartésien*”, Michèle Le Doeuf considera que las expresiones “por provisión” o “de provisión” que Descartes utilizó en el *Discurso del método* no significan provisional.

66. *Los Principios de la Filosofía*. A.T., IX-2, 2.

Le Doeuf sostiene esta tesis apoyándose en la constatación de un diccionario del siglo XVII, en el que se pone de manifiesto que la expresión *par provision* no significa provisional, sino que es un término usado jurídicamente para expresar lo que un juez otorga por adelantado a una de las partes implicadas:

Le Discours comporte l' expression «morale par provision». En consultant un dictionnaire du XVII^e siècle, on peut s'assurer que «par provision» ne signifie pas provisoire. C'est un terme juridique qui signifie «ce qu'on adjuge par avance à une partie» ; c'est ainsi qu'on peut adjuger par provision une somme de mille livres de dommages et intérêts à un homme qui se plaint de coups et blessures.⁶⁷

De esta manera, Le Doeuf establece que la expresión *par provision* significa adelanto. En el artículo “La moral en el Discurso y en Las Pasiones”, Eloísa González agrega que la diferencia entre las expresiones *moral por o de provisión*, y *moral provisional*, se ponen de manifiesto en dos niveles.

En primer lugar, desde una perspectiva valorativa existe una diferencia entre ambas expresiones. Esto se debe a que la expresión moral provisional se refiere a máximas o principios que pierden su valor, y que pueden ser reemplazados por otros; mientras que los términos “por provisión” o “de provisión” suponen que las máximas o principios que son válidos pueden llegar a completarse o actualizarse de acuerdo a las circunstancias.

En segundo lugar, el término provisional pertenece a un plano cualitativo, puesto que señala que una cosa puede ser sustituida por otra; mientras que los términos “por provisión” o “de provisión” pertenecen al plano cuantitativo, y hacen alusión a algo que puede ser incrementado constantemente.⁶⁸

67. Le Doeuff, Michèle. “En Rouge dans la Marge: L'invention de l'objet «morale de Descartes» et les Métaphores du Discours cartésien” en: *Recherches sur l'imaginaire philosophique*, Payot, Paris 1980, p. 91.

68. Véase el artículo de Eloísa González “La moral en el Discurso y Las pasiones” en: *Homenaje a Descartes*, coordinadora Laura Benitez, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1993, pp. 86-87.

Lo anterior nos permite concluir, de acuerdo con M. Le Doeuff y Eloísa González, que la moral que Descartes construyó en el *Discurso* no es una moral provisional, sino una moral de provisión, que se adopta para enfrentar las dificultades que pueden presentarse en la vida cotidiana.

La moral de provisión está compuesta de cuatro máximas. La primera establece obedecer las leyes y costumbres del país al cual uno pertenece, así como la religión en que se ha sido instruido. La segunda consiste en la resolución firme y constante de realizar nuestras acciones, dada la urgencia de los asuntos cotidianos. La tercera establece que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos y acciones. Y la cuarta máxima consiste en emplear toda la vida en cultivar la razón y avanzar en el conocimiento de la verdad.

Ahora bien, la moral cartesiana tiene como fin el soberano bien. Esto queda de manifiesto cuando el filósofo francés afirma que “el sumo bien es, sin duda, la cosa que debemos proponernos como blanco de nuestras acciones, y el contento del espíritu que depende de él, al ser el atractivo por el cual lo buscamos, es también llamado con razón nuestro fin”.⁶⁹

Al introducir la noción de soberano bien, Descartes propuso una moral de corte teleológico; es decir, el soberano bien es el punto de referencia al cual deben apuntar todas nuestras acciones. Sin embargo, el autor estableció una distinción entre la dicha, que depende de cosas que están por fuera de nuestro poder, y la felicidad o beatitud, que dependen de las cosas que están en nuestro alcance:

La dicha no depende más que de cosas que están fuera de nosotros, de donde resulta que se estiman “más dichosos que sabios” a los que recibieron algún bien sin hacer nada de su parte; mientras que, a mi parecer, la felicidad consiste en un perfecto contento del espíritu y en una satisfacción interior que no suelen poseer los más favorecidos por la fortuna, que los sabios adquieren sin ella. Así, *vivere beate*, vivir en

69. *Carta de Descartes a Elisabeth*, 18 de Agosto de 1645, A.T., IV, 275.

felicidad, no es otra cosa que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho.⁷⁰

Desde esta perspectiva, Jean Paul Margot considera que “a diferencia de una moral de contenido de inspiración aristotélica, Descartes propone una moral de la intención o, mejor del estilo del acto, ilustrada por la metáfora del arquero de Cicerón, donde si bien el arquero trata muchas veces de dar en el blanco, se preocupa especialmente por apuntar bien”.⁷¹

La meta del arquero es dar en el blanco, a pesar de que alcanzar dicha meta es algo que no depende de él, ya que las flechas pueden desviarse por un sin número de circunstancias que no está en su poder controlar. Por esta razón, aunque el fin de sus acciones es hacer todo lo que depende de él para alcanzar el blanco o el fin, lo importante es apuntar bien.

De esta manera, de acuerdo con la perspectiva de Jean Paul Margot, Descartes identifica el bien moral con el camino que elegimos para alcanzar la felicidad; o en otras palabras, identifica el bien moral con los medios que están en nuestro poder para alcanzar el contento del espíritu.

Por esta razón, en la tercera máxima de la moral de provisión, Descartes retomó la distinción de Epicteto entre “lo que está en nuestro poder” y “lo que no está en nuestro poder”. Al retomar esta distinción, Descartes consideró que lo que depende de nosotros son nuestros pensamientos, los cuales pueden ser de dos tipos: las acciones y las pasiones.

Para Descartes, la búsqueda de la felicidad es algo que depende enteramente de nosotros o, en otras palabras, el alcance del contento del espíritu depende de nuestras acciones y pasiones. Y en esa medida, el sujeto moral es el autor y el responsable del rumbo que tome su vida. El hombre es el arquitecto de su propia felicidad o desgracia.

70. *Carta de Descartes a Elisabeth*, 4 de Agosto de 1645, A.T., IV, 266.

71. Margot, Jean Paul. *Op.cit.*, p. 22.

De ahí que Descartes considerase que para alcanzar la felicidad es importante seguir la virtud:

La felicidad no consiste más que en el contento del espíritu, es decir, en el contento en general; pues, aunque haya contento que dependen del cuerpo y otros que no depende de él, sin embargo, no hay ninguno salvo en el espíritu; pero que, para tener un contento que sea duradero, es menester seguir la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo cuanto juzguemos ser lo mejor y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgarlo bien.⁷²

Descartes pensó que para alcanzar una felicidad o un contento sólido, el sujeto debe seguir la virtud. Desde esta perspectiva, la virtud de tener “un juicio firme y constante de hacer todo aquello que juzguemos ser lo mejor” es la que posibilita que el sujeto alcance un contento duradero. Pero aquí es importante resaltar que Descartes introdujo la noción tradicional de la virtud en el sentido del hábito, es decir, como el “modo de ser” reiterativo del sujeto.

El hábito se hace posible porque el sujeto moral es un “yo” que tiene la potencialidad o la capacidad de ser de un modo determinado, y de distinguirse de todos los demás. Los hábitos constantes son lo que hacen que el “yo” posea un carácter o una personalidad específica. A este respecto, en la Carta a Cristina de Suecia del 20 de Noviembre de 1647, Descartes agregó lo siguiente:

La virtud no consiste más que en *la resolución* y en *el vigor* con que nos inclinamos a realizar las cosas que creemos ser buenas, con tal que dicho rigor no provenga del empecinamiento, sino de que sabemos haber examinado las cosas tanto como moralmente hemos podido. Lo que hacemos entonces puede ser malo, pero sabemos con certeza que cumplimos con nuestro deber; mientras que, si uno ejecuta alguna acción virtuosa y, sin embargo, piensa obrar mal, o bien si descuida averiguar de lo que se trata, no se conduce como hombre virtuoso (las cursivas son mías).⁷³

72. Carta de Descartes a Elisabeth, 18 de Agosto de 1645, A.T., IV, 277.

73. Carta de Descartes a Cristina, 20 de Noviembre de 1647, A.T., V, 83-84.

Descartes consideró que, para alcanzar la felicidad, en la vida práctica el hombre debe obrar siguiendo la virtud, es decir, debe resolverse a seguir las cosas buenas de una manera firme y constante. Sin embargo, Descartes era consciente de que en la gran mayoría de ocasiones el sujeto debe tomar decisiones que pueden llegar a ser azarosas y que, incluso, pueden estar sujetas al error, dado que en la cotidianidad no hay ningún tipo de garantías para juzgar bien y obrar bien, sino la convicción de que el hombre puede actuar lo mejor posible.

Debido a que las circunstancias de la vida práctica requieren una reacción casi inmediata, Descartes establece *la resolución* como segunda máxima de la moral de provisión. En la vida práctica el hombre tiene que resolverse a tomar de decisiones y a actuar. La resolución no pretende cambiar el orden del mundo, sino cambiar y regular el orden de los deseos de la voluntad humana. Descartes utilizó la metáfora del viajero perdido en el bosque para ilustrar lo anterior:

Imitando en esto a los viajeros que, cuando se encuentran perdidos en algún bosque, no deben errar dado vueltas de un lado para otro, y menos aún detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más recto que puedan hacia un mismo lado y no cambiarlo por débiles razones, pese a que en un comienzo haya sido el azar el que determinó su escogencia: porque ese medio, aunque no vayan precisamente a donde querían, llegarán al menos, por fin, a alguna parte donde estarán probablemente mejor que en medio del bosque. Y, por lo tanto, como las acciones de la vida con frecuencia no admiten dilación alguna, es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder el discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; e incluso, aun cuando no hayamos constatado más probabilidad en unas que otras, debemos sin embargo determinarnos por unas y considerarlas luego, no ya como dudosas en cuanto se refieren a la práctica, sino muy verdaderas y como muy ciertas, ya que la razón nos hizo determinarnos por ellas lo es.⁷⁴

74. *Discurso del método*, A.T., VI, 24-25.

Descartes consideró que el sujeto debe resolverse a tomar decisiones y actuar en la vida cotidiana. La resolución consiste en una elección preferencial que implica el uso del entendimiento y de la voluntad: el entendimiento es la capacidad que distingue lo bueno de lo malo, y que guía a la voluntad en la elección correcta del medio para alcanzar el objeto deseado.

La voluntad es la facultad de elección que puede adherirse o no a los dictados de la razón. Cuando el sujeto se enfrenta a situaciones impredecibles, en las que su entendimiento no puede diferenciar lo correcto de lo incorrecto, la voluntad es la que autónomamente se resuelve, sin ninguna determinación del entendimiento.

Dicha resolución deber ser firme y constante, ya que ésta es el principio que pone en movimiento las acciones del sujeto. Cuando la resolución se convierte en un hábito, se transforma en una virtud que elimina la irresolución. Descartes consideraba que la urgencia de los asuntos de la vida práctica exige que el sujeto no permanezca irresoluto en sus acciones, y que, por el contrario, *se revuelva a tomar decisiones y actuar*.

La irresolución es una negación de la acción moral, una pasión que proviene del deseo excesivo de hacer las cosas bien, y de una debilidad del entendimiento que nos conduce a un estado de indecisión en el cual no sabemos qué decisión tomar.⁷⁵ La irresolución se convierte

75. Véase el artículo 170 de *Las pasiones del alma*: "La irresolución es también una especie de temor que, teniendo el alma como péndulo entre varias acciones que pueda realizar, es causa de que no se realice ninguna, y así tiene tiempo para elegir antes de decidirse, en lo cual tiene la irresolución algo de bueno; mas cuando dura más de lo necesario y hace emplear en deliberar el tiempo requerido para obrar, es muy mala. Y digo que es una especie de temor aunque, cuando cabe elegir entre varias cosas cuya bondad parece igual, puede ocurrir que permanezcamos inciertos e irresolutos sin que tengamos por eso ningún temor; pues esta clase de irresolución se debe sólo al motivo que se presenta, y no a ninguna emoción de los espíritus; por eso no es una pasión, a no ser que el temor de errar en la elección aumente la incertidumbre. Pero este temor es tan habitual y tan fuerte en algunos, que muchas veces, aunque no tengan que elegir y no vean sino una cosa que tomar o dejar, los retiene y se paran inútilmente a buscar otras; y entonces es un exceso de irresolución que proviene de un excesivo deseo de proceder bien y de una debilidad del entendimiento, el cual, sin ninguna noción clara y distinta, tiene muchas confusas: por eso el remedio contra estos excesos está en acostumbrarse a formar juicios

en una negación del acto moral cuando empleamos más tiempo del que es necesario para deliberar, y como resultado de ello no tomamos una decisión.

La resolución es el mejor remedio en contra de la irresolución. Sin embargo, la resolución no puede llegar al extremo de ser demasiado precipitada, porque debe orientarse por los consejos de la razón. Así, cuando la firme resolución, que consiste en la determinación de la voluntad por el entendimiento implicada en el juicio, se transforma en un hábito, dicha resolución se transforma, a su vez, en una virtud indispensable en la cotidianidad. Tal virtud consiste en “juzgar bien, para obrar bien”.

A propósito de este asunto, en la Carta de Descartes a Elisabeth del 15 de Septiembre de 1645, Descartes agregó lo siguiente:

También hace falta el hábito, para que estemos siempre dispuestos a juzgar bien; pues no podemos estar atentos continuamente a la misma cosa; de modo que, por claras y evidentes que fueran las razones que antes nos han persuadido de alguna verdad, luego, falsas apariencias nos pueden disuadir de creerla, salvo que, con una larga y frecuente meditación, la hayamos impreso en tal grado en nuestro espíritu que se haya vuelto hábito. En este sentido, tiene razón la Escolástica al decir que las virtudes son hábitos; pues, de hecho, raramente pecamos por no tener, en teoría, el conocimiento de lo que debemos hacer, sino tan sólo por no tenerlo en práctica, es decir, por no tener un hábito firme de creerlo.⁷⁶

Descartes pensaba que cuando la firme resolución es un hábito en la vida práctica del sujeto, dicha resolución se transforma en una virtud, que es como una luz que guía sus reflexiones y sus acciones, a pesar de que falsas apariencias lo intenten conducir a un estado de confusión y oscuridad.

.....
ciertos y determinados sobre las cosas que se presentan, y en creer que cumplimos siempre nuestro deber cuando hacemos lo que a nuestro juicio es lo mejor, aunque es posible que juzguemos mal” (A.T., XI, 459 - 460).

76. *Carta de Descartes a Elisabeth*, 15 de septiembre de 1645, A.T., IV, 295-296.

Además de la virtud de la resolución, Descartes consideró que hay también otra virtud importante: la generosidad. Esta virtud es la clave de todas las demás virtudes. La generosidad es estimarnos a nosotros mismos en el uso constante de nuestro libre arbitrio, tal y como se manifiesta en el siguiente fragmento:

Hay que observar que lo que se llama generalmente virtudes son hábitos del alma que la disponen a ciertos pensamientos, de suerte que son diferentes de estos pensamientos, pero que pueden producirlos, y recíprocamente ser producidos por ellos. Hay que observar también que estos pensamientos pueden ser producidos por el alma, pero que, a veces, los refuerza algún movimiento de los espíritus y entonces son actos de virtud y a la vez pasiones del alma: así, aunque no haya virtud a la que tanto contribuya al parecer la buena estirpe como la que hace estimarse únicamente en su justo valor, y aunque sea fácil creer que todas las almas que Dios pone en nuestros cuerpos son igualmente nobles y fuertes (por lo que he llamado a esta virtud generosidad, como se acostumbra en nuestra lengua, en vez de magnanimidad, según es costumbre de la escuela, en la que no es muy conocida), es indudable sin embargo que la buena educación sirve mucho para corregir los defectos de nacimiento, y que, si nos preocupamos a menudo de considerar qué es el libre albedrío y cuán grandes son las ventajas de tener una *firme resolución* de hacer buen uso de él, así como, por otra parte, cuán vanos e inútiles son todos los ciudadanos que importunan a los ambiciosos, podemos suscitar en nosotros la pasión y luego adquirir la virtud de la *generosidad* ... ésta es la clave de las demás virtudes.⁷⁷

Descartes encontró, en la firmeza de la resolución de usar bien del libre albedrío, “la virtud de la generosidad”, que es “como la llave de todas las otras virtudes”. Descartes consideró que la mejor manera de hacer un buen uso de la voluntad o libre arbitrio es mediante la firmeza y la constancia de la resolución. Según Descartes, las acciones que se derivan de esta última son las que merecen alabanza o gloria de los otros hombres:

77. *Las pasiones del alma*, art.161, A.T., XI, 453- 454.

Los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen absolutamente de nosotros; y los del alma se dividen todos en dos clases, a saber, unos conocer y otros querer lo que es bueno, pero el conocimiento está a menudo más allá de nuestras fuerzas; por lo tanto, no queda más que nuestra voluntad de la cual podamos disponer absolutamente. Y no veo que sea posible disponer mejor de ella que si uno tiene siempre una firme y constante resolución de realizar exactamente todas las cosas que uno juzgue mejores, y emplear todas las fuerzas del espíritu en conocerlas bien. Solamente en esto consisten todas las virtudes, solamente en esto, hablando con propiedad, merece alabanza y gloria; en fin, solamente de esto resulta siempre el contento mayor y más estable de la vida.⁷⁸

A partir de la firmeza y constancia de la resolución el sujeto construye un carácter dispuesto a los juicios rectos. Pero en la vida práctica, para obrar bien, el sujeto no solamente debe realizar juicios rectos, es decir, juicios “claros y distintos” a propósito de los asuntos humanos, sino que también debe llevarlos a la práctica.

Los juicios del sujeto moral deben ser consecuentes con sus propias acciones. Esto pone de manifiesto que el problema de la vida feliz gira alrededor de la voluntad o libre arbitrio. La voluntad es la que le permite al sujeto tomar decisiones y actuar; es la capacidad de elegir entre el bien y el mal.

Ahora bien, el sujeto cartesiano se caracteriza por ser un “yo” consciente que posee varias facultades, como por ejemplo el entendimiento o la razón, que es la capacidad de discernir lo verdadero de lo falso, e intuir las verdades claras y distintas. Pero ésta es una facultad limitada, y necesita del concurso de la voluntad, que es la capacidad ilimitada de desear y elegir; de la imaginación, que es la capacidad de representarnos mentalmente los objetos o todo aquello que nos afecte; y de la facultad de juzgar, que implica las operaciones del entendimiento y la voluntad, y es la capacidad mediante la cual se otorga, se niega o se retiene el *asentimiento*.

78. *Carta de Descartes a Cristina*, 20 de Noviembre de 1647, A.T., V, 83.

Descartes consideró que de todas estas facultades tan sólo la voluntad nos hace semejantes a Dios. Pero mientras que Dios posee una voluntad y un entendimiento ilimitados, el sujeto posee un entendimiento limitado y una voluntad ilimitada. Ésta última es la que constituye la peculiaridad de los hombres, porque éstos son los únicos seres creados en el universo que poseen la facultad de elegir y ser artífices de su propio destino.

Sin embargo, la libre voluntad puede ser mal empleada, conduciendo al sujeto a obrar mal. El error moral se origina de las relaciones entre la voluntad y el entendimiento. Debido a la limitación del entendimiento hay muchas cosas que nos suceden, de las cuales tenemos una idea confusa.

Así mismo, la voluntad, al ser ilimitada, puede conducirnos a realizar juicios precipitados y obrar mal. De esta manera, es en el uso incorrecto de la voluntad donde ha de encontrarse la fuente del error moral. Por esta razón, el entendimiento desempeña un rol importante en la vida moral, ya que esta facultad, a pesar de ser limitada, es la encargada de orientar la voluntad por medio de conocimientos claros y distintos.

Descartes fue consciente del problema que se presenta cuando la voluntad no posee un conocimiento claro y distinto (por parte del entendimiento) para orientarse en las circunstancias azarosas de la vida cotidiana. Descartes señaló que cuando el sujeto no posee una certeza absoluta de dichas circunstancias, no es necesario ni razonable que permanezca obstinado y caprichoso en sus juicios.

Por el contrario, para Descartes lo importante era perseverar en la acción por medio de la resolución, y no quedarse irresoluto. Esto no quiere decir que en la vida cotidiana debemos seguir opiniones dudosas de manera caprichosa, sino que mientras el sujeto se orienta de acuerdo a opiniones dudosas, debe seguir buscando otras mejores para poder actuar. En una carta a un destinatario desconocido de Marzo de 1638, Descartes dijo, al respecto, lo siguiente:

En primer lugar, es cierto que si yo hubiera dicho absolutamente que hay que atenerse a las opiniones que hemos resuelto seguir, aunque

fuesen dudosas, sería tan criticable como si hubiera dicho que hay que ser caprichoso y obstinado; puesto que atenerse a una opinión es lo mismo que perseverar en el juicio que hemos formado. Pero he dicho una cosa completamente distinta, a saber, que hay que ser resuelto en las acciones, incluso cuando se permanece irresoluto en los juicios y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas, es decir, no actuar menos constantemente según las opiniones dudosas, cuando nos hemos determinado una vez a ello, es decir, cuando se ha considerado que no hay otras que se juzguen mejores o más ciertas, que si se conociese que éstas son las mejores o más ciertas, que si se conociese que éstas son las mejores, como en efecto lo son bajo esta condición. Y no hay que temer que esta firmeza en la acción nos comprometa cada vez más en el error o en el vicio, en cuanto el error sólo puede estar en el entendimiento, el que supongo permanece libre no obstante esto y considera como dudoso lo que es dudoso. Además de que relaciono principalmente esta regla con las acciones de la vida que no toleran ningún aplazo y que no me sirvo de ella sino provisionalmente con el propósito de cambiar mis opiniones, tan pronto como pudiera encontrar mejores y de no perder ninguna ocasión de buscarlas. Por lo demás he estado obligado a hablar de esta resolución y firmeza respecto de las acciones tanto a causa de que es necesaria para el reposo de la conciencia como para impedir que se me quejara por lo que yo había escrito, de que para evitar la prevención hay que deshacerse una vez en la vida de todas las opiniones que uno ha admitido antes en su creencia; pues aparentemente se me ha objetado que esta duda tan universal puede producir una gran irresolución y un gran desarreglo en las costumbres. De manera que no me parece que se haya podido usar de mayor circunspección de la que yo he usado para ubicar a la resolución, en cuanto es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación.⁷⁹

Desde esta perspectiva, es importante tener en cuenta que la vida moral requiere del sujeto una resolución de manera casi inmediata, dado que toda acción se halla bajo el signo de la urgencia. Las condiciones de la vida cotidiana requieren del sujeto una pronta decisión,

79. *Carta de Descartes a XXX*, Marzo de 1638, A.T., II, 34-36.

y no se prestan a interminables deliberaciones. Por ejemplo, “si, antes de comer, tuviera que asegurarme por todos los medios posibles de que el manjar que se halla ante mí no está envenenado, moriría de hambre antes de poder terminar mi investigación”.⁸⁰ Las situaciones de la vida ética se caracterizan por ser tan contingentes y complejas, que son irreductibles al análisis, pues no podemos descomponer esas situaciones en “principios simples”.

Descartes pensaba que en la vida moral no hay *certezas metafísicas* para orientar nuestras acciones, sino que en materia práctica sólo podemos tener a lo sumo una *certeza moral*. La *certeza metafísica*, resultado de la aplicación de la duda metódica, se pone de manifiesto en el *cogito* durante el curso de las meditaciones.

En ese contexto, no hay lugar para lo dudoso o probable, porque la metafísica cartesiana pretende desarrollarse a la luz de la evidencia racional. Sin embargo, debemos estar conscientes que en la vida moral no debemos esperar tanto rigor como en el ámbito metafísico. En la vida moral, el sujeto vive de acuerdo a opiniones. Debido a ello, en este ámbito no hay ningún tipo de garantías constantes y necesarias para obrar bien. Descartes considera que “en lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquélla no se debe buscar ni esperar certeza semejante”.⁸¹

Descartes pensaba que la *certeza metafísica* está fundamentada en principios indudables, como por ejemplo Dios y el *cogito*; mientras que la *certeza moral* está fundamentada en opiniones que pueden ser probables y dudosas. Ahora bien, las certezas metafísicas están fundadas en la existencia de Dios, quien garantiza la verdad de las proposiciones claras y distintas de la filosofía cartesiana. Por otra parte, la certeza moral se establece a partir de las opiniones y situaciones contingentes de la vida práctica, que conducen al sujeto a examinar cada situación y a tomar una pronta resolución. Al respecto, Descartes manifestó lo siguiente en los *Principios de la filosofía*:

80. Carta Descartes a Hyperaspistes, A.T., III, 422 – 423.

81. *Ibíd.*, A.T., III, 422.

Ahora bien, con el fin de evitar todo prejuicio a la verdad, suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas... La otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica muy asegurado y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o la facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera.⁸²

Como podemos ver, en la vida moral el hombre sólo cuenta con certezas morales para poder actuar. Estas certezas morales están constituidas por opiniones prudentes, que el hombre puede reemplazar hasta encontrar otras mejores. Descartes consideró que en las acciones morales no podemos apuntar al Bien Absoluto. Por tanto, tenemos que contentarnos con tomar decisiones, en algunas ocasiones precitadas, que apuntan hacia lo mejor.

Así, en la vida moral el sujeto puede tomar decisiones azarosas y obrar mal, ya que en ésta no hay ningún tipo de ningún tipo de garantías absolutas para obrar bien. Desde esta perspectiva, la resolución es la piedra angular de la moral cartesiana, porque gracias a ella el sujeto puede tomar decisiones en circunstancias azarosas y resolverse a buscar la felicidad, que es el fin último de todas sus acciones.

La felicidad está estrechamente relacionada con el uso recto que hagamos de la razón, porque esta facultad, al orientar la voluntad y las pasiones, facilita la puesta en práctica de la virtud, y hace posible que el contento que depende de ella sea sólido.

82. *Los Principios de la filosofía*, art. 205-206, A.T. IX-2, 323-325.

Descartes pensaba que las pasiones no son buenas ni malas, ni son algo irracional; simplemente pertenecen a la naturaleza del alma, que no concibe dividida lógicamente, como en Aristóteles, en una parte racional y en una parte irracional. Para el filósofo francés era natural que el sujeto tuviese apetitos y pasiones, los cuales, junto con la voluntad, lo mueven hacia una acción determinada.

El deseo de satisfacer dichos apetitos y pasiones está inscrito en la naturaleza del sujeto. Y este deseo está emparentado con la noción de que el placer es un bien. El placer se produce por las acciones de aquello que es bueno para el alma, o para el cuerpo. Por ejemplo, cuando el sujeto es saludable, siente alegría en su alma. Cuando está enfermo siente tristeza, y esto afecta tanto a su alma como a su cuerpo. Es por este motivo que se puede considerar que el placer que proviene de la salud es un bien para el sujeto.

Para Descartes era natural que el sujeto buscara el placer y evitara el dolor. Por ejemplo, podemos sentir placer cuando somos conmovidos por pasiones suaves y delicadas, como cuando nos sentimos contentos al recordar placeres pasados o las penas que se pudieron sortear.

La voluntad con ayuda del entendimiento es la que al final de cuentas puede realizar el esfuerzo de modificar, cuando puede, las acciones de las pasiones y apetitos, como ocurre, por ejemplo, cuando se tiene la voluntad de ser valiente y se logra dominar el miedo.

De todo lo anterior se desprende la concepción cartesiana de la voluntad o libre arbitrio del hombre, que consiste en el uso de la libertad para conocer los apetitos naturales y las pasiones del alma, con el fin de que el hombre pueda moverla en la elección del bien o del mal, del placer o del dolor.

En esta concepción, la libertad de arbitrio puede ser entendida en dos sentidos. En un sentido negativo, Descartes señala que la libertad de arbitrio consiste en la capacidad de obrar *sin sentirse constreñido por alguna fuerza exterior*. En otras palabras, la libertad de arbitrio toma sus decisiones desde ella misma, sin estar necesariamente sujeta a una compulsión externa.

En un sentido positivo, cuando la voluntad se funde con la razón, se transforma en una facultad completamente autónoma que se autodetermina a sí misma en el momento de actuar. Esto implica que la felicidad y la generosidad dependen exclusivamente del hombre, y no requieren del concurso divino de la Providencia.

Descartes considera que “sólo hay en nosotros una cosa que puede autorizarnos a estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio nuestras voliciones. Pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados; y éste nos hace en cierto modo semejantes a Dios en la medida en que somos dueños de nosotros mismos, siempre que no perdamos por cobardía los derechos que nos da”.⁸³ De esta manera, el sujeto moral es un agente libre y responsable de sus propias acciones.

Para orientar sus acciones, el sujeto debe utilizar sus propias armas, las cuales, en este caso, consisten en “juicios sólidos y determinados” acerca del bien y del mal, con arreglo a los cuales el alma resuelve dirigir las acciones de su vida:

Lo que yo llamo sus propias armas (de la voluntad) son juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal con arreglo a los cuales la voluntad ha decidido conducir las acciones de la vida; y las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se determina así a seguir ciertos juicios, sino que se deja siempre llevar a las pasiones presentes, que, como son con frecuencia contrarias unas a otras, la arrastran sucesivamente a su partido y, empleándolo en combatir contra ella misma, ponen al alma en el estado más deplorable que darse pueda.⁸⁴

Al ser dueños de nosotros mismos, la felicidad está en nuestro poder, y el mal puede ser desterrado de nuestra vida si la voluntad se autocontrola y hace un buen uso de su capacidad de elección. Ahora bien, como hemos visto, la felicidad se alcanza solamente obrando con virtud. La virtud implica un gran esfuerzo de la voluntad o de la

83. *Las pasiones del alma*, art., 152, A.T., XI, 445.

84. *Ibid.*, art. 48, A.T., XI, 367.

libertad de arbitrio de elegir siempre lo mejor posible; y es el mejor remedio en contra de las pasiones desenfrenadas o los deseos licenciosos.

La desdicha humana proviene de la insatisfacción de los deseos de la voluntad del sujeto, lo que lo conduce a un estado de fracaso o frustración. Por esta razón, para escapar de la infelicidad, el sujeto debe desear siempre aquellas cosas que están en su poder: los pensamientos y las acciones. Por ejemplo, no podemos desear ganar la lotería, solucionar todos nuestros problemas económicos de ese modo, y ser felices, porque esto no depende de nosotros, sino del azar.

Para alcanzar la felicidad debemos preocuparnos más bien por aquellas cosas que están en nuestro poder, y seguir los consejos de la razón para no elegir caminos licenciosos. De esta manera, Descartes pone de manifiesto que el alcance de la felicidad implica la firme y contante resolución de seguir los consejos de la razón, y del hábito de desear aquellas cosas que están en nuestro alcance.

Dicha resolución de la voluntad, al seguir los consejos de la razón, se transforma en una virtud cardinal de la moral, que le permite al sujeto orientar sus pasiones y deseos. En este sentido, Descartes afirmó que, “como estas pasiones no nos pueden llevar a ninguna acción sino por medio del deseo que suscitan, es particularmente este deseo lo que debemos cuidarnos de regular, y en esto consiste la principal utilidad de la moral”.⁸⁵ A partir de lo anterior se puede apreciar que la resolución no pretende cambiar el orden del mundo, sino cambiar y regular el orden de los deseos de la voluntad humana.

Como hemos podido ver en este capítulo, el sujeto cartesiano no es solamente un “yo” consciente, como lo podemos vislumbrar en la Segunda Meditación, sino que es también un sujeto que posee un carácter y la voluntad o libertad de elegir su modo de vida.

El sujeto puede resolverse a obrar con virtud siguiendo los dictámenes de la razón, o puede resolverse a obrar mal desatendiendo dichos dictámenes, y dejándose llevar por las pasiones desenfrenadas. Lo que Descartes puso de manifiesto con sus reflexiones sobre la resolución

85. *Ibid.*, art. 144, A.T., XI, 436.

y la libertad es que el alcance de la felicidad depende de la firmeza y constancia de la resolución a orientarse por los consejos que dicta la razón en las circunstancias de la vida.

De ahí que la felicidad del sujeto dependa de sus propios actos; y que al ser libre, y consciente, también sea responsable de las consecuencias que de ellos se deriven. La desdicha del sujeto proviene de desear aquellas cosas que no están en su poder, o de la caída en un estado de irresolución que lo conduce a no obrar:

Toda clase de deseos no son incompatibles con la felicidad; lo son tan sólo los que están acompañados de impaciencia y de tristeza. Tampoco es necesario que nuestra razón no se engañe nunca; basta con que nuestra *conciencia* nos testimonie que no nos faltaron jamás resolución y virtud para ejecutar todas las cosas que hemos juzgado como las mejores, y así la virtud sola es suficiente para contentarnos en esta vida.⁸⁶

Al acostumbrarse a desear aquellas cosas que están en su poder, y al adquirir la virtud de resolverse de acuerdo a los dictados de su propia razón, el sujeto puede ser feliz en esta vida. De esta manera, el sujeto moral es un ser consciente, libre y responsable de su propio modo de vida.

A continuación vamos a presentar los principios epistemológicos de la filosofía de David Hume, que son los cimientos de su crítica a la noción cartesiana del “yo” sustancialista, para analizar en qué medida la crítica de este autor roza también la dimensión moral de esta noción cartesiana.

86. *Carta de Descartes a Elisabeth*, 4 de Agosto de 1645, A.T., IV, 266.

Capítulo 3

Contextualización de la crítica de Hume al sujeto cartesiano en el *Tratado de la Naturaleza Humana*

La crítica de Hume a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana se encuentra expuesta en la última parte del Libro Primero del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Éste no es un hecho fortuito, ya que en este apartado Hume expone los resultados más importantes de los planteamientos expuestos a lo largo del Libro Primero, que tiene como propósito analizar los principios y operaciones de nuestras facultades de razonamiento, así como también la naturaleza de las ideas.

Recordemos que este propósito particular hace parte de un objetivo más amplio: explicar los principios de la Ciencia de la Naturaleza Humana. Hume consideraba que todas las ciencias se relacionan con la naturaleza humana, de modo que en vez de llevar a cabo investigaciones filosóficas, que en el mejor de los casos terminan por construir sistemas sobre fundamentos pocos sólidos, se debe estudiar la naturaleza humana misma, y emprender desde ella las conquistas sobre todas las ciencias que conciernen a la vida del ser humano.

Hume pretendía realizar con esta “ciencia de la naturaleza humana” una gran revolución en la filosofía, tal como Newton lo hizo en la Física. La naturaleza humana es el objeto de conocimiento de esta “ciencia del hombre”, como los objetos físicos son el objeto de conoci-

miento de la Física Newtoniana. Por tanto, el estudio del “yo”, y el de la identidad personal fueron temas centrales en la filosofía humeana.

El filósofo escocés pensaba que la ciencia de la naturaleza humana era “el único fundamento sólido de las demás ciencias”. Pero esta ciencia debía basarse en la experiencia sensible, y en la observación, las cuales son las fuentes del conocimiento.

Hume desarrolló una investigación de “la naturaleza del entendimiento humano” para averiguar cuáles eran sus alcances y sus capacidades; y destruir la metafísica falsa y espuria. De esta manera, el estudio de la naturaleza humana tenía como propósito explicar por qué los hombres tienen ciertas ideas, y piensan y actúan de cierta manera.

En dicho estudio las explicaciones son fundamentalmente genéticas. Para Hume era claro que para entender los pensamientos, las creencias, los sentimientos, o las pasiones era necesario comprender su origen. Por esta razón, Hume pretendió, a lo largo del Libro Primero del *Tratado*, comprender el origen de todas nuestras ideas, incluyendo nuestras creencias en la idea de causalidad, en el mundo externo, y en la idea del “yo”, que constituyen las creencias más fundamentales de la cotidianidad de los hombres.

Cuando Hume criticó la noción de sustancia, y cuando abordó el problema de la identidad personal, siguió muchos planteamientos empleados en sus explicaciones de la idea de la causalidad, y de la existencia continua de los cuerpos. Esto se debió a que la reflexión de Hume sobre estos temas era el resultado de las explicaciones esbozadas a lo largo del Libro Primero.

Desde esta perspectiva, hay ciertos principios y elementos, que Hume utilizó en sus análisis de la idea de la causalidad y de la existencia continua de los objetos, que son fundamentales en su crítica a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana; así como también en su concepción propia del “yo” como “haz de percepciones”.

En este sentido, el propósito de este capítulo es realizar una contextualización del tema en el *Tratado*, poniendo de manifiesto los principios y los elementos más importantes que aparecen en el Libro Primero; y que son indispensables para comprender su postura frente

al problema del “yo”. En este punto es importante aclarar que mi intención no es realizar un exhaustivo análisis de todos los principios y temas de la filosofía humeana, sino abordar aquellos principios y concepciones de Hume que son pertinentes para el propósito principal de este trabajo.

Teniendo en cuenta lo anterior, el presente capítulo está dividido en tres partes. En la primera expondré los principales principios del sistema de Hume, que son fundamentales para comprender su crítica a la noción sustancialista del “yo” en el pensamiento de Descartes, así como también su concepción de la identidad personal, especialmente en lo que concierne a la Teoría de las Ideas.

En la segunda parte analizaré la explicación que da Hume de la causalidad, que también es importante en su concepción del “yo”. Y finalmente abordaré el análisis de Hume de la idea de la existencia continua de los cuerpos, que pone al descubierto el problema de la identidad en su sistema filosófico.

La Teoría de las Ideas

La teoría de las ideas es una teoría genética, ya que para comprender cómo funciona la mente humana, Hume consideraba que es necesario descubrir los orígenes de nuestras creencias fundamentales. Para Hume, todos los fenómenos mentales se derivan de las *percepciones*. De esta manera, el estudio de la naturaleza humana debe ocuparse de cómo llegan esas percepciones a la mente.

Hume expuso la teoría de las ideas en la primera parte del Libro Primero del *Tratado*. Esta teoría es el fundamento de la filosofía humeana. Hume consideró que “las percepciones” son todos los contenidos de la mente, es decir, siempre que tenemos un “fenómeno mental”, lo que tenemos ante nosotros es una percepción. Las percepciones se dividen en impresiones e ideas, como queda expresado en el siguiente fragmento:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS, la diferencia entre

ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras *sensaciones*, *pasiones* y *emociones* tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos.⁸⁷

Como podemos ver, aunque guardan estrecha relación entre sí, las impresiones se diferencian de las ideas. A través de las impresiones nos formamos en la mente imágenes de los objetos con los cuales estamos en contacto. Estas representaciones ponen en funcionamiento facultades como la imaginación y el entendimiento.

Hume consideraba que todas las percepciones, ya sean impresiones o ideas, pueden ser separadas por el entendimiento o la imaginación. Al respecto, Hume afirmó lo siguiente:

Todas las percepciones que son diferentes son *distinguibles*, y todas las percepciones que son distinguibles pueden ser separadas por el pensamiento o la imaginación. Y, a la inversa, todas las percepciones que el pensamiento o la imaginación puede separar son distinguibles y si son distinguibles son diferentes.⁸⁸

Este es el famoso *principio atomista*, también conocido como *principio de separabilidad*, que constituye uno de los pilares de su Ciencia de la Naturaleza Humana. Al clasificar las percepciones en impresiones e ideas, Hume señaló que es innecesario explicar esta distinción,

87. TNH 1/43.

88. Véase TNH 18/63-64: "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 conversa: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente". Véase también TNH 36/85: "Para saber si objetos unidos en la impresión son separables en la idea necesitamos considerar tan sólo si difieren unos de otros, en cuyo caso es claro que pueden ser concebidos por separado. Toda cosa que es diferente es distinguible, y toda cosa que es distinguible puede ser separada".

puesto que “cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia entre ambas”.

Para Hume era evidente que somos conscientes de la diferencia que hay entre tener una sensación y formarnos una representación de ella. Y agregó que la diferencia entre las impresiones y las ideas radica en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en nuestra mente. Pero no aclaró qué entendía por “fuerza y vivacidad” de nuestras percepciones. Podríamos pensar que las impresiones son percepciones fuertes y vivaces, dado que ellas son nuestras percepciones más intensas; mientras que las ideas son imágenes débiles que son copia de las impresiones fuertes.

Al examinar el origen de nuestras percepciones, Hume descubrió que todas las impresiones que tenemos vienen acompañadas de sus respectivas ideas, y encontró que entre ellas hay una especie de semejanza, tal y como queda manifiesto en el siguiente fragmento:

La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he tenido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.⁸⁹

Sin embargo, aunque hay ideas que son completamente semejantes a sus respectivas impresiones, no todas las parejas de ideas e impresiones tienen esta característica. Por ejemplo, yo puedo tener una impresión de París porque estuve allí, conocí sus calles, sus centros turísticos, etc. Pero, ¿podría afirmar que mi mente posee una idea

89. TNH 3/ 45.

que represente perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales? Como podemos ver, la idea que tenemos de París no es semejante a la impresión que de ella tenemos. De esta manera, no necesariamente todas nuestras ideas son completamente semejantes a nuestras impresiones.

Hume descubrió que la semejanza entre ciertas impresiones e ideas se representa en un rango específico, que se puso de manifiesto cuando introdujo la distinción entre percepciones simples y complejas. Todas las impresiones, al igual que las ideas, pueden ser simples o complejas. En este sentido, Hume afirmó que “las percepciones simples (impresiones e ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes”.⁹⁰

Como ejemplo de una percepción compleja Hume ofreció la percepción de una manzana, en la que podemos percibir un olor, un sabor y un color particulares, los cuales, aunque estén unidos en la manzana, podemos distinguirlos en ella. En este ejemplo, la manzana es una impresión compleja; y el color, el sabor, el olor, y la textura que tiene, son impresiones simples.

Hume observó que entre las impresiones y las ideas complejas no hay una semejanza exacta. En cambio, entre las impresiones y las ideas simples podemos observar una correlación de semejanza entre ellas, la cual pone de manifiesto que toda impresión simple viene acompañada de una idea simple completamente semejante, y viceversa.

A partir de este descubrimiento, Hume se aventuró a realizar la siguiente proposición general: “toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde”.⁹¹ Incluso, Hume fue aún más lejos al afirmar que, además de haber una semejanza entre las ideas simples y sus impresiones simples correspondientes, también hay una conjunción constante entre ambas. Para Hume, esta conjunción constante entre las impresiones simples y las ideas simples es de carácter universal,

90. TNH 2/44.

91. TNH 3/ 46.

y no se halla justificada en el azar. Esto se expresa en el siguiente fragmento:

De esta conjunción constante de percepciones concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre las otras. Una tal conjunción constante de percepciones semejantes, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones.⁹²

Hume se preguntó si las impresiones simples son las que causan las ideas simples en nuestra mente, o si ocurría a la inversa. Según el filósofo escocés, la experiencia pone de manifiesto que las impresiones simples *preceden en el tiempo* a sus ideas simples correspondientes. Así, al utilizar como criterio el orden de aparición de las percepciones simples, Hume pensó que las impresiones simples causan sus ideas simples correspondientes, debido a que las primeras siempre hacen su primera aparición en la mente precediendo a las segundas.

En este punto es importante detenernos también en el análisis genético que realiza Hume de las percepciones complejas. Hume consideraba que las percepciones complejas están compuestas, a su vez, de percepciones simples. Por tanto, estas últimas son los elementos más fundamentales, sin los cuales las percepciones complejas no podrían constituirse.

De este modo, todas las percepciones de nuestra mente pueden ser impresiones o ideas; y éstas pueden ser simples o complejas. Las ideas simples se derivan de impresiones simples, mientras que las ideas complejas están conformadas por ideas simples que se derivan de impresiones.

Las impresiones complejas están conformadas, a su vez, por impresiones simples, y causan en nuestra mente ideas complejas. Ahora bien, Hume señala que todas nuestras impresiones simples pueden ser de dos tipos: *impresiones de sensación* o *impresiones de reflexión*. Las

92. TNH 4/ 47.

impresiones de sensación son los datos inmediatos de los sentidos, mientras que las impresiones de reflexión son posteriores a la sensación, y se derivan de ella.

Por impresiones de sensación, Hume se refiere a aquéllas que aparecen por causas desconocidas. A este respecto, el filósofo escocés afirmaba que:

Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser.⁹³

Por otra parte, las impresiones de reflexión se derivan de las impresiones de sensación, de la siguiente manera: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando inciden a su vez en el alma, producen las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión.⁹⁴

Entre las impresiones de reflexión, Hume incluyó a las pasiones, las emociones, los deseos, y algunas de las impresiones que dan origen a ciertas creencias. De esta manera, Hume sostuvo que todos nuestros contenidos mentales provienen de las impresiones de sensación, ya que ellas son las que *causan* todas las otras percepciones. De esta manera, la mente no contiene *ideas innatas*, dado que todos sus contenidos provienen de la sensación. Este argumento constituye una fuerte crítica a la concepción cartesiana del innatismo.

Anteriormente veíamos, en el primer capítulo, que Descartes recurría a la noción de idea innata para justificar su concepción del

93. TNH 84/146.

94. TNH 7-8/ 51.

“yo” como alma o espíritu. Pero al hacerlo, nublabla la comprensión del cogito. Hume, al considerar que todos nuestros contenidos mentales provienen de la experiencia, asestó un duro golpe contra esta concepción cartesiana de las ideas innatas y su aplicación en la noción del sujeto. Esta crítica de Hume a la noción cartesiana del sujeto la desarrollaremos en el capítulo cuarto. Ahora volvamos sobre el análisis que estábamos realizando de la teoría humeana de las ideas.

Barry Stroud realiza una reconstrucción de la cadena de razonamientos que Hume utiliza para sostener su teoría de las ideas. Dicha reconstrucción consiste en lo siguiente:

1. Hume plantea en primer lugar que no hay pensamientos a menos que haya una percepción en la mente.
2. Las percepciones pueden ser impresiones o ideas.
3. Las percepciones pueden ser simples o complejas.
4. Una percepción compleja está compuesta de percepciones simples.
5. Todas las ideas simples corresponden a impresiones simples respectivamente.
6. Cualquier idea simple surge como efecto de su impresión simple correspondiente.
7. No hay impresiones de reflexión que no se deriven de una impresión de sensación.
8. Por tanto, todos nuestros pensamientos se derivan de impresiones de sensación.⁹⁵

Stroud sostiene que este argumento fundamenta el sistema filosófico humeano, ya que Hume considera que para comprender nuestras ideas y creencias más fundamentales, se debe hallar sus orígenes en la experiencia.

95. Stroud, Barry. *Hume*. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986, p. 40.

Al ser la sensación el origen y el fundamento de nuestras ideas, Hume llegó de manera inductiva a la siguiente conclusión: en nuestra mente cada idea simple aparece seguida por su impresión simple correspondiente, la cual es representada exactamente. De modo que sin impresiones simples no habría ideas simples en la mente.

Teniendo en cuenta lo anterior, Hume llegó a formular el *Principio de Copia*, que consiste en lo siguiente: “Todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”.⁹⁶

Pero Hume no utilizó solamente el *Principio de Copia* para fundar su Ciencia de la Naturaleza Humana, sino también para criticar algunos supuestos metafísicos de la filosofía cartesiana, como por ejemplo, la idea de sustancia. Para Hume, la filosofía no podía fundarse en nociones que son el resultado de meras especulaciones.⁹⁷ El principio de copia permite o garantiza términos legítimamente contruidos, y permite señalar o denunciar aquellos impropios, que han generado confusión en la tradición filosófica.

Desde esta perspectiva, Jonathan Bennett considera que una de las consecuencias que pone de manifiesto la utilización del principio de copia, es que provoca que la teoría humeana de las percepciones se enmarque en un *empirismo conceptual*, el cual establece que todo contenido semántico se deriva de la experiencia.

Bennett señala que la teoría humeana de las percepciones pone en evidencia una *teoría del significado*, porque Hume, al considerar que toda idea simple se deriva de una impresión simple correspondiente, establece que aquellas ideas que no corresponden a impresiones

96. TNH 4/47.

97. Véase el siguiente pasaje de la *Investigación sobre el conocimiento humano* de David Hume: “Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión” (*Investigación*, sección 12, p. 209).

serían ideas espurias o “sin sentido”, en la medida en que no tienen un significado o un contenido semántico derivado de la experiencia.

Para Hume, comprender una palabra es comprender la idea que dicha palabra evoca; y, a su vez, para comprender la idea, es necesario comprender la impresión simple de la cual se originó. Esta teoría humeana del significado es referencial, en la medida en que cada idea debe tener un referente concreto; es decir, una impresión simple de la cual se origine en última instancia.

Ahora, pasemos a analizar más detenidamente el *Principio de Copia*. Don Garrett señala que este principio implica una tesis causal que afirma que las impresiones simples son la causa de nuestras ideas simples:

All our ideas are «copy'd from our impressions». This premise, as stated, is a version of one of Hume's primary principles, often called the Copy Principle. It involves a Causal Thesis, that all ideas are *derived* from impressions.⁹⁸

Stroud está de acuerdo con Garrett al observar que el *Principio de Copia* tiene por fundamento una inferencia causal. Cuando Hume observó que “toda idea simple tiene una impresión simple correspondiente”, y descubrió que “toda idea simple es precedida en la mente por su impresión simple respectiva”, llegó a la siguiente conclusión: *Toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente.*

De manera que Hume llegó a esta conclusión a partir de la *conjunción constante* que observa entre las impresiones y las ideas simples, y de la *prioridad temporal* de las primeras con respecto a las segundas. Sin embargo, Stroud sostiene que, para llegar a esta conclusión, Hume debía tener algún tipo de justificación.

En el *Tratado*, Hume sostuvo que la veracidad de este principio se prueba a partir de nuestra *experiencia*, cuando examinamos deteni-

98. Garret, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nueva York, Oxford, University Press, p.21

damente la forma y el orden en que aparecen las impresiones simples y sus ideas respectivas:

Para darle a un niño la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener estas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello. Encontramos, por otra parte, que toda impresión –sea de la mente o del cuerpo– es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constantes constituye una prueba convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.⁹⁹

Hume utilizó *hechos cotidianos* para demostrar sus aserciones, como por ejemplo, “para dar a un niño la idea del color anaranjado debemos mostrarle un objeto anaranjado”, o la constancia de que “no podemos tener la idea del sabor de una piña sin haberla probado”. Por estos medios pretendía probar sus hipótesis de que “toda idea simple tiene una impresión simple respectiva”; y que, a su vez, “toda idea simple es precedida por una impresión simple, de la cual se deriva”.

Sin embargo, estos hechos cotidianos solamente ponen de manifiesto que las ideas simples, ya sea “la idea del color anaranjado”, o “la idea del sabor a una piña”, son precedidas por un real ver o saborear algo. No obstante, estas experiencias no prueban todavía por qué toda idea simple es precedida en la mente por su impresión simple correspondiente.

A este respecto Stroud señala que estos hechos podrían probar que “toda idea simple es precedida por su impresión simple correspondiente” sí se asumen los siguientes presupuestos: 1) cuando vemos,

99. TNH 4-5/ 47-48.

probamos, oímos, olemos y tocamos algo, tenemos en realidad una percepción en la mente; 2) cuando tenemos una percepción, ésta percepción es una impresión.

Al asumir estos presupuestos, nos pueden parecer más claras las razones por las cuales una idea simple es precedida por su impresión simple correspondiente. Hume asumió estos presupuestos como si fueran evidentes y ciertos por sí mismos.

Pero al asumir estos presupuestos, se ponen de manifiesto varias dificultades. La primera dificultad consiste en lo siguiente: cuando analizamos el presupuesto de que “cuando vemos, probamos, oímos, olemos y tocamos algo, tenemos en realidad una percepción en la mente”, podemos observar que Hume partió de un principio básico que se encuentra enunciado en la premisa 1 de la reconstrucción que realiza Stroud de la teoría de las ideas.

Dicho principio establece que todos nuestros contenidos mentales provienen de la experiencia. En otras palabras, no hay pensamientos ni ideas sin que haya percepciones en nuestra mente. Stroud señala que este principio es “un precursor de la teoría de la percepción, llamada «teoría del dato sensorial» [*sense-datum theory*], la cual ha sido sostenida en una u otra ocasión por muchos filósofos desde Descartes”.¹⁰⁰

Hume consideró que este principio es una verdad indudable, que no admite discusión, dado que para él es bastante evidente que la veracidad de dicho principio se puede probar con la mera experiencia. Hume dio por supuesta la veracidad de dicho principio, y no presentó más argumentos para probarla.

Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que no hay argumentos que prueben este principio. Por supuesto, hay varios argumentos que prueban que en la filosofía humeana hay una teoría de la percepción. No obstante, en este trabajo nuestro principal interés no es analizar si en el pensamiento humeano hay una teoría de la percepción, ni cuáles son los principios que la fundamentan, sino analizar la crítica de Hume a la noción sustancialista del “yo”

100. Stroud, Barry. *Op.Cit.*, p. 45.

en la filosofía cartesiana. Por esta razón, aquí, al igual que lo hizo Hume, vamos a asumir que el principio de que “para que tenga lugar algún evento o fenómeno mental tiene que haber una percepción en la mente”, es verdadero e indudable.

La segunda dificultad se presenta al asumir el segundo presupuesto. Cuando Hume afirma que “las percepciones que hacen su primera aparición en la mente son impresiones”, y a partir de ellas nuestra mente forma ideas que les corresponden, se enfrenta a varias dificultades a la hora de justificar la diferencia entre las impresiones y las ideas, así como también la prioridad temporal de las primeras con respecto a las segundas.

El argumento que Hume utilizó para establecer la diferencia entre las impresiones y las ideas fue el de “los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en nuestra mente”.¹⁰¹ Hume consideraba que las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia son impresiones, mientras que las ideas son aquellas imágenes o representaciones débiles de nuestras impresiones.

Sin embargo, este criterio de la fuerza y vivacidad no es suficientemente sólido. Stroud realiza una crítica a dicho criterio, utilizando el siguiente experimento mental:

Un detective que examina la escena de un crimen puede observar detenidamente 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 solamente ocupada 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, hiera

101. TNH 1/ 43.

ahora su mente o consciencia con una fuerza y vivacidad mucho mayores que la fuerza y vivacidad con que antes la había herido la parte correspondiente de la escena exactamente semejante.¹⁰²

El experimento mental de Stroud es bastante interesante porque pone de manifiesto que el criterio de fuerza y vivacidad no es un criterio suficiente para establecer la distinción entre impresiones e ideas. El experimento mental muestra que la idea actual que forma el detective de la chimenea y el atizador puede tener mayor fuerza y vivacidad que las primeras impresiones que tuvo de estos objetos.

De esta manera, si las impresiones son aquellas percepciones que inciden en nuestra mente con mayor fuerza y vivacidad, mientras que las ideas son las percepciones más débiles, entonces cuando el detective estaba pensando en la chimenea y el atizador estaba teniendo una impresión, mientras que cuando estaba percibiendo estos objetos tenía una idea.

Claro está que la conclusión de Hume no es que las ideas tengan mayor fuerza y vivacidad que las impresiones. Pero la dificultad estriba en que no ofreció argumentos contundentes para justificar dicha distinción.

Un argumento que fue utilizado por Descartes para establecer la distinción entre sensaciones e ideas es que las experiencias (o como Hume las denomina, impresiones) inciden en nuestra mente o consciencia independientemente de nuestra voluntad. Descartes consideró que una característica fundamental de las sensaciones es que ellas se producen cuando somos afectados por objetos del mundo, independientemente de que queramos o no. A partir de este argumento cartesiano, podríamos establecer que la distinción entre impresiones e ideas consiste en lo siguiente: mientras que las impresiones son percepciones involuntarias que inciden en nuestra mente o consciencia cuando somos afectados por algún objeto, la mayoría de nuestras ideas son voluntarias.

102. Stroud, Barry. *Hume*, p. 49.

Sin embargo, Hume rechazó este criterio del carácter involuntario o voluntario de nuestras percepciones, para establecer la distinción entre impresiones e ideas. Hume sostuvo que no solamente nuestras impresiones pueden ser involuntarias, sino también nuestras ideas, ya que hay ideas que inciden en nuestra mente independientemente de que queramos o no, como por ejemplo, la idea de la causalidad, la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos, e incluso la idea de la identidad personal.

En algunos pasajes del *Tratado*, Hume utilizó la prioridad temporal de las impresiones con respecto a las ideas como argumento para justificar la distinción entre ambos conceptos. El siguiente es un fragmento en el que se expone esta cuestión: “Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen del alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos”.¹⁰³

Ahora bien, si se establece la distinción entre impresiones e ideas a partir de la premisa de que las primeras siempre realizan su primera aparición en la mente antes que sus ideas correspondientes, entonces no se requiere de ningún tipo de prueba para sostener que las impresiones anteceden temporalmente a sus ideas respectivas.

Sin embargo, al convertir esta premisa de la prioridad temporal de las impresiones con respecto a las ideas en un principio cierto e indudable, surgen dos dificultades. La primera dificultad es que se rompe el vínculo causal entre percibir o tener una sensación cuando somos afectados por algún objeto, y tener una impresión acerca de ello. Y por tanto, una impresión sería solamente el miembro de un par de percepciones que aparecen en la mente antes que su idea respectiva.

La segunda dificultad se deriva inmediatamente de la anterior. El argumento de la prioridad temporal de las impresiones con respecto a las ideas no explica al final de cuentas cuál es el origen de nuestras ideas. En consecuencia, este argumento no justifica la diferencia entre impresiones e ideas.

103. TNH 275/ 387.

Incluso, Hume señaló que la distinción entre las impresiones y las ideas es equivalente a la distinción entre percibir y pensar: “No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre percibir y pensar”.¹⁰⁴ Pero, como hemos visto, el empleo del criterio de la fuerza y la vivacidad para establecer dicha distinción no es suficiente, como tampoco lo es el criterio de la prioridad temporal de las impresiones con respecto a las ideas.

Ahora bien, Hume no solo intentó explicar el origen de las ideas, sino también las operaciones de ciertas facultades fundamentales como la memoria y la imaginación. Hume consideraba que cuando las ideas entran en la mente la memoria conserva la forma original en que las percepciones fueron percibidas. Las ideas de la memoria son semejantes a los datos de los sentidos, porque como fuentes de conocimiento sirven como punto de partida para realizar inferencias causales. No obstante, cuando la memoria reproduce una sensación, con alteraciones, a través del recuerdo, pone de manifiesto un defecto o imperfección de dicha facultad.

Por su parte, la imaginación no está limitada a reproducir de la misma forma y con orden nuestras percepciones. La imaginación tiene la capacidad de trastocarlas. Esta capacidad de trastocar las percepciones consiste en intercalar, aumentar, disminuir o componer los materiales que nos proporciona la experiencia.

Mercedes García de Oteyza afirma que aunque la memoria es diferente de la imaginación, puesto que conserva el orden y la posición original de las percepciones (mientras que la imaginación puede trastocarlas), esta diferencia no es una explicación suficiente para aclarar el funcionamiento de cada una de ellas.

Hume señaló que es imposible recurrir a las impresiones pasadas para compararlas con las ideas actuales, y verificar si su forma, orden y posición son los mismos. Para él, el criterio fundamental para distinguir entre una idea de la imaginación y una idea de la memoria

104. TNH 1/ 43.

es el criterio de fuerza y vivacidad. Las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las ideas de la imaginación.

Sin embargo, este criterio no es suficiente, dado que una idea de la memoria puede perder su fuerza y vivacidad hasta confundirse con una idea de la imaginación, y a la inversa: una idea de la imaginación puede tener tal fuerza y vivacidad que puede parecerse a una idea de la memoria. A este respecto, García de Oteyza presenta el siguiente ejemplo:

Supongamos que una mujer de cincuenta años lee un diario que escribió a los nueve años y lee también una novela escrita hace un siglo. Las percepciones con las reproduce los sucesos narrados en la novela pueden muchas veces tener mayor fuerza y vivacidad que las percepciones con las que reproduce los sucesos de su infancia. Este no es un ejemplo aislado, puede encontrarse innumerables casos en los que las percepciones de la imaginación tienen igual o mayor fuerza y vivacidad que las de la memoria.¹⁰⁵

Hume empleó nuevamente el criterio de “la fuerza y vivacidad” para establecer la distinción entre las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. Sin embargo, como hemos visto, dicho criterio no es plausible, ya que encierra muchas dificultades, como lo ponen de manifiesto las interpretaciones de Stroud y Mercedes de Oteyza.

Por otra parte, siguiendo con las operaciones de la imaginación, en la teoría humeana de las ideas esta facultad también desempeña un rol importante cuando une, por ejemplo, ideas simples entre sí, formando ideas complejas en nuestra mente. Hume consideró que las operaciones de la imaginación no son tan caóticas, y señaló que las operaciones de esta facultad son guiadas por ciertos principios, que permiten la asociación de unas ideas con otras.

Estos principios de asociación se ponen de manifiesto en las relaciones que se hallan entre las ideas, especialmente cuando observamos que una idea siempre es seguida por otra. Hume pensó que

105. García de Oteyza, Mercedes. *La identidad personal en Hume*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México 1984, p. 15.

dichos principios nos permiten comprender cómo nuestra mente une ideas simples, formando ideas complejas. A este respecto, afirmó que:

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas- como suelen hacerlo- si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la cual una idea lleve naturalmente a la otra. *Este principio unificador de las ideas no puede ser considerado como una conexión inseparable; puesto que ha sido excluido por la imaginación*; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas. Porque nada hay más libre que esta facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tan asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otras son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en el tiempo o lugar, y CAUSA Y EFECTO (las cursivas son mías).¹⁰⁶

Como podemos ver, Hume señaló que las tres cualidades asociativas más importantes son la semejanza, la contigüidad en el tiempo y en el lugar, y la causa y efecto. Hume consideró que estas cualidades asociativas son evidentes por sí mismas y no requieren algún tipo de justificación, como se manifiesta en el siguiente fragmento:

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introduce de modo natural la otra. Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra semejante, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan contiguos unos con otros, la imaginación debe adqui-

106. TNH 10/ 54-55.

rir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión realizada mediante la relación causa y efecto... Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación causa y efecto entre sus objetos.¹⁰⁷

Hume señaló que gracias a estas cualidades asociativas, nuestra mente, a través de las operaciones de la imaginación, constituye las ideas más fundamentales de la vida cotidiana, tales como la idea de causalidad, la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos, y la idea del “yo”, entre otras. En el capítulo IV intentaré explicar, de acuerdo con Hume, el rol que desempeñan estas cualidades asociativas en la formación de la idea del “yo”.

La causalidad

A continuación nos detendremos un poco en el análisis de Hume de la idea de causalidad. Esto es importante, porque la causalidad es “un componente esencial” de nuestra idea del “yo”.

Para comenzar nuestra reflexión, es importante tener en cuenta que Hume propuso dos definiciones de la relación causa y efecto, que se exponen a continuación:

Podemos definir CAUSA como «objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero están situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último». Si esta definición se juzga defectuosa porque se realiza a partir de objetos que no tienen que ver con la causa, podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: «CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él

107. TNH 11/55.

que la 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». ¹⁰⁸

La primera definición se refiere a la causalidad extrínseca, que es considerada como una relación de objetos o eventos en el mundo. La segunda definición se refiere al impulso que tiene nuestra mente de asociar una idea con otra, y de considerar que una causa la otra. En este apartado solamente me voy a ocupar del análisis que realizó Hume de la idea de la causalidad, y no del análisis de la causalidad extrínseca.

Hume consideró que la causalidad es el principio asociativo más importante de nuestras relaciones de ideas. Ni la semejanza ni la contigüidad nos conducen a una creencia más allá de lo que está contenido en la mente. En cambio, la causalidad nos permite hacer inferencias que van más allá de las impresiones sensoriales.

La causalidad es la base de todos los razonamientos sobre cuestiones de hecho. En ese sentido, Hume afirmó que, “todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación causa y efecto. Sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y de los sentidos”. ¹⁰⁹

La tesis de Hume es que la causalidad nos permite realizar inferencias que van más adelante en el tiempo. Sin embargo, al inferir un efecto de una causa, o viceversa, hacemos una inferencia que no es necesaria, ya que se hace a partir de la experiencia. Por tanto, ni demostrativamente ni intuitivamente es posible inferir necesariamente un evento a partir de otro (*fase negativa*). Hume puso de manifiesto que el fundamento de esta inferencia es la creencia en la contigüidad de las impresiones, y la costumbre o el hábito que nos conducen a realizar la inducción (*fase positiva*).

Hume comenzó su análisis de la idea de causalidad observando que esta idea tiene tres componentes esenciales: *la contigüidad, la prioridad en el tiempo de la causa sobre el efecto, y la conexión necesaria*. Hume analizó cada una de estas relaciones y se preguntó a partir de

108. TNH 170/ 253.

109. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 59

qué impresión se originaba esta idea. Esto se expone en el siguiente fragmento de su obra:

La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna relación entre objetos: y es esa relación la que ahora debemos intentar descubrir. En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son contiguos; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado –por poco que sea– del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en que las causas son contiguas entre sí y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe.¹¹⁰

A partir de lo anterior podríamos pensar que la contigüidad es una condición necesaria de justificación. Esto se debería a la suposición de que la idea de causalidad se deriva de la relación contigua de dos objetos o eventos. Sin embargo, Stroud sostiene que Hume no admitió esto de forma tajante en el *Tratado*.

Cuando Hume se lanzó a la búsqueda de una impresión de la cual se originase la idea de causalidad, no encontró una impresión de contigüidad al observar detenidamente cada par de objetos o eventos que forman la relación causa y efecto. Stroud utiliza el siguiente ejemplo para ilustrar su posición:

Vemos el sol y la mantequilla derretida, y creemos que lo uno es la causa de lo otro, pero no tenemos una impresión de la contigüidad que hay entre ellos o de una cadena de objetos intermedios. Puede acaso, decirse, como Hume sugiere, que en tales casos “suponemos” que hay, no obstante, contigüidad; pero esto es irrelevante para la búsqueda de las impresiones que siempre tenemos en todos los casos de causalidad.¹¹¹

De esta manera, cuando analizamos la idea de causalidad, consideramos que la contigüidad es “un componente esencial”. Pero como

110. TNH 75/134.

111. Stroud, Barry. *Hume*, p. 68.

no hay una impresión de dicha relación, Hume sugirió que nuestra mente (o nuestra imaginación) supone que hay una contigüidad entre la causa y el efecto.

En el *Tratado*, Hume no abordó detenidamente esta cuestión, y tampoco definió de manera precisa en qué consistía para él la contigüidad. Por esta razón, la noción de contigüidad es un poco confusa en el pensamiento humeano.

Otro “componente esencial” de la idea de causalidad es la prioridad temporal de la causa sobre el efecto. Algunos han considerado que este componente también es una condición necesaria de justificación de la idea de causalidad. Sin embargo, Hume mismo reconoció que esto no es comúnmente aceptado:

La segunda relación que señalaré como esencial a las causas y efectos no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia: se trata de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto. Pretenden algunos que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto y que, por el contrario, cualquier objeto o acción puede ejercer su cualidad productiva en el mismo primer momento de su existencia, originando otro objeto o acción en perfecta simultaneidad.¹¹²

La posición de Hume se puede resumir afirmando que no necesariamente tenemos una impresión de la cual se derive la prioridad en el tiempo de la causa sobre el efecto. Cuando observamos, por ejemplo, el contacto de dos bolas de billar, no observamos que el contacto de las dos bolas sea anterior al movimiento de ellas.

Stroud sostiene que, aunque Hume presentara en el *Tratado* un argumento que justificara que la prioridad es una condición necesaria de la idea de causalidad, esto sería irrelevante en la búsqueda de una impresión de la cual se origine esta idea. Cuando afirmamos que “Y es un elemento esencial de la idea X”, esto no implica necesariamente que “cada vez que observamos un X tenemos una impresión de Y”.

112. TNH 76/134-135.

Stroud señala acertadamente que el punto importante aquí es que Hume consideró que, aun cuando existiera la posibilidad de encontrar en todos los casos de causalidad impresiones de contigüidad, y de la prioridad temporal de la causa con respecto al efecto, estos “componentes” (que se supone que son necesarios) no serían condiciones suficientes de justificación de la idea de causalidad.

Hay que tener en cuenta que dos objetos podrían estar relacionados entre sí por “propiedades” de contigüidad y prioridad temporal de una forma coincidencial. El ejemplo de Stroud a este respecto es bastante ilustrativo. Si en el momento en que observo la luz del semáforo ésta cambia de rojo a verde, no consideraré que mi mirada es la causa del cambio de luz del semáforo. Estos eventos no están relacionados causalmente, sino coincidencialmente.

Pero, ¿qué diferencia hay entre una relación causal de dos eventos y una coincidencia? En la vida cotidiana, creemos que en el caso de la causalidad una cosa o evento produce otra cosa u otro evento; e incluso realizamos afirmaciones del tipo “el segundo evento no habría ocurrido si no hubiese ocurrido el primero”, o “dado un evento, el otro tuvo que ocurrir”. Pero estas afirmaciones no justifican la idea de la causalidad, sino que simplemente expresan de una forma fácil lo que comúnmente creemos cuando observamos que dos eventos están relacionados causalmente, y no de una forma coincidencial.

Hume señaló que para establecer una distinción entre la causalidad y la coincidencia era importante tener en cuenta que cuando pensamos en la idea de la causalidad, creemos que hay una *conexión necesaria* entre la causa y el efecto. La conexión necesaria sería la condición suficiente, que justificaría por qué en la vida cotidiana creemos que dos eventos estarían relacionados causalmente. Esta condición nos permitiría realizar la distinción entre una coincidencia y un caso genuino de causalidad; entre una secuencia de percepciones no causales, y una secuencia de percepciones causales.

Sin embargo, el problema que surge de inmediato es que Hume consideraba que no tenemos una impresión de la cual se derive esta idea:

Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la acción (operation) de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria alguna, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquélla. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra. Al impulso de una bola de billar acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos externos. La mente no tiene sentimiento o impresión interna alguna de esta sucesión de objetos. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria.¹¹³

Al no encontrar una impresión de la cual se derive la idea de conexión necesaria, Hume dejó de lado la búsqueda de dicha impresión; e intentó encontrar las razones que nos conducen a realizar inferencias causales. Para ello, Hume examinó dos cuestiones. La primera de estas cuestiones es por qué afirmamos que es necesario que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener una causa. Y la segunda es por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos.¹¹⁴

Comúnmente, se cree que “todo tiene una causa”. Sin embargo, la proposición “todo aquello cuya existencia tiene un principio, debe tener una causa”, no es intuitivamente ni demostrativamente cierta. Aquí es importante aclarar que las relaciones de ideas son las que nos permiten tener un conocimiento intuitivo. Pero la proposición “todo aquello cuya existencia tiene un principio, debe tener una causa” no proviene de una relación de ideas.

Hume consideró que esta proposición tampoco es demostrativamente verdadera. Si esta demostración fuera demostrativamente verdadera sería imposible que algo comience a existir sin una causa. Ahora bien, Hume pensaba que no es absolutamente imposible que

113. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 97.

114. TNH 78/137.

algo comience a existir sin una causa. El argumento de Hume al respecto es el siguiente:

1. Todas las ideas distintas son separables unas de otras.
2. La idea de que “A comienza a existir” es distinta de la idea de “A comienza a existir a partir de una causa”.
3. Podemos concebir “la idea de que A comienza existir” sin tener que unir a ella la idea de que A debe tener una causa.
4. Todo lo que podemos concebir es posible en el sentido de que no implica contradicción.
5. Todo lo que es posible no puede ser refutado mediante ningún razonamiento a partir de relaciones de ideas.
6. No es posible demostrar que algo es necesario si no es mediante un razonamiento a partir de relaciones de ideas.
7. La necesidad de que “todo lo que comienza a existir tenga una causa” no puede demostrarse.
8. Por tanto, el principio causal no es demostrativamente cierto.

La idea de que “A comienza a existir” es diferente de la idea de que “A comienza a existir por una causa”. Sin embargo, esto está lejos de ser claro, dado que las cuestiones que surgen inmediatamente son las siguientes: ¿En qué consiste la distinción entre estas dos ideas?, y ¿cuáles son los criterios o condiciones para determinar que estas dos ideas son distintas?

Hume consideró que dos ideas son distintas cuando cada una de ellas puede ser separada *sin contradicción*, ya sea por nuestro entendimiento o por nuestra imaginación. Desde esta perspectiva es contradictorio afirmar, por ejemplo, que alguien es casado y no tiene mujer, aunque la afirmación de que “algo comenzó a existir no tiene una causa” no aparenta ser contradictoria.

Pero Stroud señala que aquí se presentan dos problemas. El primer problema se relaciona con el hecho de que Hume sostuvo que no es

imposible pensar que algo comience a existir sin una causa, tomando como punto de partida el principio atomista de la distinción de ideas. Pero si la separación de dos ideas sin contradicción es la prueba de su distinción, entonces esto implica que la negación del principio causal no implica una contradicción.

El segundo problema surge cuando Hume tomó la “ausencia de contradicción” como prueba para justificar la posibilidad de que “algo comience a existir sin una causa”, dado que no es claro qué entendía él por una contradicción. Si por una “contradicción” Hume comprendía “una proposición que no puede de ningún modo ser verdadera”, entonces su argumento se reduce solamente a enunciar una mera posibilidad, basándose en la probabilidad de que podemos pensar o imaginar que algo comience a existir sin una causa.

Stroud plantea que podríamos pensar que una contradicción es “una proposición lógicamente incapaz de ser verdadera”.¹¹⁵ Pero esta definición por sí misma no constituye un argumento suficiente para probar que la proposición “A comenzó a existir sin una causa” no es contradictoria.

Si tomamos, por ejemplo, la proposición “todo marido tiene mujer”, podemos afirmar que esta proposición es demostrativamente cierta, ya que la negación de este enunciado analítico constituye una evidente contradicción. De esta manera, la proposición “un marido no tiene mujer” sería contradictoria. Este último enunciado podría formularse de la siguiente manera:

$$(\exists x) (Fx. \sim Gx)$$

Pero esta formulación no pone de manifiesto una contradicción. Una objeción a esto es que la proposición “un marido no tiene mujer” no está bien formulada, puesto que la idea de tener mujer es equivalente a la idea de ser marido. Stroud señala que dicha proposición podría reformularse de la siguiente forma: $(\exists x) (Gx.Hx. \sim Gx)$. Este enunciado sí constituye una contradicción, dado que el enunciado

115. Stroud, Barry. *Hume*, p. 74.

“un marido que carece de mujer” es la negación de una verdad lógica fundamental, a saber, del principio de no contradicción.

Esta línea de argumentación de Hume lo condujo, al final de cuentas, a caer en un círculo vicioso. Un enunciado es contradictorio cuando viola el principio lógico de no contradicción. Pero Hume empleó las nociones de mismidad o de distinción de ideas en la prueba de la contradicción, mientras que la contradicción es utilizada para explicar la mismidad o la distinción de ideas. En este punto, Hume cayó en una argumentación circular, y no presentó argumentos claros y contundentes que explicaran en qué consiste la distinción de ideas.

Desde esta perspectiva, sería importante también tener en cuenta la crítica de Jonathan Bennett. Este autor considera que cuando Hume afirmó que “A comenzó a existir sin una causa”, podría estar pensando que cuando dos *eventos* están relacionados causalmente, es lógicamente posible que cualquiera de estos *eventos* ocurriera sin que ocurriera el otro.

Si esta interpretación es acertada, entonces no es claro por qué Hume utiliza el “*lenguaje de las ideas distintas*”, cuando está haciendo alusión a parejas de *sucesos distintos*. Esto se debe a que Hume mismo confundió en su reflexión el análisis de la idea de la causalidad con su preocupación por la causalidad extrínseca.

Bennett detecta un problema muy delicado en la reflexión de Hume sobre la causalidad, porque en muchos pasajes del *Tratado* Hume aplicó la noción de “distinción”, no directamente a las ideas donde se supone que debería aplicarse, sino directamente a los sucesos. El siguiente pasaje sirve para ilustrar esta problemática:

La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra.¹¹⁶

116. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, pp. 61-62.

Hume supuso que si A causa B, entonces A y B son distintos, porque son dos sucesos que se dan en dos momentos ligeramente diferentes. A partir de esta distinción Hume infirió la independencia lógica de cada uno de los sucesos. Esto equivale a decir que infirió que cada uno de ellos se puede dar sin que se dé el otro necesariamente.

Hume creyó, de manera equivocada, que había probado que no se pueden realizar inferencias causales por implicación formal. Esto ocurrió porque confundió la tesis “si una idea I_1 es distinta de otra idea I_2 porque ambas son lógicamente independientes” por el *principio de separabilidad*, con la tesis de que si un suceso A es distinto de un suceso B, entonces son lógicamente independientes.

De esta manera, Hume mezcló ambas tesis, y creyó que tenía una única tesis, que era indudablemente verdadera. Según Bennett, es posible comprender esta confusión en la reflexión humeana cuando se observa que, para Hume, el término idea podía ser comprendido por los menos en dos sentidos. En primer lugar, Hume consideraba que el término idea podía ser comprendido como un concepto o un significado. Y, en segundo lugar, como un suceso mental que no difiere, de manera importante, de una impresión.

Así, cuando Hume habla de percepciones distintas, Bennett puede inclinarse por alguna de estas dos alternativas: 1) Cuando Hume piensa en dichas percepciones en términos de ideas, las concibe como significados o conceptos; y por tanto, esto lo conduce a la noción de distinción de conceptos, o de independencia lógica. 2) Cuando Hume piensa en dichas percepciones en términos de sucesos mentales, esto lo conduce a la noción de distinción de sucesos.

Esta segunda alternativa tiene un alcance ilimitado en las reflexiones de Hume, ya que para él todo lo que conocemos acerca de los sucesos, lo conocemos a través de nuestras impresiones. Y, por tanto, cualquier resultado acerca de las impresiones distintas implica también un resultado acerca de sucesos distintos en la realidad.¹¹⁷

117. Cfr. Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1988, pp. 377-378.

Al mezclar estos niveles de análisis, la argumentación de Hume no es clara. Sin embargo, es importante destacar que cuando Hume criticó la certeza intuitiva o demostrativa del principio causal, lo hizo con el propósito de mostrar que la creencia de que todo evento tiene que tener una causa sólo puede surgir de la experiencia.

Hume negó que la causalidad fuera una certeza demostrativa, y propuso su propia explicación positiva. Él no sólo buscó el origen de la creencia de que todo evento tiene que tener una causa, sino que también se preguntó por qué concluimos que determinadas causas particulares deben tener determinados efectos; y por qué realizamos una inferencia de uno a otro.

Hume consideró que todas las inferencias causales se formaban a partir de una impresión. Por ejemplo, cuando colocamos una porción de mantequilla en un sartén caliente, podemos inferir que ésta se derretirá. Pero el mero hecho de tener una impresión, como por ejemplo, observar cuando se coloca la mantequilla en un sartén, no es una razón suficiente para creer en algo que no está presente ante la mente en ese momento, como es el caso de que la mantequilla se derretirá.

Si se le preguntara a Hume en qué circunstancias realizamos inferencias que nos conducen de lo observado a lo no observado, su respuesta sería la siguiente:

Sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos calor. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos llamamos a los unos causa y a los otros efecto, e inferimos la existencia de unos de la de otros.¹¹⁸

118. TNH 87/150.

Hume señaló que lo que nos conduce a realizar inferencias causales de lo observado a lo no observado son las conjunciones constantes que supuestamente encontramos en las percepciones de las cosas que percibimos. Nuestra mente “supone” una conjunción constante cuando percibe que ciertos objetos o eventos siempre se han encontrado en relaciones de contigüidad y sucesión.

La conjunción constante entre dos objetos u eventos nos induce a creer que uno es la causa del otro. Hume consideró que las conjunciones constantes son generalizaciones universales de la conducta humana. Él se preguntó si estas generalizaciones universales que producen la idea de causalidad se originaban a partir de las operaciones de la razón, o las de la imaginación.

Su respuesta fue que la razón no es la fuente de las inferencias causales, ya que este tipo de razonamientos, y las creencias que conllevan, no se pueden demostrar racionalmente. En la vida cotidiana, la consideración de nuestras experiencias pasadas (que ponen de manifiesto una conjunción constante entre un evento A y un evento B) en el momento en el que observamos un evento A, pueden inducirnos a creer que un evento B tendrá lugar.

Sin embargo, dicha conjunción constante entre el evento A y el evento B no constituye una razón suficiente para inferir que cada vez que se presente un evento A siempre se producirá un evento B como efecto. Hume consideró que la razón no es la facultad que nos impulsa a realizar este tipo de inferencias. A este respecto Hume señaló que la creencia en la idea de la causalidad no tiene una justificación demostrativa. Para probar lo anterior, Hume utilizó el siguiente argumento:

Si es nuestra razón quien nos obligará a realizar la transición (...) procedería según el principio de que casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue uniformemente el mismo curso.¹¹⁹

119. TNH 89/152.

El principio que Hume mencionó en el anterior pasaje se denomina *principio de uniformidad*. Hume consideró que en la vida cotidiana comúnmente todas las inferencias causales se realizan a partir de la suposición de que dicho principio es verdadero e indudable. Sin embargo, Hume señaló que este principio no es demostrativamente cierto, dado que “podemos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible”.¹²⁰

El filósofo escocés afirmó que el principio de uniformidad no justificaba necesariamente nuestras inferencias causales. Supongamos que una persona percibe que “Todos los eventos del tipo A han sido seguidos por eventos del tipo B”, y observa en este momento un evento A; y por tanto, cree que un evento B ocurrirá. Si nos preguntamos si su creencia es o no razonable, podríamos responder que esta creencia no es razonable, porque se necesita una justificación para sostenerla. Ahora, supongamos que es razonable creer que un evento del tipo B ocurrirá debido a que las premisas constituyen buenas razones para creer que B ocurrirá. El argumento sería de la siguiente forma:

1. Todos los eventos del tipo A observados han sido seguidos por los eventos del tipo B.
2. Se observa ahora un evento A.
3. Las premisas 1 y 2 constituyen una razón para creer que B ocurrirá

Por lo tanto, un evento B ocurrirá.

Pero este argumento no es deductivamente válido. Se puede presentar la dificultad formal de que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. El argumento sólo está señalando que, para que nuestra creencia en que “B ocurrirá” sea razonable, tenemos que justificar que la creencia pasada en el enunciado 1), y la experiencia presente del enunciado 2), son razones para creer que B ocurrirá.

120. TNH 89/152.

Stroud piensa que afirmar lo anterior no implica necesariamente tener una creencia razonable en el principio de uniformidad. Dicho principio sólo establece que “aquellos casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos de los que hemos tenido experiencia”.¹²¹ En rigor, este principio no implica necesariamente que una cosa constituya una buena razón para creer en otra.

Pero, ¿cómo podemos adquirir la creencia razonable de que una conjunción constante, que ha tenido lugar entre As y Bs, junto con un A observado en el presente, es una buena razón para creer que B ocurrirá? Hume consideró que cualquier justificación debe provenir, al menos parcialmente, de la experiencia. Si por medio de ésta no es posible justificarla, entonces, nadie podrá tener una creencia razonable de que B ocurrirá.

La conclusión escéptica de que “nadie podría jamás creer razonablemente que B tendrá lugar” se deduce de las siguientes razones: cuando se ha observado una conjunción constante entre eventos del tipo A y eventos del tipo B, y se observa en este momento un evento A, estas premisas *no implican lógicamente* que se tiene una justificación para creer que un evento B ocurrirá.

De modo que cualquier justificación de dicha conclusión debe ser una inferencia que parta de los casos observados, y llegue a la verdad de que “dichos casos observados proporcionan una buena razón para creer que B tendrá lugar”. Sin embargo, toda inferencia que va de lo observado a lo no observado es razonable sólo si tiene una buena justificación para creer que los casos observados constituyen, a su vez, razones suficientes para creer en ciertos enunciados acerca de los casos no observados.

Por consiguiente, la inferencia que va de los casos observados a la conclusión de que “los casos observados proporcionan un razón para creer que un evento B ocurrirá” es justificada sólo si se tiene razón para creer en una conclusión acerca de los casos no observados. Pero este argumento es circular. Por tanto, no hay ninguna razón para

121. TNH 89/ 152.

creer que los casos observados proporcionan una justificación para creer que B ocurrirá.

Hume supuso que si analizáramos los acontecimientos más detenidamente, quedaría claro que no tendríamos una justificación para creer en la idea de causalidad, porque no tenemos ninguna impresión de la cual se derive esta idea.

Sin embargo, en la vida cotidiana, la causalidad es indispensable para nosotros. Cuando nos enfermamos, enseguida visitamos al médico para encontrar la causa de nuestra enfermedad y conseguir los medicamentos necesarios para contrarrestar sus efectos. Creemos en eventos no percibidos a partir de los percibidos. Por ejemplo, creemos que el sol saldrá mañana porque lo hemos visto salir previamente.

Todo esto fortalece las creencias que tenemos, y especialmente nuestra creencia en la idea de causalidad. Las preguntas que se suscitan a partir de este hábito de la vida cotidiana son las siguientes: ¿Por qué creemos en la causalidad a pesar de que no podamos demostrar racionalmente que un hecho tiene que tener necesariamente una causa?, ¿por qué realizamos inferencias que pasan de lo experimentado a lo no experimentado? La respuesta de Hume, con respecto a esta cuestión, fue la siguiente:

La suposición de que el futuro es semejante al pasado no está basada en argumentos de ningún tipo, sino que se deriva totalmente del hábito, por el cual nos vemos obligados a esperar para el futuro la misma serie de objetos a que estamos acostumbrados. Este hábito o determinación para transferir el pasado al futuro es pleno y perfecto; y, por consiguiente, el primer impulso de la imaginación en esta especie de razonamiento está dotado de las mismas cualidades.¹²²

Según Hume, la razón no es la que nos determina a creer lo que creemos acerca de lo observado, sino que es la imaginación la que hace posible todo esto. Mientras que la razón cuestiona nuestra creencia en la causalidad, la imaginación la refuerza. Por esta razón, señaló que “no hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la

122. TNH 134/ 210.

imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equívocas entre los filósofos".¹²³

Según Hume, la imaginación es la que guía los procesos de configuración de las creencias. Por ende, no existen argumentos racionales que expliquen las creencias en las que se cree. Sólo por medio de los hábitos y las costumbres se puede explicar el surgimiento de las creencias que nos definen, y especialmente el de nuestra creencia en la causalidad.

Cuando la repetición de una operación particular produce la tendencia a repetir esta operación, sin que la razón nos induzca a ello, decimos que esta tendencia es producto de la costumbre. La costumbre determina a la mente a pasar de la causa al efecto, hasta el punto de que, ante la aparición de uno, es casi imposible que no se forme la idea del otro. La mente pasa de la causa al efecto, y viceversa, sin ninguna vacilación.

Sin embargo, las inferencias causales no siempre se hacen de la misma manera. Hay casos en los que podemos considerar que una causa ha producido un efecto, aun cuando sólo hemos observado una vez la conjunción entre ambos.

Para Hume era evidente que el hábito no puede adquirirse sólo con un caso, por lo que parecería que aquí la creencia no es producto de la costumbre. Al respecto afirma que:

Esta dificultad desaparece, si consideramos que, aunque se suponga que aquí hemos tenido sólo una experiencia de un efecto particular hay sin embargo, millones de casos que nos convencen de la verdad de este principio, que objetos similares, que se encuentran en circunstancias similares, siempre producirán efectos similares, y como este principio se estableció por una costumbre suficiente proporciona evidencia y firmeza a cualquier opinión a la que se pueda aplicar.¹²⁴

Hume reconoció que hay casos más complicados donde la asociación entre la idea de causa, y la idea de efecto, no se da instantánea-

123. TNH 267/ 375.

124. TNH 105/ 173.

mente; y ofreció una lista de reglas en la sección XV del Libro I del *Tratado* para analizar este tipo de casos.

Ahora bien, cuando hemos observado una conjunción constante entre un hecho A y un hecho B, no solamente tenemos una impresión de A, sino que también creemos que B ocurrirá. Hume quiso explicar este tipo de inferencias, y se preguntó cuál era la diferencia entre una simple concepción o “representación de una idea”, y una creencia.

Hume consideró que la creencia no podía consistir en unir una idea con otra. Si la creencia consistiera en esto podríamos creer en lo que quisiéramos. Pero en realidad esto no es así. Para tener una creencia de algo que no observamos debemos partir de una impresión.

Puesto que las creencias son efectos de las impresiones, lo que diferencia una concepción de una creencia es lo que distingue una idea de una impresión; es decir, los grados de fuerza y vivacidad con que ambas inciden en nuestra mente. De esta manera, una creencia es “algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea... es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente”.¹²⁵ Adicionalmente debemos considerar que “la creencia no añade nada a la idea, sino que cambia únicamente nuestro modo de concebirla, haciéndola más intensa y viva”.¹²⁶ También se puede distinguir una creencia por sus efectos. Pues las creencias tienen mayor peso en el pensamiento, y “una influencia superior en las pasiones y la imaginación” que las concepciones.

Sin embargo, el criterio de mayor fuerza y vivacidad, que es el que define las creencias, no es suficiente para explicar la diferencia entre una creencia y una concepción. Hume pensó que la creencia es un sentimiento muy difícil de describir. A este respecto se puede leer en su obra lo siguiente: “Confieso que es absolutamente imposible explicar este sentimiento o manera de concebir. Podemos usar palabras que expresen algo cercano a él. Pero su propio y verdadero nombre

125. TNH 97/162.

126. TNH 101/169.

es creencia, que es un término que todos entienden suficientemente en la vida común”.¹²⁷

Hume señaló que “todos nuestros razonamientos sobre causas y efectos no derivan más que de la costumbre; y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la parte cognoscitiva”.¹²⁸ Ahora bien, las creencias van generando costumbres y hábitos; y estos, a su vez, las refuerzan. Cuando nos habituamos a algo, nos vemos impulsados a actuar o a hablar sin ningún tipo de reflexión. En este sentido, “la costumbre actúa antes de que nos dé tiempo de reflexionar”.¹²⁹ Hume entendía por costumbre “todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún razonamiento o conclusión”. La costumbre es:

La gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia no sea útil, y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han acaecido en el pasado. Sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria o los sentidos.¹³⁰

La existencia continua y distinta de los cuerpos

Hume consideró que también creemos en la existencia continua y distinta de los cuerpos, y se preguntó, ¿qué es lo que origina esta creencia? Es importante aclarar que para Hume resultaba “inútil que nos preguntemos si hay o no hay cuerpos. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos”.¹³¹

El problema capital en este punto consistía en explicar por qué tenemos dicha creencia. Para Hume, la creencia en la existencia

127. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 83.

128. TNH 183/272.

129. TNH 104/172

130. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Op. Cit, pp.78-79.

131. TNH 187/277.

continua y distinta de los cuerpos es un fenómeno natural, que la Ciencia de la Naturaleza Humana debe ser capaz de explicar.¹³² Sin embargo, esta cuestión sólo es desarrollada en extenso en el *Tratado*, y en la *Investigación sobre el conocimiento humano* ni siquiera es abordada con detenimiento.

En el *Tratado*, Hume señaló que nuestra creencia en los cuerpos implica dos ideas, las cuales se hallan correlacionadas: la idea de la existencia continua de los cuerpos, y la idea de la existencia distinta de estos.

En la vida cotidiana creemos que los cuerpos continúan existiendo, incluso cuando no son percibidos; y que existen de forma independiente con respecto a nuestras percepciones. Hume se preguntó si la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos provenía de los sentidos, de la razón, o de la imaginación. Para dar respuesta a esta cuestión, Hume realizó un análisis genético, y descubrió, en primer lugar, que la idea de la existencia continua de los cuerpos no proviene de los sentidos, ya que esto implicaría tener una impresión de algo que continúa existiendo, aun cuando no es percibido.

Pero los sentidos no nos ofrecen este tipo de impresión, en consecuencia las impresiones son discontinuas y cambian permanentemente. Quizás los sentidos podrían ofrecernos la idea de una existencia distinta de los cuerpos, pero no una idea de una existencia continua. Ahora, analicemos si la idea de una existencia distinta de los cuerpos proviene realmente de los sentidos. En caso de que esta idea tuviera su origen en los sentidos, se tendría que percibir algo distinto a nosotros mismos. De acuerdo con Stroud, esto implicaría, a su vez, que nosotros seamos conscientes que los cuerpos son distintos a nosotros y, a la vez, que seamos conscientes de nosotros mismos y de la distinción entre ambos.

Las cuestiones que surgen en este caso son las siguientes: ¿Somos conscientes de nosotros mismos? ¿Somos conscientes de la distinción que hay entre nosotros y los demás cuerpos? Es importante detenernos en este punto, puesto que fue precisamente aquí que Hume realizó

132. Stroud, Barry, *Hume, Op. cit.*, p. 145.

una primera referencia al problema del “yo”, y al de la identidad personal. En el siguiente pasaje se presenta la manera en que abordó este problema:

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... Es cierto que no hay problema en filosofía más abstruso que el concerniente a la identidad personal y la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona. Así, lejos de ser capaces de determinar simplemente en base a nuestros sentidos esta cuestión, tendremos que recurrir a la más profunda metafísica para darle respuesta satisfactoria, pues es evidente que, en la vida corriente estas ideas del yo y de persona no están en ningún caso muy definidas ni determinadas. Es absurdo, entonces, imaginar que los sentidos puedan distinguir en ningún momento entre nosotros mismos y los objetos externos.¹³³

Hume consideró que la idea de la existencia distinta de los cuerpos sólo sería posible derivarla si tuviéramos una idea clara de nosotros mismos, que nos diferenciara de los cuerpos. Pero como no es posible adquirir esta idea independientemente de nuestras percepciones, ya que la idea de nosotros mismos depende de ellas, entonces no podemos comparar dichas ideas. Al respecto, Nathan Brett agrega lo siguiente:

The problem of the identity of the mind is one to which Hume had already directed his attention in the section on scepticism with regard to the senses. In fact, the notion of mental identity is brought into consideration several times in the course of this lengthy chapter. This should hardly be surprising: Hume is dealing in this section with the problem of how we arrive at the idea of the continued and independent existence of material objects (of “body”, to use his own expression). Neither of the questions involved here can be given any explicit statement without introducing the idea of the self, or mind, from which

133. TNH 189/ 279.

the supposed objects are taken to be distinct. It is important to see that Hume realized that the problems regarding the identity of the mind and those regarding our belief in external objects are logically inter-related.¹³⁴

Según Hume, el hombre de la vida cotidiana no se plantea estas cuestiones metafísicas acerca de si somos conscientes o no de nosotros mismos, y de la distinción que habría entre nosotros y los demás cuerpos. Esto se debe a que hay una inclinación natural a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos, aun cuando no sean percibidos.

Así, aunque los hombres no se planteen en la vida cotidiana estas cuestiones filosóficas, ni tengan respuestas a ellas (ya que tienen cosas más urgentes que hacer), es importante asumir por nuestra propia cuenta este desafío. En la vida cotidiana utilizamos la expresión “nosotros mismos” para referirnos a nuestros cuerpos. Desde esta perspectiva, cuando observamos otro cuerpo podríamos afirmar que tenemos una impresión de algo distinto a nosotros.

Hume nos da el siguiente ejemplo de este hábito: cada uno de nosotros puede tener una impresión de su mano cuando está escribiendo, y del papel que está allende con respecto a ella, y que es distinto de ella. Pero, a pesar de que este ejemplo aparente ser evidente, no constituye un argumento suficiente para explicar tal distinción, puesto que:

No es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir existencia real y corpórea a esas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora.¹³⁵

Hume señaló que cuando tenemos percepciones tenemos conciencia de ellas, pero esto no implica necesariamente que percibamos

134. Brett, Nathan, “Substance and Mental Identity in Hume’s Treatise” en: *Philosophical Quarterly* Vol. 22, No. 87 (Apr., 1972), pp. 111-112.

135. TNH 191/281.

algo distinto a nosotros mismos. Cuando afirmamos que “percibimos algo distinto de nuestros miembros y partes”, le estamos atribuyendo una existencia externa a esos miembros y partes. Y esto nos conduce a caer en un círculo vicioso. Por tanto, este argumento no explica la distinción entre nuestras percepciones y los cuerpos.

Hume analizó otro argumento que llega a una conclusión similar. Dicho argumento tiene como base una clasificación de las impresiones de los sentidos, que en cierta medida ya había sido establecida por John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Dicha clasificación consiste en lo siguiente: en primer lugar, hay cualidades primarias que corresponden a las impresiones de la figura, el volumen, el movimiento, y la solidez de los cuerpos; en segundo lugar, hay cualidades secundarias, que son impresiones que corresponden a las impresiones del color, el sabor, el olor, el calor, y el frío; y en tercer lugar, hay impresiones de dolor y de placer, que son sensaciones producidas por alguna afectación de nuestro cuerpo.

Según Hume, tanto los filósofos como el vulgo comparten la posición de que las cualidades primarias ponen de manifiesto la existencia continua y distinta de los cuerpos, independientemente de que sean percibidos o no. Pero, a diferencia de los filósofos, el resto de los mortales considera que las cualidades secundarias también tienen una existencia continua y distinta.

Ahora bien, ninguno de estos dos bandos considera que las impresiones de dolor y placer tienen una existencia continua y distinta, porque estas impresiones no existen en los objetos, sino en nosotros mismos. Sin embargo, Hume pensó que los sentidos solamente ponen de manifiesto la existencia de estas impresiones, y que todas ellas son iguales en tanto que percepciones. Por tanto, la experiencia no es la fuente de la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos.

Hume pasó a examinar si la razón o la imaginación son las posibles fuentes de esta idea. Sin embargo, Hume descubrió que la razón tampoco es la fuente, ya que en la vida cotidiana no realizamos argumentos o demostraciones para tener esta idea.

Algunos filósofos han intentado justificar la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos utilizando ciertos argumentos

que supuestamente prueban la distinción entre los objetos y nuestras percepciones. Pero Hume consideró que estos argumentos no son ciertos e indudables, debido a que no han probado esta distinción de manera contundente, y tampoco han permitido inferir de la existencia de nuestras percepciones la existencia continua e independiente de los cuerpos.

Solamente la causalidad podría permitirnos hacer esta inferencia, a condición de que, por medio de ella, demostráramos que los cuerpos son “la causa” de nuestras percepciones (efecto). Y dado que la causa y el efecto son distintos, y se hallan relacionados entre sí a través de conjunciones constantes, entonces podríamos inferir que los objetos causan nuestras percepciones.

Sin embargo, como todas nuestras percepciones son discontinuas y diferentes entre sí, no podemos observar en realidad una conjunción constante entre los objetos y las percepciones, porque dicha “conjunción” es una ficción producto de las operaciones de la imaginación.

De esta manera, Hume concluyó que no hay argumentos demostrativos que nos permitan justificar la creencia de que los objetos continúan existiendo independientemente de que sean percibidos o no. Por tanto, si la razón tampoco es la fuente de la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos, entonces esta idea es el resultado de las operaciones de la imaginación.

El filósofo escocés pasó posteriormente a explicar el papel que desempeña la imaginación como fundamento de la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos. Hume observó, en primer lugar, que la sucesión de impresiones (que nos inducen a creer en la existencia distinta y continua de los cuerpos) revela dos características peculiares: la *constancia* y la *coherencia*. Estas características ponen de manifiesto una aparente uniformidad de nuestras percepciones. En este sentido, afirmó que:

Luego de un breve examen, encontramos que todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis

ojos se han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mi sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa y mis libros y papeles se presentan en la misma uniforme manera, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos.¹³⁶

Dicha constancia se transforma paulatinamente en una especie de coherencia, debido a que los objetos que están a nuestro alrededor cambian gradualmente durante los intervalos en que no son percibidos. Pero aun así llegamos a suponer que siguen siendo los mismos, y que existen todo el tiempo, independientemente de que sean percibidos o no.

No obstante, Hume no precisó estrictamente qué debemos entender por constancia y por coherencia, lo que hace que su argumento se vuelva un tanto confuso. Desde esta perspectiva, al intentar analizar el origen de la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos, Hume debió haber identificado estas características en la sucesión de percepciones. Pero cometió el error, en algunas ocasiones, de atribuir estas cualidades a los cuerpos mismos. Al respecto, Stroud agrega lo siguiente:

Hume no es cuidadoso en este punto. Describe la constancia y la coherencia atendiendo a objetos –montañas, árboles, libros y papeles– que vuelven a él después de una interrupción de su percepción de ellos. Pero estrictamente hablando, lo que llama “constancia” y “coherencia” tienen que ser rasgos directamente observables de las series de impresiones mismas, no de los objetos que existen sin ser percibidos. No “descubrimos” simplemente que ciertos objetos subsistentes vuelven a nosotros en nuestra experiencia –eso sería descubrir la existencia continua y distinta de los cuerpos dentro de nuestra experiencia misma. En vez de ello, llegamos a creer en tales objetos apoyándonos en algunos rasgos que encontramos en nuestra experiencia. Estos rasgos observables son los que Hume engañosamente llama “constancia” y “coherencia”; pero de acuerdo con la explicación que da, la auténtica constancia y coherencia de *los objetos* es algo que nosotros imponemos

136. TNH 194/285.

a nuestra experiencia en virtud de que creemos en un mundo objetivo subsistente.¹³⁷

Hume consideró que la “coherencia” es un componente importante en la creencia de la existencia continua de los cuerpos, dado que “nos da una noción de regularidad mucho mayor que la que tenemos cuando no vamos más allá de nuestros sentidos”.¹³⁸ Sin embargo, la coherencia por sí sola no es suficiente para justificar esta creencia.

Desde esta perspectiva, Hume centró su análisis en la constancia, dado que esta característica es la que da origen a la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Hume señaló que las percepciones de los objetos, como por ejemplo, la percepción de una montaña, son interrumpidas. Sin embargo, en la gran mayoría de ocasiones, dichas percepciones aparecen en nuestra mente como eran antes, ya que son muy semejantes. Y, por tanto, consideramos que todas esas percepciones constituyen “individualmente la misma cosa”.¹³⁹

Pero al ser conscientes de la interrupción de nuestras percepciones nos damos cuenta que esta variedad de impresiones contradice nuestra noción de una existencia continua e idéntica del objeto. De esta manera, Hume afirmó que nuestra mente suele llegar a un callejón sin salida: por un lado, considera que las percepciones parecen ser las mismas; y por otro lado, observa que son discontinuas e interrumpidas.

La imaginación soluciona esta tensión transformando esa interrupción en algo más continuo, o incluso suprimiéndola completamente, es decir, “suponiendo que esas percepciones están conectadas por una existencia real”.¹⁴⁰ Esta ficción de la imaginación es fortalecida por la memoria en el momento de recordar las percepciones discontinuas; y por la inclinación (proporcionada por dichas percepciones) a creer que éstas constituyen la misma cosa. Por ende, Hume pensó que la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos es

137. Stroud, Barry. *Hume*, p. 150.

138. TNH 198/290

139. TNH 199/ 290.

140. TNH 199/291

una suposición creada por nuestra imaginación, que le atribuye una constancia ficticia a las percepciones que tenemos de los objetos.

Sin embargo, Stroud señala que la explicación de Hume requiere un análisis más detallado. El comentarista piensa que si reexaminamos la explicación de Hume podríamos describir la constancia de una sucesión ininterrumpida de impresiones del sol, de la siguiente manera:

1. AAAAAAAAAAAAAAAAAA

No obstante, cuando cerramos los ojos durante unos segundos, y posteriormente los volvemos a abrir, podemos percatarnos que algunas de nuestras percepciones del sol son diferentes. Así, nuestra sucesión de percepciones podría ser representada del siguiente modo:

2. AAAAAABBBBAAAAAAAA

Y sí somos conscientes que nuestras percepciones son aún más diferentes entre sí, nuestra sucesión de impresiones sería de la siguiente manera:

3. ABCDEFGHIJKLMNOP...

Stroud señala que cuando Hume se refirió a la constancia, estaba pensando en una sucesión de percepciones del tipo de la que caracteriza a la situación 2. En dicha situación creemos que las percepciones del tipo A constituyen “individualmente la misma cosa”, a pesar que hay claramente una discontinuidad entre ellas, la cual se pone de manifiesto con las percepciones del tipo B.

Hume consideró que a pesar de dicha discontinuidad nuestra mente tiende a atribuir a las percepciones una identidad perfecta. Pero, ¿por qué ocurre esto? Hume señaló que hay una “inclinación natural” en nosotros de confundir las percepciones semejantes, propias de la situación 2, con la sucesión de percepciones ininterrumpidas de la situación 1.

Si la interrupción es breve, la mente puede confundir una sucesión interrumpida de impresiones semejantes, con una serie ininterrumpida de impresiones. Así, confundir la situación 2 con la situación 1 no solamente nos conduce a creer que no hay diferencia entre ambas situaciones, sino que también nos conduce a creer que las percepciones del tipo A en la situación 2 son *individualmente de la misma cosa*, a pesar que haya algunas interrupciones entre ellas.

Stroud considera que, aunque las operaciones de la mente cuando observa una sucesión de percepciones interrumpidas no son las mismas operaciones empleadas cuando piensa en una sucesión ininterrumpida de percepciones, nuestra imaginación nos induce a confundir la sucesión de percepciones de la situación 2 con la situación 1, lo que se debe a que sus efectos son muy semejantes.

Stroud agrega que “no sólo consideramos que las percepciones semejantes pero diferentes son la misma, sino que también consideramos que los actos de la mente en ambos casos (que remiten a actos parecidos, pero diferentes) son del mismo tipo”.¹⁴¹ A pesar que nuestra imaginación nos conduzca a pensar que la situación 2 constituye una visión continua del mismo objeto, en realidad todas las percepciones que tenemos de los objetos son diferentes, y separables entre sí, como las percepciones representadas en la situación 3. Por esta razón, nuestra mente se enfrenta a la siguiente perplejidad:

El paso suave de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas una identidad perfecta. El modo discontinuo de su aparición nos lleva a considerarlas como seres muy parecidos, pero sin embargo distintos, y manifiestos a intervalos. La perplejidad que surge de esta contradicción produce una inclinación a unir estas apariciones discontinuas mediante la ficción de una existencia continua.¹⁴²

Como podemos ver, la imaginación es la facultad mental que nos induce a confundir dos situaciones perceptivas semejantes, pero

141. Stroud, Barry. *Hume*, p. 153.

142. TNH 205/ 298.

realmente distintas. Nuestra imaginación erróneamente toma una sucesión interrumpida de percepciones semejantes como si fuera una sucesión ininterrumpida de percepciones; y además, considera que dicha sucesión constituye “una visión continua del mismo objeto”, atribuyéndole una identidad perfecta.

Pero esto, a su vez, plantea las siguientes preguntas: ¿en qué consiste el que una cosa sea idéntica a sí misma?, ¿cómo forma nuestra mente esta idea de identidad? Según Hume, la idea de identidad no proviene de los sentidos, debido a que la experiencia nos muestra que nuestras percepciones son discontinuas y diferentes entre sí; y por tanto, no observamos un objeto idéntico. Para Hume, la idea de identidad de un objeto consigo mismo implicaba la noción del tiempo, con respecto a la cual agregó lo siguiente:

Ya he señalado que el tiempo, tomado en sentido estricto, implica sucesión, y que, cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable, lo hacemos gracias a una ficción de la imaginación, mediante la cual suponemos que el objeto inmutable participa de los cambios de los objetos coexistentes, y en particular de los cambios de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación se produce casi universalmente, y es por su medio como un objeto aislado, situado ante nosotros, y examinado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción ni variación, resulta capaz de darnos la noción de identidad.¹⁴³

Hume señaló que la identidad implicaba tanto la idea de *unidad* como la idea de *número*. Aquí es importante tener en cuenta que la idea de un objeto existente en un solo instante corresponde a la idea de *unidad*. Mientras que la idea de un objeto diferente, existente en instantes diferentes, corresponde a la idea de *multiplicidad*.

Hume indicó que si tomamos dos instantes, y concebimos dichos instantes simultáneamente, concebimos la idea de *número*, ya sea considerando los objetos por sí mismos, o en relación con el objeto que miden temporalmente. Luego, al imaginar que cambia el instante más no el objeto, concebimos la idea de *unidad*.

143. TNH 201/ 292-293.

Ahora bien, cuando pensamos que el objeto permanece invariable a pesar de los cambios que sufre en el tiempo, *suponemos* que el objeto es idéntico consigo mismo. Por esto, Hume afirmó que la idea de identidad es una ficción de la imaginación. Cuando la mente recibe impresiones, tiene la disposición de suponer que una sucesión de percepciones semejantes en el tiempo representan una percepción del mismo objeto.

La imaginación, al deslizarse fácilmente de un momento a otro en la sucesión de percepciones semejantes, supone que el cambio sólo se da en el tiempo, y no en las percepciones mismas. De esta manera, nuestra imaginación nos conduce a considerar la sucesión de percepciones semejantes como una visión continua del mismo objeto.

Sin embargo, Hume no explicó de forma clara cómo nuestra mente adquiere la idea de identidad, ni cómo podría nuestra mente imaginar o concebir la identidad de un objeto sin tener la idea de invariabilidad o de continuidad a través del tiempo. Hume mismo planteó que para imaginar o concebir X se debe tener alguna idea de X, dado que no podríamos pensar o concebir algo sobre lo cual no tenemos alguna idea.

Por tanto, nuestra mente no podría imaginar o concebir un cambio en el tiempo *sin observar ninguna variación del objeto*, a menos que nuestra mente ya posea alguna idea de la continuidad de un objeto. De lo anterior se deduce que no podríamos llevar a cabo ese acto de la mente que produce la idea de identidad, a menos que se tuviera desde el comienzo dicha idea. Pero la dificultad es que la explicación de Hume cae aquí en una especie de *petición de principio*, que no tiene fundamento.

La explicación de Hume de la idea de la existencia continua de los cuerpos se enfrenta a varias dificultades cuando se intenta explicar cómo los hombres de la vida cotidiana adquieren esta idea. Hume pensaba que, a pesar de que algunos filósofos habían establecido una distinción entre las percepciones y los objetos que dichas percepciones representan, el vulgo o el hombre de la vida cotidiana confunde las percepciones con los objetos, atribuyéndoles una existencia continua y distinta a las cosas que percibe.

El vulgo supone que las percepciones son los objetos mismos, y nunca piensa en una doble existencia, interna y externa, representante y representada, de estos.¹⁴⁴ Al intentar explicar la creencia del vulgo en la existencia continua y distinta de los cuerpos, Hume señaló que el vulgo percibe objetos que están a su alrededor, y cree que estas cosas que observa continúan existiendo, aun cuando no son percibidas.

Esta creencia del vulgo en la existencia continua y distinta de los cuerpos no implica la tesis filosófica de que las cosas que se perciben son existencias “internas y precederas”. Sin embargo, Hume afirmó que el vulgo cree que sus percepciones son sus únicos objetos, porque las percepciones son “los objetos de la percepción”, y están inmediatamente presentes en la mente.¹⁴⁵

Este argumento es bastante paradójico e inverosímil, ya que atribuir dicha tesis al vulgo implicaría que éste cree en la tesis filosófica según la cual lo único que se percibe son percepciones que dependen de la mente. De esta manera, Hume se enfrentaría a la enorme dificultad de que no podría utilizar sus propios principios para explicar el origen de la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos.

Cuando Hume afirmó que el hombre de la vida cotidiana no realiza ninguna distinción entre las percepciones y los objetos, esta afirmación no implicaba necesariamente que el hombre común poseyera una noción filosófica de percepción, y que luego la impusiera a las cosas que percibe diariamente; sino que cada vez que percibe los objetos que hay a su alrededor, no considera que estos sean percepciones en un sentido filosófico.

En lugar de ello, Hume sostuvo que el hombre corriente piensa que percibe objetos, y cree que estos objetos, que son pensados y observados, continúan existiendo independientemente de que sean percibidos o no. No obstante, esta tesis pone de manifiesto que la posición del hombre corriente tendría previamente que estar sustentada por alguna idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos; puesto

144. TNH 205/298.

145. TNH 213/307.

que se necesita tener dicha idea para creer que los objetos continúan existiendo, aun cuando no son percibidos.

Para evitar caer en una contradicción, Hume atribuyó otra tesis a la posición del vulgo, la cual implica la opinión que lo único que se percibe son percepciones en un sentido filosófico:

Es cierto que casi *todos los hombres*, incluidos los filósofos, toman durante la mayor parte de su vida las percepciones como si fueran los únicos objetos que hay, y suponen que el ser íntimamente presente ante la mente es el cuerpo real o existencia material. También es cierto que esta misma percepción u objeto se supone que tiene ser continuo e ininterrumpido, que no resulta ni aniquilado por nuestra ausencia ni traído a la existencia por nuestra presencia. Cuando estamos ausentes, decimos que sigue existiendo el objeto, pero que no lo percibimos, que no lo vemos. Cuando estamos presentes, decimos que lo percibimos o vemos (las cursivas son mías).¹⁴⁶

Si leemos detenidamente el anterior pasaje, podríamos pensar que el hombre común se encuentra en una posición contradictoria al suponer que una percepción puede estar ausente de una mente sin ser aniquilada. Hume intentó salvar dicha tesis, realizando una distinción entre la existencia de una percepción, por una parte, y su aparición ante la mente, por la otra. Su concepción de la mente como un montón de percepciones le permitió establecer esta distinción. Al respecto, Hume escribió lo siguiente:

Cómo podemos estar convencidos de que es verdad la suposición de que una percepción esté ausente de la mente sin resultar aniquilada... Por lo que respecta a la primera cuestión, podemos señalar que lo que llamamos mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad. Ahora bien, *como toda percepción puede distinguirse de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que no hay ningún absurdo en separar la mente de una percepción particular...* Los

146. TNH 206-207/ 299-300.

objetos externos se ven y se tocan, y se manifiestan en la mente; estos, adquieren tal relación con un montón conectado de percepciones, que influyen muy notablemente sobre éstas al aumentar su número mediante reflexiones y pasiones presentes, abasteciendo la memoria de ideas. El mismo ser continuo e ininterrumpido puede, pues, estar a veces presente y otras, ausente sin cambio real o esencial en el mismo. Una aparición discontinua a los sentidos no implica necesariamente una discontinuidad en la existencia. La suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción (las cursivas son mías).¹⁴⁷

Al utilizar la noción de la mente como un montón de percepciones, Hume pudo trazar la distinción entre la existencia de una percepción y su aparición en la mente. Para ello, utilizó el siguiente argumento: como todas las percepciones son distintas y separables entre sí, no constituye una contradicción afirmar que cualquier percepción existe separada de otra percepción del mismo montón de percepciones.

Ahora bien, solamente podemos sentir una percepción cuando está inmediatamente presente en una mente. Pero como la mente es simplemente un montón de percepciones, es posible que existan ciertas percepciones independientemente de toda mente; y que existan sin ser percibidas.

Desde esta perspectiva, el hombre corriente puede creer en la existencia de los objetos aunque estos no sean percibidos. Cuando observamos los objetos que hay a nuestro alrededor, como por ejemplo, una silla; y luego cerramos los ojos e interrumpimos las percepciones que tenemos de ella, esto no implica necesariamente una interrupción en la existencia de dicho objeto.

De esta manera, el vulgo explicaría las interrupciones de su experiencia, suponiendo que las cosas, que se perciben de forma discontinua en la mente, se encuentran continuamente en la existencia. Para Hume, esta suposición no contiene ninguna contradicción. Pero la dificultad es que Hume pareciera atribuirle al hombre corriente su propia tesis del “yo” como haz o colección de percepciones (la cual

147. TNH 207/ 300.

analizaremos en el siguiente capítulo). Y esto es bastante cuestionable, porque, como veíamos al principio, Hume suponía que el hombre de la vida cotidiana no se planteaba cuestiones filosóficas acerca de qué es el “yo”, o de si éste es consciente o no de sí mismo, ni de la distinción que habría entre él y los demás cuerpos.

Lo curioso en este punto es que, aunque Hume demostró que la posición del vulgo no es contradictoria (independientemente de la concepción del “yo” que tenga este último), no explicó finalmente cómo se llega a concebir la idea de la existencia continua y distinta de los cuerpos.

A este respecto, Stroud considera que si tuviéramos la idea de la existencia continua de un objeto no percibido, y observáramos en nuestra experiencia el conflicto que Hume describe, entonces podríamos adoptar la hipótesis de la existencia continua no percibida.

En muchas ocasiones Hume utilizó la anterior tesis para explicar cómo somos inducidos a adoptar la hipótesis de las percepciones que continúan existiendo sin ser percibidas. Pero, al percatarse de que para explicar el origen de una creencia debía explicar primero el origen de las ideas que la componen, Hume tendió a confundir ambas tareas; y a darle menos importancia a la complejidad del problema que plantea la cuestión sobre la existencia continua y distinta de los cuerpos.

Esta dificultad también se presenta en la explicación que ofreció Hume para la afirmación de que la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos, tiene su fundamento en la imaginación. Hume señaló, a propósito de este asunto, que la imaginación es la facultad que nos induce a creer en la existencia continua de los cuerpos, lo que se debe a que las operaciones de esta facultad nos inducen a suponer que las percepciones semejantes de los objetos constituyen existencias continuas.

En este punto cabe preguntarse cuál es la diferencia entre suponer y creer en algo. Para que exista una creencia es necesario poseer una idea acerca de lo que se cree. Nadie puede creer en algo acerca de lo cual no tiene ninguna idea. No obstante, en la explicación de Hume no está claro cómo nuestra imaginación puede suponer la existencia

continua de los objetos sin tener alguna idea de la misma. Desafortunadamente, Hume no explicó el origen de la idea de la existencia continua. En rigor, sólo se limitó a decir que adquirimos dicha idea, que permitiría suponer que los cuerpos continúan existiendo aun cuando no sean percibidos.

Incluso, Hume afirmó que la posición del vulgo, que se sintetiza en la creencia de que “las cosas que continúan existiendo aun cuando no son percibidas, son las percepciones mismas”, no aguanta al más mínimo ataque. Para Hume, esta tesis resultaba falsa, gracias a que nuestras percepciones no tienen existencia independiente, sino que ésta depende de:

Nuestros órganos y la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se ve confirmada por el aparente aumento o disminución de tamaño de los objetos según su distancia; por las alteraciones que aparecen en su figura; por los cambios que experimenta en su color y en otras cualidades cuando estamos enfermos o indispuestos, y por un número infinito de otros experimentos del mismo tipo; todo esto nos lleva a comprender que nuestras percepciones sensibles no poseen ninguna existencia distinta e independiente.¹⁴⁸

Sin embargo, los ejemplos que Hume utilizó solamente ponen de manifiesto que lo que percibimos depende de la disposición de nuestros órganos sensoriales y de las circunstancias. Pero esto no prueba necesariamente que lo que percibimos es algo efímero, fugaz, interno, y cuya existencia depende de la mente que lo percibe.¹⁴⁹

A continuación Hume pasó a examinar la posición filosófica que establece que las percepciones, a pesar de ser interrumpidas, representan algo que continua existiendo. Algunos filósofos consideran que una percepción representa un objeto, el cual posee una existencia continua e independiente del hecho de que sea percibido.

La posición filosófica sostiene la tesis de la doble existencia, y de este modo proporciona una solución más convincente al problema

148. TNH 211/305.

149. Stroud, Barry. *Hume*, p. 165.

del origen de la idea, y de la creencia en la existencia continua de los cuerpos. Sin embargo, Hume criticó la tesis de la doble existencia, ya que consideraba que esta tesis tenía como base la conjunción constante entre las percepciones y los objetos; y dicha conjunción constante no la observamos en nuestra experiencia, debido a que la mente sólo percibe percepciones discontinuas y variables.

Si los filósofos partieran de la reflexión, se darían cuenta que en la experiencia no hay nada que nos proporcione la idea de una existencia continua y distinta de los cuerpos; y que, por tanto, dicha idea es contraria a nuestra experiencia. Para Hume era evidente que algunos filósofos como Descartes no hacían este ejercicio; y por el contrario, inventaban nociones, tales como la idea de sustancia extensa, por medio de las cuales se atribuía a los cuerpos la idea de existencia continua.

En el pensamiento de Hume tanto la posición filosófica como la posición del hombre corriente parten del supuesto de que en la naturaleza humana hay una inclinación natural a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Pero sí la posición filosófica es correcta, entonces la tesis del vulgo es incorrecta, en vista de que la tesis de la doble existencia contradice la tesis de que nuestras percepciones continúan existiendo independiente de que sean percibidas.

Pero la tesis filosófica de la doble existencia tampoco representaba una solución correcta al problema de la existencia continua de los cuerpos. Hume se dio cuenta de que la explicación filosófica recurría a ciertas propiedades de la imaginación, y a ciertas características de nuestra experiencia, pero sin relacionar tales propiedades y características a través de algo que realmente continuase existiendo a pesar de no ser percibido.

Al criticar la tesis filosófica, Hume cayó en un escepticismo fuerte, dado que no encontró argumentos para justificar la creencia continua y distinta de los objetos. Pero lo más paradójico es que la explicación del autor tampoco resulta satisfactoria, porque no explica de forma clara el origen de esta idea.

Capítulo 4

La crítica de Hume a la sustancialidad del sujeto cartesiano y su concepción del “yo” como haz de percepciones

La creencia en el “yo” es uno de los supuestos fundamentales de nuestra existencia y de nuestra cotidianidad. Esta creencia, que sentimos tan propia, tan única, tan singular, parece no admitir mayores cuestionamientos. En el marco de la vida cotidiana creemos que nuestro “yo” tiene una cierta existencia continua, y que somos los mismos a pesar de los grandes cambios que sufrimos a través del tiempo.

Un ejemplo de lo anterior es que cuando observamos una fotografía nuestra que ha sido tomada 10 años atrás, reconocemos que la persona fotografiada somos nosotros mismos, aunque ya no lo seamos debido a que muchas de nuestras características han cambiado. Sin embargo, cuando nos preguntamos *¿qué es el “yo”?*, pareciese que esta pregunta nos pone en grandes aprietos, y que es difícil encontrar una solución para esta cuestión.

Cuando Descartes se planteó esta misma cuestión en las *Meditaciones metafísicas* su respuesta fue que el “yo” es un ser pensante, es decir, un ser consciente de todas sus actividades mentales. Sin embargo, en el momento en que Descartes introdujo la noción de sustancia para definir el cogito, nubló de este modo la comprensión del mismo; con lo que la aprehensión del “yo” también se convirtió en algo oscuro y confuso.

En el *Tratado*, Hume criticó esta sustancialidad del sujeto cartesiano, y propuso su propia concepción del “yo” y de la identidad personal. El presente capítulo tiene como propósito abordar la crítica de Hume a la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana, y analizar la concepción humeana del “yo” como haz de percepciones.

Para ello, comenzaremos con el problema de la identidad en la filosofía humeana. Posteriormente, expondremos la crítica de Hume a la sustancia pensante y a la teoría de la identidad personal cartesianas. Por último, analizaremos la concepción humeana del “yo” desde una perspectiva epistemológica.

El problema de la identidad en la filosofía humeana

En la sección II, de la Parte IV del Libro Primero del *Tratado*, Hume analizó *el principio individuationis* (o el principio de identidad), que explicaría por qué creemos que los objetos continúan existiendo aun cuando no sean percibidos; y por qué el sujeto sigue siendo el mismo a pesar de los cambios que sufre en el tiempo. Dichas preguntas fueron respondidas, por muchos filósofos hasta Descartes, con ayuda de la noción metafísica de sustancia. Sin embargo, estas respuestas ubican el problema de la identidad en un plano netamente metafísico. Hume intentó desligarse completamente de los bagajes de la tradición metafísica, y para ello planteó este problema en un plano epistemológico.

Hume comenzó su reflexión por medio del análisis los enunciados de identidad de la forma: “un objeto es igual a sí mismo”. Bennett observa que el análisis que Hume realiza de estos enunciados plantea la siguiente dificultad: si tenemos un enunciado de la forma “__ es igual a __” o “__ es idéntico a __”, sus espacios podrían ser completados utilizando la misma expresión o palabra, teniendo como resultado un enunciado analítico de la forma “X es igual a X”, o “X es idéntico a X”. Pero si dichos espacios se completan de forma diferente, como por ejemplo, “X es idéntico a Y”, tendríamos como resultado un enunciado falso; y esto pondría de manifiesto que los enunciados contingentes de identidad no serían verdaderos.

Cuando Hume analiza, por ejemplo, el enunciado analítico “un objeto es igual a sí mismo”, sostiene que esta proposición sólo comprende la noción de unidad, no la noción de identidad:

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 nada a entender, ni contendría la proposición un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación. Un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la identidad.¹⁵⁰

Bennett observa que el enunciado “un objeto es igual a sí mismo” expresa una verdad analítica, y que no se puede interpretar desde otra perspectiva (de tal forma que manifieste una falsedad). Por esta razón, con el propósito de analizar distintas alternativas, decide sustituir esta proposición por los enunciados oracionales de la forma “__ es igual que __”.

Bennett se pregunta por qué Hume considera que los enunciados analíticos de la forma “X es igual que X” comprenden la noción de unidad y no la noción de identidad. Si el propósito de Hume es establecer enunciados de identidad contingentes, entonces dichos enunciados no pueden tener la forma “X es igual que X”, sino que deben tener dos variables distintas; o, en palabras de Hume, deben tener un sujeto y un predicado que no tengan el mismo significado.

La propuesta de Hume es que los enunciados de identidad contingentes no son enunciados de corte analítico que comprenden solamente la noción de unidad. Pero inmediatamente surge la siguiente cuestión: ¿Cómo sería posible establecer enunciados de identidad contingentes? Bennett observa que Hume podría haber solucionado esta dificultad si, de modo similar a como lo hizo George Frege, hubiera contemplado la posibilidad de establecer enunciados de identidad contingentes, en los cuales el sujeto y el predicado tienen *sentidos distintos*, pero tienen la *misma referencia*. En este sentido, la propuesta de Bennett es la siguiente:

150. TNH 200/ 291.

Si ponemos "... es idéntico a..." entre un par de expresiones que (a) tengan significados diferentes pero (b) se refieran a la misma cosa, el resultado sería un enunciado de identidad que evite tanto (a) la analiticidad y (b) la falsedad. En terminología de Frege, quien fue el primero que aclaró realmente este asunto, podemos formular un enunciado de identidad que sea a la vez verdadero y contingente encontrando un par de términos con sentidos diferentes pero con la misma referencia; como en "El candidato del Partido progresista para el alcalde es la misma persona que supervisó el cableado del teatro Ensueño".¹⁵¹

Desde esta perspectiva, podemos observar lo siguiente: en primer lugar, en los enunciados analíticos de la forma "X es igual a X", o "X es idéntico a X", las ideas representadas por la variable "X" tienen el mismo significado y, por supuesto, la misma referencia. En segundo lugar, cuando Hume analizó los enunciados de la forma "X es idéntico a Y", no explicó de manera clara por qué dichos enunciados contingentes de identidad son falsos. El argumento que utilizó Hume para no admitir este tipo de enunciados fue que:

Una multiplicidad de objetos jamás puede proporcionar la idea de identidad, por semejantes que se les suponga. La mente asegura siempre que el uno no es el otro, y los considera como formando dos, tres o cualquier número preciso de objetos, cuyas existencias son por entero distintas e independientes.¹⁵²

Pero este argumento solo pone de manifiesto que estos enunciados no implican la idea de identidad, ya que el sujeto y el predicado no tienen el mismo referente, sino que tienen referencias distintas. Bennett observa grandes dificultades en el lenguaje que Hume utiliza para explicar los enunciados de identidad, el cual lo imposibilita para contemplar la propuesta de Frege, consistente en formular enunciados contingentes de identidad.

151. Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*, p. 432.

152. TNH 200/291.

Hume pensaba, a este respecto, que las ideas son significados, y que también son “un tipo de percepciones”. En este punto la dificultad estriba en el hecho de que Hume consideraba que las percepciones son nuestros únicos “objetos”, toda vez que son ellas a las que podemos hacer referencia. De esta manera, se manifiesta una gran ambigüedad en el lenguaje humeano, dentro del cual el término idea se refiere a un tipo de percepción, lo cual equivale a “objeto” (representado). Siguiendo esta vía, Hume llegó a un callejón sin salida. En palabras de Frege, se podría decir que no hay en el lenguaje humeano una diferencia evidente entre sentido y referencia. Por esta razón, Hume no contempló la posibilidad de formular enunciados contingentes de identidad, en los cuales el sujeto y el predicado tienen sentidos diferentes, pero comparten la misma referencia.

Hume intentó salir de esta confusión por medio de la búsqueda de enunciados contingentes de identidad, que implicaran la idea de tiempo o duración. A este respecto, el siguiente pasaje resulta ilustrativo:

Ninguna propiedad del lenguaje nos permite decir que un objeto es igual a sí mismo, a menos que con ello queramos decir que el objeto existente en un tiempo es igual al existente en otro. De este modo, distinguimos entre la idea mentada por la palabra *objeto* y la mentada por la palabra *sí mismo*, sin llegar al extremo de utilizar el número y sin restringirnos tampoco a una unidad absoluta.¹⁵³

Hume centró su atención en los enunciados de identidad seriales o diacrónicos. Por medio de estos enunciados podemos relacionar una expresión descriptiva “F en t_1 ”, con “F en t_2 ”; y así sucesivamente; o con “G en t_n ”. Podemos decir, por ejemplo, “el libro de cocina que está encima de mi escritorio es el mismo que estaba ayer en mi biblioteca”, o “es el mismo que saqué ayer de mi biblioteca”.

Estos enunciados son diferentes de los enunciados de identidad sincrónicos, que relacionan una descripción “F en t” con otra descripción “G en t”. Ejemplos de este tipo de enunciados es: “el libro de cocina que está encima de mi escritorio es el libro de cocina de mi madre”.

153. TNH 201/ 293.

En el *Tratado*, Hume no analizó detenidamente los enunciados de identidad sincrónicos, sino que pasó a centrar su reflexión en los enunciados de identidad seriales. Uno de los aspectos más interesantes que Bennett encuentra en la reflexión humeana sobre estos enunciados, es que el filósofo escocés nunca afirma de manera contundente que los enunciados de identidad seriales sean estrictamente verdaderos.

Hume señaló que las percepciones de los objetos -como por ejemplo, las percepciones que tenemos de la Luna- son interrumpidas. No obstante, en la gran mayoría de las ocasiones inciden en nuestra mente como eran antes; y por tanto, esta gran semejanza de nuestras percepciones nos induce a creer que constituyen la misma cosa.

Sin embargo, Bennett señala que aunque nuestras percepciones de la luna P_1 y P_n sean demasiado semejantes, Hume insistió en que es un error identificar la percepción P_1 con P_n si estas percepciones son diferentes a las percepciones intermediadas de dicha sucesión.

Incluso, Hume fue más allá cuando afirmó que es incorrecto identificar P_1 con P_n , aun cuando las percepciones intermedias fuesen cualitativamente semejantes a las otras. Esto se debe a que la percepción P_1 en t_1 es un episodio sensorial *numéricamente distinto* a la percepción de la luna P_n en t_n . En consecuencia, nuestras percepciones de la luna son episodios sensoriales numéricamente diferentes, puesto que suceden en momentos distintos.

Bennett utiliza el siguiente experimento mental para ilustrar este problema: supongamos que tengo una sucesión de percepciones cualitativamente uniformes desde t_1 hasta t_n , de modo que podría afirmar que he tenido una percepción bastante duradera. Podría decir, por ejemplo, que “el dolor de espalda que tengo en este momento es el mismo dolor que tengo desde anoche”. Sin embargo, este enunciado solamente plantea que las percepciones de dolor pertenecen a una sucesión de percepciones dolorosas más prolongada, pero no implica necesariamente que el primer dolor de espalda sea idéntico al segundo.

El análisis humeano de la identidad en términos de percepciones conduce a la negación de que cualquier enunciado de identidad

serial sea verdadero. El principal argumento que prueba lo anterior es la concepción humeana de que “los enunciados de identidad de paradigma” son el resultado de una ficción de nuestra imaginación. Al respecto, Hume afirmó lo siguiente:

[Es] gracias a una ficción de la imaginación, mediante la cual suponemos que el objeto inmutable participa de los cambios de los objetos coexistentes, y en particular de los cambios de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación se produce casi universalmente, y es por su medio como un objeto aislado, situado ante nosotros, y examinado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción ni variación, resulta capaz de darnos la noción de identidad. En efecto, cuando consideramos dos momentos cualesquiera de ese tiempo, vemos que pueden ser situados desde dos perspectivas diferentes. Podemos examinarlos en el mismo instante, en cuyo caso nos dan la idea de número, y esto tanto por sí mismo como por el objeto, que debe ser multiplicado para poder concebirlo a la vez como existente en dos momentos diferentes del tiempo; o podemos describir la sucesión del tiempo mediante una similar sucesión de ideas, concibiendo primero un momento junto con el objeto entonces existente, para imaginar después un cambio en el tiempo sin *variación*, ni *interrupción* del objeto, en cuyo caso nos da la idea de unidad. He aquí, pues, una idea que es término medio entre unidad y número o que, hablando más propiamente, es cualquiera de estas dos cosas según la perspectiva en que la tomemos: llamamos a esta idea la idea de identidad.¹⁵⁴

Si analizamos detenidamente este pasaje, podemos observar que Hume creía que solo podemos establecer enunciados seriales. Sin embargo, este fragmento es bastante confuso, ya que Hume señaló que cuando un objeto permanece invariable y sin ninguna interrupción en el tiempo, éste es un objeto que aparentemente se “multiplica” cuando lo observamos detenidamente desde dos momentos diferentes. El problema es que Hume no explicó cómo un objeto podía permanecer invariable en el tiempo. Esta explicación no solamente es una *condición*

154. TNH 201/ 292-293.

necesaria, sino también *suficiente* para justificar que los enunciados de identidad seriales sean verdaderos.

Hume podría salir de este problema si estableciera una clara distinción entre las percepciones y los objetos que ellas representan. Los enunciados de identidad seriales que relacionan una percepción en t_1 con P_n en t_n son falsos, dado que las percepciones son numéricamente distintas. En cambio, si Hume hubiera planteado que “lo que yo percibo en t_1 es idéntico a lo que yo percibo en t_n ”, no consideraría que los enunciados de identidad paradigma son falsos.

Bennett considera que el error de Hume se pone de manifiesto cuando confunde dos niveles: el nivel epistemológico de las percepciones, y el nivel ontológico de los objetos que ellas representan. Este error sale a la luz cuando, con respecto a los enunciados de identidad paradigma, Hume identifica una percepción con una percepción posterior. De este modo se explicaría por qué Hume piensa que dichos enunciados son falsos, dado que, desde su perspectiva, nuestras percepciones no son invariables, sino discontinuas y cambiantes. Es más, cualquier paulatina variación entre dos percepciones hace evidente que identificarlas numéricamente es incorrecto. Pero si Hume se hubiese referido a “lo que las percepción representan”, y no a las percepciones mismas, desaparecería esta dificultad.

Bennett sostiene que para que Hume estableciera la distinción entre percepciones y lo que ellas representan, debía utilizar un concepto de objetividad, ya que la idea de identidad es un concepto objetivo. Al respecto, la propuesta de Frege es bastante interesante, porque en la vida cotidiana nos permite crear enunciados contingentes de identidad, siempre y cuando prediquemos dos o más propiedades de un mismo objeto. Incluso, si consideramos la identidad como un concepto objetivo, podemos comprender que el concepto de identidad personal se aplica al sujeto de un enunciado o de un juicio, y no a las percepciones o ideas que yo tengo de mí mismo.

La reflexión de Hume sobre los enunciados de identidad se enfrenta a varias dificultades, debido a que en ésta no se establecen conceptos claros de objetividad. Hume tomó como punto de partida las percepciones que tenemos de los objetos para explicar el concepto

de identidad, pero dicho concepto no se puede justificar a partir de la sucesión interrumpida de las percepciones que tenemos de ellos.

Por esta razón, Hume consideró que la imaginación es la que nos induce a suponer la existencia de las cosas. A propósito de lo anterior, Bennett señala que:

Hume pone la carreta delante de los bueyes. Su investigación contiene la excelente captación de que hay una conexión íntima y profunda entre la identidad y la objetividad como tales; pero no ve que la conexión es de tal naturaleza que la peor ruta posible para llegar a la objetividad es a través de la identidad.¹⁵⁵

Y esto no solamente plantea serias dificultades en la explicación que ofrece Hume de la existencia continua de los cuerpos, sino también en su explicación de la identidad personal. En ambos casos, se pone de manifiesto que no hay un *principio indivisionis*. En ausencia de dicho principio todas las percepciones que tenemos de los objetos y de nosotros mismos se encuentran carentes de dueño.

La reflexión de Hume sobre la identidad personal y la crítica al sujeto cartesiano

Cuando Hume pasa a analizar específicamente el problema de la identidad personal, establece una distinción entre la identidad numérica y la identidad específica, que se encuentra en el Libro Primero, parte III, sección VI del *Tratado*. A este respecto Hume consideraba que la identidad numérica es la relación de un único objeto en primer instante y él mismo en un segundo instante. Por otra parte, la identidad específica se concibe como la relación entre dos percepciones que comparten las mismas características; pero que no son, numéricamente hablando, la misma percepción. A este respecto, Hume nos ofreció el siguiente ejemplo:

155. Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*, p. 441.

Así, el hombre que oye un ruido que aparece y desaparece intermitentemente, y con frecuencia, dice sigue siendo el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos tienen aquí solamente identidad específica – y que no hay nada que sea numéricamente la misma cosa, salvo la causa que los origina.¹⁵⁶

El ejemplo de Hume plantea lo siguiente: el hombre que oye un ruido, puede afirmar que escucha el *mismo* ruido en un sentido *específico*, porque el ruido que escucha ahora tiene características bastante similares al ruido que escucho antes. Pero si el hombre comprende por la palabra “ruido” una serie intermitente de sonidos similares, esto pone de manifiesto que los sonidos son *numéricamente distintos* entre sí.

Ahora bien, Hume concebía la identidad numérica, también denominada identidad perfecta, como aquella que excluye el cambio y la mutabilidad. Es debido a ello que Hume aplicó este principio a los objetos que permanecen *invariables* en el tiempo: “La identidad puede considerarse como una segunda especie de relación... en cuanto aplicada a objetos *constant*es e *invariables*, sin examinar aquí la naturaleza y el fundamento de la identidad personal que se tratará más adelante” (las cursivas son mías).¹⁵⁷

Por otra parte, la identidad imperfecta o específica es aquella que es compatible con el cambio, como se expresa en el siguiente pasaje: “La naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de sus partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hayan alterado estás por completo eso no impide que el río siga siendo el mismo durante varias generaciones”.¹⁵⁸

En “Hume on Personal Identity”, Terence Penelhum sostiene que en muchos pasajes del *Tratado* Hume confunde la identidad con la invariancia.¹⁵⁹ La identidad imperfecta es compatible con el cambio, de

156. TNH 258/ 363.

157. TNH 15/ 59.

158. TNH 258/ 364.

159. Véase el artículo de Terence Penelhum “Hume on Personal Identity” en: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 4 (Oct., 1955), p. 258: “But Hume’s error of sup-

modo que “el río sigue siendo el mismo a pesar del constante cambio”. No obstante, a pesar de que el río siga siendo el mismo, esto no quiere decir que sea *perfectamente idéntico*. En otras palabras, la identidad del río no es una identidad perfecta, sino una identidad imperfecta.

La identidad y la invariancia (*invariance*) no son lo mismo. Hume no aclaró cuál era la diferencia entre estos dos conceptos. E incluso, llegó a emplearlos indistintamente cuando señaló que a “la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo la llamamos idea de identidad o mismidad”.¹⁶⁰ El problema en este punto, como dice Penelhum, es que no existen objetos invariables.

Sin embargo, Hume concebía los objetos como haces de percepción, discontinuos y cambiantes. Hume pensaba que la identidad perfecta estaba basada en operaciones de la imaginación, toda vez que esta facultad nos conduce a identificar las percepciones de un objeto, que son cualitativamente semejantes, como si constituyeran la misma cosa.

Hume pasó, posteriormente, a explicar por qué en la vida cotidiana creemos que el “yo” es aquello que permanece idéntico e invariable, a pesar de los cambios que sufre en el tiempo. Su reflexión sobre esta cuestión siguió la misma línea de argumentación que su explicación de la idea de causalidad, y de la idea del mundo externo.

Recordemos que Hume pensaba que estas ideas no se pueden justificar por medio de la razón, ni por medio de los sentidos, sino que son producidas por ciertas operaciones de la imaginación. De forma semejante, Hume consideraba que en la vida cotidiana tendemos a atribuir (por medio de la imaginación) una identidad perfecta a todas las percepciones que tenemos de nuestro “yo”. Según Hume, esto nos conduce a creer que somos los mismos a pesar de los cambios que sufrimos.

posing that invariance is the standard of identity in all cases, when it is only the standard in a very few (those in which invariance is part of the concept of the thing) makes him not only misunderstand the import of his own examples, but miss the point of his otherwise very revealing account of the relations between the parts of complex things”.

160. TNH 253/ 357.

De esta manera, el problema de si tenemos una identidad perfecta en el tiempo es equivalente al problema de si hay un “yo” inmutable en el transcurso de la vida. Sin embargo, Hume rechazó la idea de un “yo” que permanece inmutable en el tiempo. Hume afirmó que no tenemos una impresión de la cual se derive la idea de un “yo” que permanezca idéntico e invariable. Las impresiones del “yo” son distintas entre sí y se suceden unas a otras sin que ninguna permanezca constante. En consecuencia, la idea del “yo” como algo constante e inmutable no es el correlato de ninguna de nuestras impresiones.

Hume criticó a aquellos filósofos, como Descartes, que habían utilizado la noción de sustancia para resolver el problema de la identidad. Descartes estableció dos tipos de sustancia: la sustancia material, cuya propiedad principal es la extensión entendida como la posesión de longitud, anchura y profundidad; y la sustancia pensante, cuya propiedad o atributo esencial es el pensamiento.

Desde esta perspectiva, la cual ha sido denominada el dualismo cartesiano, el “yo” se identifica con la sustancia pensante. Sin embargo, como veíamos en el Capítulo I, la noción de sustancia es ambigua en la filosofía cartesiana. En las *Meditaciones metafísicas* podemos observar que Descartes utilizó esta noción en dos sentidos.

En un primer sentido, Descartes utilizó la noción de sustancia con un significado distinto al utilizado por la tradición, para referirse “al conjunto de atributos en su existencia efectiva”. Descartes empleó la noción de sustancia para señalar que los atributos se sustentan en el ser, ya que no hay propiedades ni atributos de la nada. De esta manera, la noción de sustancia no añadiría algo más a la noción de atributo.

Para Descartes, el pensamiento era todo estado de consciencia, tal como entender, imaginar, sentir, afirmar, negar, etc. Por tanto, el “yo” era un ser consciente de sus actos mentales. Sin embargo, Descartes también hizo uso de la noción tradicional de sustancia como *sujeto de inherencia o subjectum*; es decir, como aquello que sirve de soporte de todas las propiedades o atributos.

Desde esta perspectiva, el “yo” pasaría a designar la sustancia misma, que es algo que no es susceptible de ser conocido. Descartes creía que por medio de la noción de sustancia se solucionaría el con-

flicto entre la identidad y la diversidad, en vista de que a pesar de que nuestros estados mentales sean variables, la sustancia sería aquello que permanece a pesar de los cambios.

En el *Tratado*, podemos observar que Hume criticó estos dos sentidos de la noción sustancialista del “yo” en la filosofía cartesiana. El primer ataque de Hume en contra de la noción cartesiana del “yo” como ser pensante o consciente de sí mismo se puede apreciar en el siguiente pasaje:

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro “yo” es algo de lo que estamos en todo momento íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y la continuidad de su existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación –dicen- lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tiene sobre el yo, sea por dolor o placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo. Desgraciadamente, todas estas 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.¹⁶¹

Hume pensaba que si fuéramos conscientes de la existencia continua de nuestro “yo” podríamos adquirir la idea directamente de los sentidos, tal como obtenemos la idea del color rojo. Según Hume, esto no era así, dado que para obtener una idea X de los sentidos tendríamos que recibir una impresión de X. De ahí que, si cada uno tiene una idea de sí mismo como un ser consciente, que sigue siendo lo mismo a lo largo de toda la vida, entonces esto debe surgir de una impresión constante e invariable. Pero dicha impresión constante no existe, ya que las impresiones se suceden unas a otras, y ninguna permanece constante.

161. TNH 251/ 353.

La idea del “yo”, entendido como un ser consciente que permanece constante durante toda la vida, a pesar de sus cambios, no se deriva, ni es el correlato, de alguna impresión singular. Hume señaló que cuando analizamos las percepciones de nosotros mismos, no hallamos ninguna percepción invariable y continua del “yo”, sino que encontramos percepciones particulares:

Cada vez que penetro en lo que llamo yo mismo, tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehenderme yo mismo sin una percepción, y nunca puedo observar más que la percepción.¹⁶²

Cuando por medio introspección miramos “dentro de nosotros mismos”, lo único que observamos son haces de percepciones cambiantes. No encontramos ninguna impresión invariable y continua del “yo”. Cada vez que penetramos dentro de nosotros lo único que podemos hallar es “un haz de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras y que están en continuo flujo y movimiento”.¹⁶³

Algo semejante ocurre cuando observamos los objetos: “Nuestras ideas de los cuerpos no son más que colecciones formadas por la mente con las ideas de diversas cualidades sensibles distintas que componen los objetos y que hallamos en una constante unión unas con otras”.¹⁶⁴ De ahí que, como veíamos en el anterior capítulo, la idea de identidad de un objeto no tenga su fuente en la experiencia. En ella solamente encontramos colecciones de percepciones. No obstante, “consideramos al compuesto que ellas forman una cosa y como continuamente la misma bajo alteraciones considerables”.¹⁶⁵

Análogamente, Hume pensaba que cuando contemplamos las percepciones que forman nuestro “yo”, nuestra imaginación tiende fácilmente a atribuirles una identidad continua en el tiempo. Para

162. TNH 252 /355.

163. TNH 252/ 356.

164. TNH 219/ 315.

165. TNH 219/ 315.

Hume, la identidad del “yo” y de los objetos externos era el resultado de ciertas operaciones de la imaginación.

A este respecto, Hume señaló que tendemos a considerar que la sucesión de percepciones semejantes constituye algo continuo a lo largo del tiempo. Sin embargo, si consideramos esa sucesión en dos momentos distintos, podemos concluir que estamos ante dos percepciones diferentes; y, por tanto, ante una diversidad de percepciones. La tendencia a considerar una sucesión de percepciones semejante como algo invariable y continuo es tan fuerte que cedemos ante ella inevitablemente.

Hume lanzó su segundo ataque contra la noción sustancialista del “yo” cartesiano (entendido como *sujeto de inhesión*) cuando aplicó sus principios epistemológicos a la noción tradicional de sustancia. En este punto, Hume desafió a Descartes de la siguiente manera:

Me gustaría que los filósofos que se empeñan en que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente me indicarán la impresión productora de tal idea, y me dijeran luego de un modo preciso cómo actúa esa impresión y de qué objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o reflexión? ¿Es agradable, dolorosa o indiferente? ¿Nos acompaña en todo momento o lo hace sólo a intervalos? Y si a intervalos, ¿en qué momentos se suele presentar, y por qué causas es producida?¹⁶⁶

Posteriormente, Hume pasó a examinar si los sentidos, la razón o la imaginación son los que originan la idea de sustancia entendida como *sujeto de inhesión*. A este respecto, Hume consideraba que los sentidos son incapaces de engendrar la noción de sustancia, ya que todas nuestras percepciones son diferentes y separables entre sí; y, por tanto, no nos ofrecen la idea de una sustancia como algo inmutable que permanece debajo de nuestras percepciones.

Cuando se enfrentó a la pregunta acerca de si la razón es la fuente de la idea de sustancia Hume argumentó que “nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna

166. TNH 233/ 331.

de la existencia distinta y continua de una sustancia. Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la imaginación”.

La imaginación es, pues, la que encadena aquellas percepciones discontinuas, y nos induce a creer en la idea de una sustancia como *subjectum* que permanece invariable. Teniendo en cuenta lo anterior, Hume concluyó que la idea de sustancia no se derivaba de ninguna impresión; es decir, que no había ninguna realidad que se llamara sustancia.

En consecuencia, la sustancia es un término espurio que no tiene un referente sensible. A lo anterior, Hume agregó lo siguiente: “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”.¹⁶⁷ De esta manera, Hume estableció que la sustancia era una ficción creada por la imaginación para resolver el conflicto que se genera cuando intentamos atribuirle una identidad a nuestras percepciones.

Así mismo, Hume criticó la noción cartesiana de sustancia entendida como “algo que puede existir por sí mismo”,¹⁶⁸ la cual Descartes aplicó a Dios en el párrafo 51 de la Parte Primera de *Los Principios de la Filosofía*. El filósofo escocés consideró que esta definición no resultaba útil para esclarecer la diferencia que habría entre las sustancias y las percepciones efímeras y cambiantes de la mente. Para sostener lo anterior, Hume recurrió al siguiente argumento:

1. Cada percepción que se presenta en nuestra mente, es distinta de todas las demás percepciones que tenemos, y de las cosas que hay en el cosmos.
2. Cualquier cosa distinta puede ser separada por nuestra imaginación de cualquier otra cosa que exista.
3. Es posible todo lo que para nuestra imaginación es posible.

167. TNH 245/ 346.

168. TNH 233/ 332.

4. Así que cada una de nuestras percepciones puede existir de forma independientemente de todas las demás, y no necesita de alguna otra cosa que fundamente su existencia.

5. Si traemos a colación la definición cartesiana de la sustancia entendida como “algo que puede existir por sí mismo”, se deduce que cada una de nuestras percepciones es una sustancia.

6. Por tanto, todas nuestras percepciones son sustancias.

Sin embargo, Hume argumentó que, si esto fuera así, entonces la definición cartesiana de sustancia como “algo que puede existir por sí mismo” no establecería una distinción clara entre las percepciones y la cosa a partir de la cual ellas fundamentarían su existencia.

Este argumento al que Hume recurrió para criticar esta noción cartesiana de la sustancia no implica necesariamente que para él las percepciones sean sustancias. Por el contrario, Hume utilizó dicho argumento para probar que esta noción de sustancia no tenía ninguna utilidad, dado que esa definición no resultaba comprensible desde una perspectiva filosófica.

Hume consideraba que la noción de sustancia no era indispensable para comprender cómo llegamos a atribuirle identidad a las cosas, ni cómo llegamos a atribuirle identidad a nuestro “yo”. Como veíamos anteriormente en la explicación de la idea de la existencia continua de los cuerpos, Hume pensaba que el paso de la imaginación es tan suave, y requiere tan poco esfuerzo, que equivocadamente afirmamos que la sucesión de percepciones constituye una visión continua del mismo objeto.

Lo mismo ocurre con todos los animales y vegetales. Cada percepción de ellos se encuentra en conexión y en mutua dependencia con respecto a todas las demás percepciones. Por esta razón, consideramos que un árbol sigue siendo el mismo, a pesar que haya sufrido cambios durante su desarrollo, desde que era un retoño hasta convertirse en un roble gigante. El anterior ejemplo pone de manifiesto cómo la imaginación nos conduce a atribuirle una identidad perfecta al árbol que, estrictamente, nunca observamos como una entidad continua

e invariable, sino como un haz de percepciones cambiantes. Esto también ocurre con la identidad personal. No hay ninguna entidad invariable y continua que constituya el “yo” o la mente. Por ende, la identidad que le atribuimos al “yo” es tan solo es una ficción. En este sentido, Hume afirmó que:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo 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.¹⁶⁹

Esto también se pone de manifiesto en la analogía que Hume realizó entre la mente y un 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 se 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 escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.¹⁷⁰

Hume pensaba que si consideramos que todas esas percepciones constituyen una mente individual, esto no se debe a ninguna conexión real entre ellas. La pregunta de Hume, en este punto, fue la siguiente: ¿Qué es lo que nos conduce a suponer que las percepciones que cada uno tiene de sí mismo constituyen un “yo” singular que sigue siendo el mismo a pesar de los cambios que sufre en el tiempo? A este respecto Hume creía que hay tres principios asociativos que pueden producir una unión de las percepciones a través de las operaciones de

169. TNH 259/ 365.

170. TNH 253/ 357.

la imaginación, a partir de lo cual se forma la idea del “yo”. Estos tres principios asociativos son la *contigüidad*, la *semejanza* y la *causalidad*.

Hume pasó a estudiar si la idea de la identidad personal dependía de alguna de estas tres relaciones. En primer lugar, Hume rechazó la contigüidad, señalando que no revestía ninguna importancia en su explicación de la identidad personal. Sin embargo, es bastante extraño el que Hume rechazara la contigüidad. Para explicar la actitud de Hume debemos recordar que la contigüidad implica tanto un componente espacial como un componente temporal. Hume consideró que la contigüidad espacial sólo se aplicaba a las impresiones táctiles o visuales; o aquellas percepciones que se derivan de ellas. Por otra parte, la contigüidad temporal sólo se aplicaría a percepciones que parecen ininterrumpidas, o a secuencias de percepciones.

Ahora bien, Hume pretendía explicar la identidad personal que le atribuimos a la persona a pesar del curso interrumpido de las percepciones. El rechazo de Hume con respecto a la contigüidad se debió a que estaba pensando en las relaciones entre las percepciones; y desde esta perspectiva, no podría hablarse de una contigüidad espacial entre ellas. Pero lo más extraño de la actitud de Hume es que se dispuso de estudiar la contigüidad temporal, que sería importante en su explicación del rol que desempeña la memoria en la construcción de la identidad personal.

En segundo lugar, Hume pasó a analizar la semejanza. La semejanza entre las percepciones, que constituyen la mente de cada persona, se produce porque cada uno recuerda sus percepciones pasadas. Para Hume, las ideas que surgen de esta semejanza entre las percepciones son las ideas de la memoria. La memoria juega un papel importante, ya que por un lado, nos permite descubrir la semejanza entre nuestras percepciones; y por otro lado, nos permite construir la identidad de nuestro “yo”. Hume consideraba que la memoria no solamente produce la identidad personal, sino que la descubre al poner de manifiesto la relación de causalidad que existe entre las percepciones de nuestro “yo”.

En tercer lugar, Hume introdujo la noción de causalidad para explicar que los recuerdos, y también las experiencias olvidadas y

nuestras experiencias presentes, forman parte de la idea del “yo”. Recordemos que hay una relación causal entre dos percepciones cuando una percepción es contigua a la otra, y consideramos que la segunda surge porque la asociamos con la primera, llegando a afirmar que la primera ha causado la segunda. De este modo, las percepciones forman cadenas causales. Al respecto, Barry Stroud agrega lo siguiente:

Cuando pensamos que nosotros mismos existimos durante los intervalos que ya no podemos recordar, extendemos sobre los huecos esa cadena de causas y efectos. De esta manera, la causalidad colabora con la semejanza para darnos la idea de que nosotros continuamos a través del tiempo. La mente se desliza fácilmente a lo largo de una serie de percepciones que forman una sola cadena causal, nos lleva de este modo a suponer que los miembros intermedios que ya no recordamos existieron a pesar de todo durante los intervalos olvidados. Damos así en pensar que nosotros mismos somos una cosa singular y continua extendida a través del tiempo.¹⁷¹

Stroud señala que la semejanza de nuestras percepciones nos induce a creer que hay una regularidad y una causalidad entre ellas. De este modo, cuando una percepción A se presenta, seguida de una percepción del tipo B, creemos que ésta última será seguida por una percepción del tipo C; y así sucesivamente.

Esto implica que entre las percepciones a, b, c, etc., pertenecientes a dichas clases, hay una cadena causal. Así, cuando pensamos en nuestro “yo” como existiendo aún en los intervalos de tiempo que no recordamos, extendemos esta cadena causal sobre dichos intervalos. Por tanto, la causalidad nos permite formar la idea de que nosotros mismos continuamos existiendo a través del tiempo; y a concebir la idea del “yo”.

De esta manera, la semejanza y la causalidad son las cualidades asociativas filosóficas que, principalmente, nos conducen a unir las percepciones, y a construir la ficción de la identidad personal. La memoria es la que nos ayuda a descubrir la identidad personal, po-

171. Stroud., Barry. *Op. Cit.*, pp. 181-182.

niendo de manifiesto las relaciones de causa y efecto entre nuestras percepciones, y permitiendo que adquiramos la noción misma de causalidad.

Ésta última nos permite unir en una sola cadena todas nuestras percepciones, extendiendo la cadena causal a todos los momentos de nuestra vida, incluso a aquellos de los que no tenemos ningún recuerdo. Esto hace parecer nuestra experiencia como algo coherente, e induce a nuestra imaginación a formar la idea del “yo” como algo constante y permanente, aunque en realidad no es así.

Ahora bien, cuando Hume habló de la identidad personal, la suscribió a la identidad de la mente, dejando de lado el cuerpo. Pero esto no quiere decir que para Hume no existiera el cuerpo, sino que lo daba por supuesto. Al respecto, Hume dijo lo siguiente:

Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.¹⁷²

El “yo” como haz de percepciones y sus limitaciones

Hume señaló que cuando miramos dentro de nosotros mismos lo único que puede observarse es una secuencia de percepciones. No encontramos ninguna percepción invariable y continua del “yo”. Todo lo que hallamos es siempre “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento”.¹⁷³

Para Hume, no somos nada más que series o haces de percepciones; y por tanto, la identidad que atribuimos a nuestro “yo” es una ficción debida a ciertas operaciones de la imaginación, como la semejanza y la causalidad. Esto implica que cada uno de nosotros no es una enti-

172. TNH 252/ 356.

173. TNH 252/ 356.

dad inmutable, que subsiste como una sustancia pensante, idéntica a lo largo del curso de la vida, sino que somos haces de percepción variables e inidénticos.

Sin embargo, Hume consideraba que su explicación del origen de la idea del “yo” era muy defectuosa. Pero nunca mencionó claramente cuáles eran los defectos que tenía. En el *Apéndice del Tratado*, Hume señaló que se encontraba insatisfecho, especialmente, con la explicación de “los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia” y “nos hace atribuirles una simplicidad y una identidad reales”.¹⁷⁴

Como vimos anteriormente, esos principios parecerían ser la semejanza y la causalidad, ya que son las cualidades asociativas que inducen a nuestra imaginación a construir la idea del “yo” como algo continuo. Pero, en realidad, Hume se refería a los principios que sirven de fundamento a su *Ciencia de la Naturaleza Humana*. El rechazo de Hume a su propia explicación en el *Tratado* es expresado de la siguiente manera:

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 nunca percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas.* Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento.¹⁷⁵

En el artículo “Hume’s self-doubt about personal identity”, Don Garrett analiza las dificultades planteadas por Hume en este pasaje del *Apéndice*. Garrett considera que el problema que plantea Hume en el *Apéndice* tiene que ver con que él acepta varias premisas, algunas de las cuales son incompatibles entre sí:

174. TNH 635/ 831.

175. TNH 636/ 831-832.

1. Todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas.
2. La mente nunca percibe una conexión real entre existencias distintas.
3. La propiedad que tengo de cualquier percepción es determinada por sus relaciones de causalidad y sus relaciones de semejanza con las otras; o por la conexión real percibida en un yo sustancial (*substantial self*).
4. Las relaciones causales de objetos idénticos cualitativamente (existencias distintas) sólo pueden discernirse en virtud de las diferencias espacio-temporales. A menos que la mente perciba una conexión real (una conexión causal necesaria) entre por lo menos uno de ellos y algún otro objeto distinto, lo cual no puede ocurrir si nos atenemos a la explicación de la causalidad que presenta Hume.
5. Muchos tipos de percepciones no están en un espacio. Hume consideraba que las percepciones que se derivan de los sentidos de la vista y el tacto nos proporcionan la noción de espacio, y que ocupan un lugar (TNH 235/334). Sin embargo, hay muchas percepciones que no están en un lugar, como por ejemplo las pasiones, los sentimientos, los sonidos, y los sabores.
6. Es posible que dos percepciones cualitativamente idénticas, incluidas aquéllas que no ocupan un espacio, ocurran en diferentes mentes al mismo tiempo.

Garrett señala que las primeras dos premisas son los dos principios que Hume citó en el *Apéndice*. Estos dos principios juntos establecen que la mente nunca percibe conexiones reales entre las percepciones diferentes, o entre las percepciones y otros objetos. Garrett entiende por “conexión real” la relación entre dos objetos, de tal forma que la existencia de uno es imposible sin la existencia del otro.

Ahora bien, la relación entre una percepción y una sustancia mental (en la cual está necesariamente adherida), y la conexión necesaria entendida como una relación entre causa y efecto, podrían constituir las conexiones reales. Garrett considera que la premisa B, que es el principio humeano de que todos los objetos distintos son separables, no es coloraría de la premisa A.

La premisa A simplemente formula que las percepciones caen dentro del alcance de (B). Sin embargo, el problema apareció cuando Hume aceptó las otras restantes premisas. Supongamos que dos percepciones cualitativamente idénticas, denominadas P_1 y P_2 , ocurren en un mismo tiempo T_1 ; y que una percepción P_3 ocurre en un tiempo T_2 . En este caso Garrett se pregunta: ¿cómo podemos determinar si P_3 está relacionada con P_1 y P_2 ? Y, ¿cómo podemos saber a qué haz de percepciones pertenece cada percepción?

Garrett señala que podríamos suponer, en primer lugar, que P_1 y P_2 guardan la misma relación de semejanza con otras percepciones como P_3 . Y, en segundo lugar, es importante tener en cuenta que para diferenciarlas causalmente, dichas percepciones deben diferenciarse espacio-temporalmente, de acuerdo a la premisa D.

Sin embargo, puede suceder que dos percepciones que no ocupen un espacio (premisa E) ocurran en el mismo instante sin que pueda diferenciarse espacialmente entre éstas. También podría ocurrir que dichas percepciones que no puedan diferenciarse espacialmente ocurran en dos mentes diferentes (Premisa F) y al mismo tiempo, por lo que tampoco se las puede diferenciar temporalmente.

Garrett se pregunta, ¿cómo podemos determinar si dichas percepciones hacen parte de mi “yo” o mi haz de percepciones? Y, ¿cómo pueden ser diferenciadas de los haces de percepciones de otras personas? En el *Apéndice*, Hume señaló que “si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna”.

Garrett, siguiendo el hilo conductor de la argumentación de Hume, señala que si hubiera un sujeto de inhesión o una sustancia mental, podríamos resolver dicho problema, porque sabríamos a que sustancia se adhieren las percepciones; y esto también nos facilitaría, por medio de la conexión necesaria entre las percepciones, saber cuál de las percepciones de P_1 y P_2 está relacionada necesariamente con la tercera.

Garrett considera que el problema planteado por Hume en el *Apéndice* se debe a que su perspectiva de lo mental no es suficientemente empirista. A este respecto, afirma que:

And it is empiricism about causation in this broad sense that generates the contradiction with Hume's views on mind and personal identity, described as the result of his radical empiricism. There is some truth in this description, since it is his empiricism that prevents him from permitting the «real connections» of inherence or necessary connection that could help him. But it might be more accurate to say that, given his empiricist views of personal identity and causation, his problem are caused by a view of the mental that is not empiricist *enough*.¹⁷⁶

Según Garrett, la concepción humeana de lo mental es metafísica, toda vez que partiendo de una descripción cualitativa de las percepciones no es posible plantear una teoría de la identidad personal. Hume era consciente que necesitaba un principio de individuación para identificar qué percepciones le correspondían a él, y qué percepciones les correspondían a otras personas. Al carecer de este principio de individuación, Hume cayó inevitablemente en un escepticismo extremo, que no estuvo dispuesto a aceptar debido a sus enormes consecuencias en el campo moral.

Por su parte, Stroud sostiene que, en principio, uno podría pensar que el problema al que hizo alusión Hume en el *Apéndice* consiste en tratar de hacer compatibles el principio atomista (que establece que todas nuestras percepciones son distintas) y el principio que postula que “la mente humana nunca percibe jamás conexión real entre existencias distintas”.¹⁷⁷ Pero Stroud señala que esto no constituye verdaderamente un problema, porque ambos principios no son incompatibles. Si bien hay cierta oscuridad en el principio humeano de las percepciones distintas, Hume aclaró que si dos percepciones son distintas, entonces una percepción puede ocurrir sin la otra. Al ser las percepciones distintas, la mente no puede percibir ninguna conexión real entre ellas. De esta manera, ambos principios son compatibles.

Sin embargo, la dificultad a la que se refiere Hume consistía en que estos dos principios son incompatibles con la posibilidad de brindar

176. Garrett, Don. “Hume's Self-Doubts about Personal Identity” en: *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3 (Jul., 1981), pp. 337-358.

177. TNH 636/ 831.

una explicación clara del origen de la identidad personal. Con respecto a este problema, Hume pensaba que los dos principios explican, sin ninguna dificultad, el origen de la idea de causalidad, y de la idea de la existencia de los cuerpos.

De hecho, ambos principios son los fundamentos de su explicación. Pero Hume se dio cuenta que aparecía un problema cuando aplicaba estos principios en su explicación de la idea de la identidad personal. Al respecto, Stroud considera que esta estrategia (que funciona bien cuando se aplica a la idea de la causalidad y el mundo externo) “se vuelve menos practicable cuando se aplica a la identidad personal”.¹⁷⁸

Hume señaló que la imaginación nos conduce a creer, equivocadamente, que hay una mente individual. Esta creencia es una ficción, en vista de que no somos más que haces de percepciones. Pero si la mente es una ficción, podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que nos conduce equivocadamente a creer que hay un “yo” individual y subsistente? A propósito de esto, Stroud agrega lo siguiente:

No nos ayuda mucho decir que es la mente o la imaginación, ya que estrictamente hablando no existe tal cosa; lo que hay es únicamente un haz de percepciones. Esta crítica resulta muy natural, y una vez planteada puede suponerse que se aplica igualmente a todo el resto de la teoría de Hume, incluyendo aquellas partes que parecían suficientemente convincentes. Podría uno preguntarse qué es lo que se ve llevado a esperar un B cuando están dados un A y una conjunción constante entre As y Bs en el pasado. O bien, qué es lo que finge una existencia continua para resolver un conflicto en que se vería envuelto si no lo hiciera. De acuerdo con la teoría del yo de Hume, la cosa que comete todos esos errores, la que lleva a cabo estas inferencias o ficciones, no es en sí misma nada más que una serie o haz de percepciones. Y a muchos les ha parecido asombro que un haz de percepciones pueda equivocarse, fingir o inferir algo. ¿Qué sentido puede tener esto?¹⁷⁹

178. Stroud, Barry. *Hume*, p. 190.

179. *Ibid.*, p. 190.

Stroud piensa que aquí hay una dificultad debida a la propensión de Hume a utilizar un lenguaje en tercera persona para hablar de la identidad personal. Por ejemplo, Hume afirmó que “la identidad que le atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia”.¹⁸⁰ Y más tarde agregó que “la identidad... es simplemente una cualidad que les atribuimos [a los objetos] en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas”.¹⁸¹

Sin embargo, si cada uno de nosotros es un haz de percepciones, entonces la identidad que atribuimos a nosotros mismos es también una ficción. Pero, ¿cómo podría el “yo”, entendido como un haz de percepciones, atribuirse una identidad ficticia a sí mismo, y tener diversos actos mentales? Stroud considera que esta cuestión, a pesar de que sea un poco vaga, pone de manifiesto algunos aspectos importantes de la teoría humeana del “yo”:

La objeción podría tomar la forma de afirmar que la teoría de Hume es defectuosa porque se ve comprometida a sostener que un haz de percepciones pueda atribuir identidad a las cosas, puede reflexionar sobre ciertas ideas, pueda inferir una cosa de otra –en suma, puede llevar a cabo actos mentales en que tan sólidamente se apoya la explicación de Hume... Un haz existe cuando sus miembros individuales existen, y esto es todo lo que aquí encontramos. El haz mismo no hace nada.¹⁸²

Ahora bien, se podría defender a Hume de esta crítica, señalando que esta objeción no representa una dificultad en su teoría de la identidad personal en la medida en que creer, sentir, reflexionar, identificar, pueden ser consideradas percepciones que ocurren en la mente. De esta manera, si cada uno de nosotros es un haz de percepciones, entonces el hecho que yo piense *P* consiste en que ese pensamiento ocurre como miembro de ese haz que yo soy.

Por ejemplo, cuando confundo el conjunto de percepciones
AAAAAAAABBAAA con otro conjunto de percepciones

180. TNH 259/364.

181. TNH 260/ 365.

182. Stroud, Barry. *Hume*, p. 192.

AAAAAAAAAAAAA, simplemente se da en la mente la idea vivida, o la creencia, de que el segundo conjunto es similar al primero. De modo que si tengo dicha creencia, ésta ocurre en el haz de percepciones que yo soy. Al respecto, Stroud agrega lo siguiente:

Sí, estrictamente hablando, la mente no es más que un haz de percepciones, entonces las afirmaciones acerca de las operaciones o las disposiciones de la mente han de entenderse como enunciados condicionales que hablan sobre lo que aparece en la mente si ciertas otras cosas aparecen en ella.¹⁸³

Según Stroud, afirmar que la mente tiene diferentes disposiciones u operaciones es equivalente a afirmar que determinados enunciados condicionales son válidos respecto del modo como las percepciones ocurren en ella.

Cuando nos preguntamos ¿qué es lo que le atribuye identidad a las percepciones?, la respuesta de Hume es que se trata del haz de percepciones. Sin embargo, aunque la respuesta fuera válida, no es suficiente, ya que se presenta el siguiente problema: ¿Cómo es posible distinguir el haz de percepciones que yo soy, del haz de percepciones de otra persona?; o, ¿cómo distinguimos una persona de otra? Otras preguntas que suelen plantearse son las siguientes: ¿Qué criterios empleamos para identificar a una persona a lo largo de un período de tiempo como una y la misma?; o ¿cuáles son las condiciones observables, cuyo cumplimiento implicaría lógicamente que esta persona es la misma, y que nos permitirían distinguirla de las otras?

Hume sostuvo, al respecto, que tales condiciones no existen, debido a que *a fortiori* no hay ninguna conexión objetiva que enlace las percepciones en una mente, y a partir de la cual pudiéramos inferir que ésta última constituye una persona. La idea de mente o persona es una ficción de la imaginación. Estas dificultades ponen de manifiesto que en la explicación humeana de la identidad personal no hay un principio claro de individuación, ni un criterio que nos permita

183. *Ibíd.*, p. 192.

distinguir las percepciones que forman mi yo, de las percepciones que forman otros yoes.

Entre otras dificultades que se presentan en la concepción humeana de la identidad personal se encuentra el hecho de que las relaciones de semejanza y causalidad no constituyen *criterios ni suficientes ni necesarios* para dar cuenta de ésta. En el caso de la semejanza, Hume señaló que la memoria es la que descubre las relaciones de semejanza entre nuestras percepciones; y, a su vez, crea otras relaciones de semejanza.

La memoria juega un papel importante en la concepción humeana, dado que la relación de semejanza entre nuestras percepciones, al ser descubierta por la memoria, es la que nos conduce a pensar en una mente individual. Sin embargo, la semejanza no es un criterio necesario de identidad personal, porque no recordamos todas nuestras percepciones. Si consideramos que las percepciones que sí recordamos constituyen una mente individual, la dificultad a la cual nos enfrentamos es la de establecer si en realidad la semejanza entre un conjunto de percepciones nos conduce a pensar que ésta última pertenece a un haz de percepciones determinado (o a una sola mente).

A propósito de este problema Hume consideraba que si la imaginación se desliza suavemente por una serie de percepciones, supondríamos (debido a las relaciones de semejanza entre ellas) que esta serie de percepciones constituye una mente individual. Pero Stroud sostiene que esto no es claro, lo que expone a través del siguiente experimento mental:

Considérese un haz de percepciones compuesto por todas las percepciones actuales de la Torre Eiffel (acaso visiones de ella desde un sitio determinado a orillas del Sena) y sólo por ellas. Sabemos, también, que de acuerdo con Hume cada una de estas percepciones es semejante a todas las otras en cuanto se refiere a la misma cosa. Cuando consideramos ese haz percibimos claramente la semejanza que cada uno de sus miembros guarda con los demás, pero ni por un momento nos inclinamos a pensar que constituye una mente. Así que la semejanza no es por sí sola suficiente. Desde luego, sabemos que los miembros de ese haz de percepciones “pertenecen” a personas diferentes, de modo que aunque la semejanza pudiera tener y tuviera algún efecto sobre

nosotros, podría ser que las percepciones fueran semejantes entre sí, *porque todas ellas ocurren en la memoria de una persona*, antes de que llegáramos a pensar que constituían una mente.¹⁸⁴

Como podemos ver, si construimos artificialmente un haz de percepciones semejantes acerca de la Torre Eiffel, no podemos concluir que este haz de percepciones semejantes por sí solo constituye una sola mente, dado que estas percepciones semejantes pueden pertenecer a distintas personas.

Por ende, la semejanza no es un criterio suficiente para establecer que un haz de percepciones semejantes constituya una sola mente. Para llegar a considerar que una serie de percepciones semejantes constituye una mente individual, las percepciones deben ocurrir dentro del dominio de la mente de una sola persona.

En este sentido, la idea de memoria de una sola persona podría explicar la identidad personal, puesto que podríamos pensar que el haz de percepciones semejantes acerca de la Torre Eiffel aparece en la memoria de un solo individuo. Pero, como hemos visto, no podemos usar la noción de memoria para explicar la idea de una sola mente, pues estaríamos presuponiendo aquello que queremos explicar, y caeríamos en un argumento circular.

Debido a lo anterior, queda claro que la semejanza no es criterio suficiente ni necesario para la identidad personal. No es un criterio suficiente porque puede haber percepciones semejantes que ocurran en mentes diferentes. Tampoco es un criterio necesario porque no recordamos todas nuestras percepciones.

Por otro lado, la relación de causalidad parecería resolver el problema de los haces de percepciones construidos artificialmente por Stroud. Si cada percepción de un haz de percepciones es el efecto de una percepción anterior, y es al mismo tiempo causa de una posterior, el pensamiento se deslizaría fácilmente por la cadena causal, y la consideraría una sola mente.

184. *Ibid.*, 183.

Sin embargo, Stroud piensa que esta solución tampoco es clara, ya que no constituye una explicación suficiente para inferir que las percepciones constituyen una mente. Supongamos que hay regularidades que persisten durante largo tiempo entre percepciones de diversas clases, de tal forma que siempre cuando aparece una percepción de la clase A, aparece una percepción de la clase B; y luego aparece una percepción de la clase C, y así sucesivamente.

Esto implica que entre las percepciones particulares *a, b, c...*, pertenecientes a dichas clases, tiene lugar una cadena causal. Ahora, supongamos que esta cadena causal se presenta aun cuando la percepción *a* ocurriera en mi mente, la percepción *b* en la mente de una segunda persona, y la percepción *c* en la mente de una tercera persona, etc.

En otras palabras, supongamos que las percepciones pudieran pensarse como causalmente enlazadas, pero no desde la perspectiva de una persona, sino incluyendo la posibilidad de que hay una especie de causalidad transpersonal de percepciones. De esta manera, las conjunciones constantes se darían entre diversas clases de percepciones, independientemente de la mente a que tales percepciones pertenezcan.

Además, siguiendo con el experimento mental, supongamos que la percepción *a* causa la percepción *b*, y la percepción *b* causa la percepción *c*; y así sucesivamente. Con base en lo anterior podríamos preguntarnos si esta cadena causal constituye una mente singular. Stroud considera que la respuesta es “no”. Aunque admite que esta suposición es muy rebuscada, y que no sabemos cómo podríamos reaccionar si dicha suposición se hiciera realidad.

Stroud señala que la relación de causalidad no tiene lugar necesariamente entre todas las percepciones que constituyen una sola mente. Para que cada una de mis percepciones sea tanto efecto de algunas de mis percepciones como causa de otras, cada una de mis percepciones tiene que pertenecer a una clase de percepciones cuyos miembros estén constante e inmediatamente unidos con las percepciones predecesoras, y con las percepciones sucesoras inmediatas. Por ejemplo, cualquier tramo de experiencia ABCDEFGHIJKLMN debería

estar conformado de manera tal que la percepción G causará la percepción H, y esta última causará la percepción I; y así sucesivamente. Esto implicaría que hay una conjunción constante entre la percepción G y la percepción H; y, a su vez, entre la percepción H y la percepción I.

Solamente si se diera este tipo de conjunciones llegaríamos a pensar que las percepciones están enlazadas causalmente. Sin embargo, en nuestra experiencia no existen tales regularidades. Esto no implica necesariamente que no existan conexiones causales entre nuestras percepciones.

Para Hume era evidente que las había. En este sentido, es claro que toda idea simple es causada por una impresión simple. Pero se requiere una cadena causal que corriera a lo largo de la serie de percepciones que adquirimos en cada momento. No obstante, dicha cadena causal no existe. A este respecto, Stroud señala que:

Quando tengo una impresión de un árbol puedo volver la cabeza y tener una impresión de un edificio, pero la primera impresión no es causa de la segunda. La primera no pertenece a una clase de percepciones, cada una de las cuales ha sido seguida por el miembro de la clase de percepciones a la que pertenece la segunda impresión. Nuestras impresiones de sensación no exhiben ninguna regularidad de ese tipo.¹⁸⁵

A partir de la consideración del análisis de Stroud la posición de Hume resulta ambivalente. Cuando Hume expuso su explicación de la identidad personal, sostuvo que todas nuestras percepciones (incluyendo las percepciones de sensación) son causadas por otra percepción. Si no fuera así, entonces no sería cierto que todas las percepciones que constituyen una mente singular formen una cadena causal.

Sin embargo, Hume no aclaró cuál era el origen de estas percepciones, que él consideraba que surgen por causas desconocidas para la razón humana. Stroud sostiene que estos defectos en la teoría humeana de la identidad personal ponen de manifiesto que la experiencia humana no es uniforme. Si la experiencia fuera uniforme nos

185. *Ibid.*, p. 186.

facilitaría la obtención de una idea del “yo” continua e individual; y nuestra vida sería bastante aburrida. Pero la experiencia humana no es así: “La novedad y la falta de uniformidad que hallamos en nuestra vida hace difícil ver cómo la semejanza y la causalidad, a las que Hume apela, pueden bastar para explicar por qué llegamos a tener una idea de una mente individual o un “yo” que perdura en el tiempo”.¹⁸⁶

Por su parte, Penelhum sostiene que Hume cometió un grave error cuando sostuvo que las percepciones efímeras que tenemos de nosotros mismos no tienen ninguna conexión real con una mente determinada. De ahí que sea erróneo atribuirle una identidad a percepciones discontinuas y cambiantes, lo que significaría éstas serían flotantes e independientes de cualquier mente. Penelhum piensa que si siguiéramos a Hume al pie de la letra, el resultado sería un caos total, y no podríamos utilizar el mismo nombre para referirnos a una persona, debido a que no podríamos identificar a una persona entre todas las demás, ni considerar que esa persona es la misma a pesar de los cambios que sufre en el tiempo. Por supuesto, esto tendría implicaciones bastante graves en el campo de la política y de la moral.

Pienso que Hume se percató que su teoría de las ideas y sus principios epistemológicos resultaban deficientes cuando se intenta explicar la identidad personal. Dicha deficiencia se debe al énfasis en las percepciones distintas y cambiantes, mientras que el sujeto, en el que “todas estas percepciones ocurren” cae en un abismo.

Hume intentó salir de este abismo al reconocer, desde una *perspectiva moral*, que el sujeto es un agente consciente de sus pasiones, y que puede ser reconocido por los otros a partir de su carácter y simpatía en el ámbito social. En los libros Segundo y Tercero del *Tratado*, Hume reconoció la existencia de un “yo moral y social”, que es distinto a su concepción epistemológica (el “yo” como haz de percepciones). Por esta razón, es importante analizar las reflexiones de Hume acerca del agente moral. Éstas ponen de manifiesto un *viraje* en el pensamiento de Hume hacia los asuntos prácticos, y junto con éste, un cambio de visión en su tratamiento del problema del “yo”.

186. *Ibid.*, p. 187.

Este viraje se pone de manifiesto al final del Libro Primero del *Tratado*. Cuando Hume finalizó sus análisis de la idea de la causalidad, de la idea de la existencia continua de los cuerpos, y de la idea del “yo” como algo continuo e inmutable a través del tiempo, cayó en una especie de escepticismo extremo, en función del cual estas creencias de la vida cotidiana aparecen como injustificables y erróneas. Al respecto, Hume dijo lo siguiente:

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos al peligro cuando intentamos justificarlos de ese modo. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará aún más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella.¹⁸⁷

Sin embargo, aunque desde la perspectiva epistemológica no hay un remedio en contra de los problemas planteados por el escepticismo, Hume reconoció, desde una perspectiva práctica, que el hombre puede liberarse de dicho escepticismo por medio del retorno a los asuntos de la vida cotidiana:

El examen intenso de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia o cuál sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades ... Pero por for-

187. TNH 218/314.

tuna 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. Yo 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.¹⁸⁸

Aunque sus reflexiones escépticas lo condujeron a un estado de delirio y melancolía filosófica, Hume se dio cuenta que un escepticismo tan extremo no podía hacerse extensivo a la vida práctica. En las *Respuestas a las Quintas Objeciones*, curiosamente Descartes asumió una posición similar cuando afirmó que no podemos aplicar la duda metódica en la vida práctica, lo que implicaría abandonar, entre otras cosas, los conocimientos que nos brindan los sentidos. A propósito de esta problemática, Descartes indicó que es necesario distinguir entre el campo de lo filosófico y lo práctico, y confiar precisamente en los sentidos, aun cuando estos sean inciertos:

Pero hace falta, sin embargo, atender a la diferencia que hay entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, diferencia que tantas veces he inculcado; porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos; de ahí proviene que se haya hecho siempre burla de aquellos escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de todas las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos; y por ello he dicho en alguna parte: «que una persona con buen sentido no podía dudar siempre de esas cosas» (las cursivas son mías).¹⁸⁹

188. TNH 268-269/ 377.

189. Descartes, René. *Respuestas a las quintas objeciones*, en: *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard 1953, p. 477.

De forma similar a Descartes, Hume consideró que los asuntos humanos merecen también una especial atención, y especialmente aquellos que están relacionados con nuestras acciones y deseos. Por esta razón dedicó los dos últimos libros de su *Tratado*, y los *Ensayos Morales*, a realizar una reflexión sobre las pasiones y la moral. Es en estos escritos donde emerge una concepción moral del “yo” humeano.

Desde esta perspectiva, pienso que tanto Hume como Descartes se percataron que la filosofía no solamente sirve para examinar y criticar nuestras creencias fundamentales, sino también para reflexionar y volver sobre los asuntos de la vida práctica. De esta manera, siguieron la huella de Sócrates, quien afirmaba que “una vida sin examen no tiene objeto vivirla”.

La reflexión debe acompañar al vivir cuando nos ocupamos de conceptos tales como la pasión, la justicia, la felicidad, la templanza, el placer, etc., a través de los cuales se expresa el sentido de todo lo que ocurre en la vida, y de lo que nos sucede mientras estamos vivos. Un ejemplo de esto se encuentra en la Antigüedad, y más precisamente en la historia de la sirvienta tracia, quien vio al filósofo Tales caer a un pozo mientras miraba hacia arriba para contemplar el movimiento de los cuerpos celestes. La sirvienta “se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de lo que tenía delante y a sus pies”.

Kant narra una situación similar acerca de Tycho Brache y su cochero. El astrónomo le sugirió a su chofer que se guiaran por las estrellas para recorrer por la noche el camino más corto a casa, y al escucharlo el cochero exclamó: “Bueno, señor. Posiblemente se entiende usted bien en el cielo, pero aquí sobre la tierra es usted un chiflado”.

La reflexión filosófica nos distancia de la vida, e incluso nos sumerge en estados de irresolución o, incluso, nos puede conducir a un escepticismo extremo. Sin embargo, también es importante que nuestro pensamiento dirija su atención hacia los asuntos de la vida, *sin dejar de vivir cada momento*, ya que es importante *primero vivir, luego filosofar*. Al respecto, Hume afirmó lo siguiente:

Mientras estamos razonando sobre la vida, la vida se va, y la muerte, aunque quizá la acepten de forma diferente, trata igual al loco que al

filósofo. Someter la vida a una regla y método exactos es, por lo común, una ocupación dolorosa y a menudo infructuosa. ¿No es esto una prueba de que sobreestimamos el premio por el que luchamos? Incluso razonar de forma tan cuidadosa sobre ella y determinar precisamente su justo concepto sería sobreestimarla, si no fuera porque, para algunos temperamentos, esta ocupación es una de las más entretenidas en las que posiblemente podría emplearse la vida.¹⁹⁰

Hume era consciente que un examen en extremo crítico de todas las creencias de la vida cotidiana puede conducirnos a un estado irresolución y de angustia filosófica. Sin embargo, un escepticismo tan extremo no puede hacerse extensivo a la vida práctica, pues puede conducirnos a no actuar, y a dejar de vivir. Y, como bien lo señaló el mismo Hume, “mientras estamos razonando sobre la vida, la vida se va, y la muerte trata igual al loco que al filósofo”. Hume consideraba que vivir es importante, ya que la vida es algo efímero y pasajero:

¿Sé yo cuánto durará aún mi vida?... ¡La imagen de tu frágil mortalidad está siempre contigo, para ensombrecer tus más alegres horas y envenenar incluso aquellas alegrías que el amor provoca! Considera, más bien, que si la vida es frágil si la juventud es pasajera, deberíamos emplear bien el momento y no despreciar parte alguna de una existencia tan fugaz; apenas un momento, y éstas nunca más serán. Existiremos como si nunca hubiésemos sido. Ni un recuerdo de nosotros quedará sobre la tierra; ni las fabulosas tinieblas inferiores nos ofrecerán cobijo. Nuestras infructuosas ansiedades, nuestros vanos proyectos, nuestras inciertas especulaciones, todo, será todo engullido y perdido. Nuestras actuales dudas respecto a la causa originaria de todas las cosas, ¡ay!, nunca habrán de ser resueltas. Sólo de una cosa podemos estar seguros: que, si una mente directora lo preside todo, deberá alegrarse de vernos cumplir con los fines de nuestra existencia y disfrutar ese placer para el que únicamente hemos sido creados.¹⁹¹

190. Hume, David. “El Escéptico” en: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 277.

191. Hume David. “El Epicúreo” en: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 191.

En una ocasión, alguien le pidió a Étienne Gilson que escribiera su autobiografía, a lo que éste respondió: “Un hombre de 75 años debería tener muchas cosas que contar de su pasado, pero [...] si sólo ha vivido como filósofo, enseguida se da cuenta de que no tiene tantas”.¹⁹² Ojalá Gilson hubiera leído estos pasajes de Hume, en los que planteó que la vida es algo efímero y pasajero; y que es recomendable vivirla en cada momento, dado que de lo contrario podríamos darnos cuenta algún día de que es demasiado tarde para hacerlo. Estas consideraciones quedaron expresadas en el siguiente poema, titulado *Instantes*:

Si pudiera vivir nuevamente mi vida,
en la próxima trataría de cometer más errores.
No intentaría ser tan perfecto, me relajaría más.
Sería más tonto de lo que he sido,
de hecho tomaría muy pocas cosas con seriedad.
Sería menos higiénico.
Correría más riesgos,
haría más viajes,
contemplaría más atardeceres,
subiría más montañas, nadaría más ríos.
Iría a más lugares a donde nunca he ido,
comería más helados y menos habas,
tendría más problemas reales y menos imaginarios.
Yo fui una de esas personas que vivió sensata
y prolíficamente cada minuto de su vida;
claro que tuve momentos de alegría. Pero si pudiera volver atrás
trataría
de tener solamente buenos momentos.
Por si no lo saben, de eso está hecha la vida,
sólo de momentos; no te pierdas el ahora.
Yo era uno de esos que nunca
iban a ninguna parte sin un termómetro,
una bolsa de agua caliente,
un paraguas y un paracaídas;

192. Tomo la cita de Étienne Gilson de *La vida del espíritu* de Hannah Arendt, Editorial Paidós, Barcelona 2002, p. 67.

si pudiera volver a vivir, viajaría más liviano.
Si pudiera volver a vivir
comenzaría a andar descalzo a principios
de la primavera
y seguiría descalzo hasta concluir el otoño.
Daría más vueltas en calesita,
contemplaría más amaneceres,
y jugaría con más niños,
si tuviera otra vez vida por delante.
Pero ya ven, tengo 85 años...
y sé que me estoy muriendo.

Capítulo 5

El descubrimiento del “yo” como ser consciente en la ética humeana

En la Sección VI del Libro Primero del *Tratado*, Hume se preguntó qué es lo que nos induce a creer que tenemos una existencia continua durante toda la vida. La respuesta de Hume es la siguiente: “A fin de responder esta pregunta tendremos que *distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos*” (las cursivas son mías).¹⁹³ Este pasaje es fundamental porque pone de manifiesto que hay por lo menos dos concepciones del “yo” y de la identidad personal en el pensamiento de Hume: una concepción epistemológica y una concepción moral.

Anteriormente veíamos la concepción epistemológica del “yo”, entendido como un haz de percepciones, cuya identidad es producto de una ficción de la imaginación. Sin embargo, las reflexiones de Hume sobre las pasiones y los asuntos morales ponen de manifiesto un viraje en su pensamiento, similar al viraje de Descartes cuando se percató que la duda metódica no puede hacerse extensiva a la vida práctica.

Cuando Hume observó que un escepticismo extremo no podía hacerse extensivo al campo de la vida moral, realizó un viraje en su

193. TNH 253/ 357.

pensamiento, centrando su atención en los asuntos de la vida. Este viraje se pone de manifiesto en las reflexiones morales de Hume de los Libros Segundo y Tercero del *Tratado*, en los que emerge una concepción moral del “yo” diferente de la noción epistemológica.

Esta concepción moral del “yo” se halla vinculada a la noción de persona. Desde esta perspectiva, es importante recordar que la noción de persona se encuentra relacionada con el nombre que adoptamos, y con la máscara que asumimos al nacer dentro de una determinada sociedad. Somos personas cuando somos nombrados y reconocidos por otros. Somos personas cuando establecemos vínculos con ellos.¹⁹⁴

En el Segundo Libro del *Tratado*, Hume utilizó como sinónimos los términos “yo” y “persona”. Pero persona no se refiere a un “yo” sustancial, sino que se refiere a un *ser consciente* que posee una mente y un cuerpo; y que además se caracteriza por ser un sujeto actuante que posee un *carácter*, y que se relaciona por medio de la simpatía con los otros en la esfera social.

Los análisis de los dos últimos libros del *Tratado* expresan un análisis moral, psicológico y social que repara las vacilaciones de Hume en el Libro Primero. Por esta razón, merecen un tratamiento aparte. El propósito de este capítulo es exponer la concepción humeana sobre el sujeto moral, teniendo como hilo conductor algunas reflexiones sobre las pasiones, el carácter, y la simpatía, que aparecen en el Libro Segundo y en el Libro Tercero del *Tratado*.

194. Véase el siguiente pasaje del *Diccionario Ferrater Mora* sobre el término persona: “El término latino persona tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega πρόσωπου- de la cual se estima a veces que se deriva el primero, es decir, el significado de máscara. Persona es el personaje, y por eso los personajes de las obras teatrales son *dramatis personae*. A veces se hace derivar persona del verbo persono (infinitivo, personare), sonar a través de algo – de un orificio o concavidad- hacer resonar la voz, como lo hacía resonar el actor a través de la máscara. El actor enmascarado es, así, alguien personado, *personatus*. Estos sentidos originarios no son todos lo que cabe destacar. Por ejemplo, el vocablo persona fue usado también en el sentido jurídico justamente como sujeto legal” (p. 2759).

El “yo” moral como ser consciente y las pasiones

Como veíamos en el anterior capítulo, en el Libro I del *Tratado* Hume criticó a Descartes por considerar que el “yo” es un ser pensante; es decir, un ser consciente de sus actos mentales. Desde esta perspectiva, Hume sostuvo que si cada uno tuviese una idea de sí mismo como ser consciente, y como algo que sigue siendo lo mismo a lo largo de toda la vida, entonces esta idea debería surgir de una impresión constante e invariable. Pero dicha impresión constante no existe, porque las impresiones se suceden unas a otras, son diferentes entre sí, y ninguna permanece constante.

La idea del “yo”, entendida como referida a un ser consciente, que permanece durante toda la vida, no se deriva ni es el correlato de alguna impresión singular. Sin embargo, Hume se contradijo a este respecto, ya que en muchos pasajes del *Tratado*, y especialmente en aquellos en los que dirige su atención hacia las pasiones y los asuntos morales, reconoció que el “yo” es un ser consciente. Veamos, por ejemplo, los siguientes pasajes:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré Impresiones e Ideas. La diferencia entre ambas radica en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en nuestra mente y se abren camino en nuestro pensamiento o *consciencia*.¹⁹⁵

Es evidente que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestas, tienen sin embargo el mismo objeto. Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos *memoria y conciencia íntima*.¹⁹⁶

Encuentro que el objeto peculiar del orgullo y la humildad viene determinado por un instinto original y natural, y que dada la constitución primaria de la mente, *es absolutamente imposible que estas posiciones*

195. TNH 1/43.

196. TNH 277/ 391.

vayan más allá del yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente (las cursivas son mías).¹⁹⁷

Mientras que el yo, o persona idéntica de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones *somos íntimamente conscientes*, es el objeto inmediato del orgullo y la humildad, el objeto del amor y del odio es alguna persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes.¹⁹⁸

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*.¹⁹⁹

Es evidente que, como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones, sus ideas deberán excitarnos con mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de cualquier otra persona.²⁰⁰

Las riquezas producen satisfacción a quien las posee, y esta satisfacción pasa al que las observa por medio de la imaginación, que produce una idea semejante en fuerza y vivacidad a la impresión original. Esta idea o impresión agradable está conectada al amor, que es una pasión agradable y procede de un *ser pensante y consciente*, que es el objeto mismo del amor.²⁰¹

Si bien estas afirmaciones de Hume resultan incompatibles con las críticas que realizó a Descartes sobre la noción sustancialista del “yo” (entendido como ser pensante o ser consciente), también ponen de manifiesto un viraje en el pensamiento humeano. Este cambio concierne a su tratamiento del problema del “yo”, que en adelante será abordado desde una perspectiva ética.

197. TNH 286/ 402.

198. TNH 329/455.

199. TNH 317/440.

200. TNH 339/ 468.

201. TNH 362/ 496.

A partir de dicha perspectiva, Hume coincidió con Descartes en reconocer la existencia de un “yo” como ser consciente. Aunque en el Libro Primero del *Tratado* Hume, con base en sus principios epistemológicos, criticó la noción sustancialista del sujeto cartesiano, después se percató que dichos principios eran incompatibles con su intención de plantear una teoría del “yo” y de la identidad personal. Hume se dio cuenta que su concepción del “yo” como haz de percepciones no se encontraba fundada en un principio de individuación que permitiera identificar qué percepciones correspondían a él, y qué percepciones correspondían a los otros.

Debido a que su concepción epistemológica del “yo” carecía de un principio de individuación, Hume se enfrentó a un escepticismo tan extremo, que no estuvo dispuesto a asumirlo en el campo moral. Por esta razón, intentó salir de esta cuestión intrincada por medio del reconocimiento de que el “yo”, en tanto ser consciente, posee un carácter fundado en las pasiones, a partir del cual puede ser distinguido de los demás.

Lo anterior nos conduce a analizar más detenidamente la concepción humeana de las pasiones, y junto con éstas, la noción del carácter en las reflexiones morales de Hume. Comencemos con las pasiones y su relación con el “yo” entendido como ser consciente. Hume consideraba que la pasión es “una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito”.²⁰²

Las pasiones serían *impresiones de reflexión* y, a su vez, serían impresiones simples que no pueden estar constituidas por elementos más simples y básicos que ellas. Éstas tienen como objeto el “yo” o la persona, y lo anterior pone de manifiesto que la teoría humeana de las pasiones se basa en la existencia de un sujeto personal, creador de la moralidad. Al respecto, Hume dijo lo siguiente: “Y esto resulta tan evidente que la pasión lleva siempre nuestra atención sobre no-

202. TNH 437/ 645.

sotros mismos, haciéndonos pensar en nuestras propias cualidades y circunstancias”.²⁰³

Hume recurrió a un estudio genético de las pasiones para obtener un mejor conocimiento de la naturaleza del “yo” personal. Mediante este estudio Hume pudo distinguir, en primer lugar, las causas o las condiciones bajo las cuales aparece una pasión; y, en segundo lugar, el objeto hacia el cual se dirige su atención. Es precisamente la consideración de las pasiones desde el punto de vista de su causa, el punto de donde surge la división de las pasiones en *directas* e *indirectas*.

Las *pasiones directas* son aquellas que surgen de modo inmediato y simple, a partir del placer o del dolor, o de la percepción de cosas o eventos que son agradables o desagradables. Las principales *pasiones directas* son el deseo y la aversión, la alegría y la tristeza, la esperanza y el temor, la desesperación y la confianza.

Por su parte, las *pasiones indirectas* no proceden simplemente de los sentimientos provocados por una experiencia de dolor o placer, sino que a esto necesita añadirse “una doble relación de impresiones e ideas”. Este complejo concepto se aclara un poco cuando se analizan en concreto las pasiones indirectas básicas, tales como el orgullo, la humildad, el amor, y el odio. Hume pensaba que las pasiones indirectas tienen como referencia al “yo”, asumido como ser consciente. Por ejemplo, en el caso del orgullo, Hume señaló que:

La naturaleza ha proporcionado a los órganos de la mente humana una cierta disposición para producir una peculiar impresión o emoción, que llamamos orgullo, y que la naturaleza ha asignado a esta emoción una cierta idea -la del yo- que en ningún caso deja de producir.²⁰⁴

Hume afirmó en este pasaje que cuando sentimos una pasión, como en este caso la pasión indirecta del orgullo, somos conscientes de nuestra propia existencia. Ese sentimiento de sí mismos tiene que ver con las causas de la pasión, que son el placer y el dolor.

203. TNH 287/403.

204. TNH 287/ 403.

Los objetos agradables producen el orgullo mediante un proceso de asociación de ideas e impresiones. Los objetos desagradables producen la humildad. De esta manera, para comprender esa doble relación de impresiones e ideas que da origen a las *pasiones indirectas*, es necesario recordar la distinción entre lo que es el *objeto* de una pasión y lo que es su *causa*. En esa distinción, Hume introdujo otra clasificación dentro de la causa, con el fin de explicar correctamente la naturaleza de las *pasiones indirectas*. Hume consideraba que dentro de la causa podemos distinguir dos elementos: la cualidad que actúa, y el sujeto o el “yo” sobre el cual se adhiere (*sujeto de inhesión*) la pasión. Las condiciones explicativas de las *pasiones indirectas* son las siguientes:

- Pasiones indirectas
- 1. Objeto
 - 2. Causa (motivo):
 - 2.1. Sujeto de inhesión o el “yo”
 - 2.2. Cualidad (operativa)

En las *pasiones directas* la causa y el objeto tienden a ser lo mismo. Mientras que en las *pasiones indirectas* son distintas, porque esas *pasiones* no nacen sólo de una percepción agradable o desagradable, sino que requieren de la conciencia de un “yo” personal con la que éstas se hallan en relación.

Así, en el caso del orgullo, Hume afirmó lo siguiente: “Todo cuanto proporciona una sensación placentera y se refiera al “yo” excita la pasión del orgullo, que también es agradable, y cuyo objeto es el yo”.²⁰⁵ Lo anterior se hace más claro si traemos a colación el siguiente ejemplo: si considero que el carro azul que está enfrente de mi casa es hermoso, esta impresión puede causar en mí un deseo; pero si el carro es mío, se genera en mí la pasión del orgullo.

En cambio, si yo considero que el carro es feo, pero es de mi propiedad, entonces yo sentiría la pasión de la humildad, ya que no me

205. TNH 288/ 405.

sentiría orgullosa de tener un carro feo. En este ejemplo, la causa del orgullo es el precioso carro azul, mientras que el objeto es el “yo”. De modo que la relación de propiedad que habría entre yo y el carro produciría en mí la pasión del orgullo.

El estudio humeano sobre las pasiones indirectas se caracteriza porque afirma que la génesis causal de estas pasiones es compleja. Ni la causa ni el objeto solos bastan para que acontezcan tales pasiones. Este argumento hace mucho más rico el análisis de Hume.

Hume buscó un mecanismo que unificara la conexión entre las distintas causas de las pasiones indirectas y las correspondientes respuestas pasionales. Al hacerlo, encontró dos principios asociativos que sirven para explicar el origen de las pasiones indirectas. El primero de esos principios es la “*asociación de ideas*”, que es una hipótesis que pretende explicar el hecho de que, a pesar de la continua movilidad de la mente humana, estos movimientos se efectúan de una manera bastante regular y determinable.

La asociación de ideas se encuentra dirigida por las relaciones de semejanza, contigüidad, y causalidad. El segundo principio es la “*asociación de impresiones*”. La única relación que determina la puesta en funcionamiento de dicha asociación es la semejanza. Esta semejanza implica que sólo si un objeto relacionado conmigo me place, es decir, me provoca una impresión placentera, ese placer dará, por ejemplo, lugar al orgullo; lo que se debe a que la impresión que da lugar a éste se encuentra relacionada con el placer por similitud.

Para comprender el origen de las pasiones indirectas es importante recordar la diferencia que Hume estableció entre impresiones e ideas. Ésta radica en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden ambas en nuestra mente. Al avivarse la idea de un sentimiento o de una pasión, la idea puede transformarse en ese mismo sentimiento o pasión. De esta manera, la idea se transforma en una impresión. En este sentido, Hume afirmó que “la idea vivaz de un objeto se parece siempre a su impresión; nos es posible sentir malestar y dolor por la mera fuerza de la imaginación”.²⁰⁶

206. TNH 319/ 498.

Lo anterior podría explicar por qué muchas personas se enferman por el hecho de pensar de manera específica en una enfermedad, o en efectos de tragedias imprevistas, tales como el efecto devastador de terremotos, huracanes o tornados. En estos casos las personas sienten dolor por estas desgracias, y se solidarizan con las víctimas. Pero la pasión no es sentida inmediatamente. Primero se tienen noticias del caso, lo que posibilita las primeras ideas. Cuando se tiene más conocimiento de la magnitud del suceso, en esa medida se despiertan sentimientos de interés por el drama que viven los afectados por la tragedia.

De esta manera, “las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos”.²⁰⁷ Como podemos ver, hay un proceso de asociación entre las impresiones y las ideas que producen estas impresiones. En este caso, las ideas pierden su carácter de tales, y se transforman en impresiones. Se siente como propio lo que experimenta el otro. Mientras más se involucre una persona con el hecho, mayor será el sentimiento o la carga emocional que la acompaña. Esta es la razón por la que Hume estimó que en las pasiones hay una doble relación de ideas e impresiones.

Debido a lo anterior, las pasiones indirectas surgen de la asociación de una idea con otra idea, acompañada por la asociación de una impresión (o sentimiento) con otra impresión. Estas pasiones indirectas son las que ponen de manifiesto el “yo” personal.

Por otra parte, uno de los principales objetivos de la investigación moral y política de Hume fue mostrar que las pasiones desempeñan el papel principal tanto en la conducta moral como en la conducta política del sujeto. Hume consideraba que los filósofos racionalistas estaban equivocados al señalar que la razón es la que determina la acción. Esto debe a que confundían esta facultad con una *pasión apacible*.

Recurriendo al criterio de *intensidad emocional*, Hume realizó una nueva clasificación de las pasiones entre *apacibles* y *violentas*. El criterio de intensidad emocional es un criterio de segundo orden, que se

207. TNH 319/ 498.

aplica a la clasificación ya establecida que agrupaba a las pasiones en *directas* o *indirectas*. Pero, ¿cómo hay que interpretar la «intensidad emocional»?

El aporte de Hume a este respecto es su idea, según la cual, tendríamos que distinguir, por un lado, entre *violencia* y *apacibilidad* de una pasión y, por el otro, entre *fuerza* y *debilidad*. Una pasión es violenta cuando su intensidad es muy grande, mientras que una pasión apacible se caracteriza por tener una intensidad leve.

Una pasión es fuerte o débil si es efectiva o inefectiva a la hora de determinar las acciones en ocasiones concretas. Por *intensidad emocional* debemos entender una «alteración emocional». Por consiguiente, no se puede confundir la fuerza con la violencia y la apacibilidad con la debilidad.

Con respecto a lo anterior, Hume pensaba que la confusión vulgar entre pasiones apacibles y débiles; y entre pasiones violentas y fuertes, es errada. Una pasión apacible puede tener un efecto muy fuerte en una acción concreta, aunque su *intensidad emocional* es suave.

Hume consideraba que los metafísicos habían cometido el error de atribuir la dirección de la voluntad enteramente a uno de estos dos principios, es decir, a una pasión apacible, o a una pasión violenta. Al hacerlo suponían que una de ellas no tenía ninguna influencia. Así mismo, Hume señalaba que los hombres actúan a menudo en contra de sus propios intereses; y que, por esta razón, la perspectiva del mayor bien no es la que influye siempre en sus acciones.

A menudo los hombres reprimen las pasiones violentas en consideración a sus intereses y planes distantes. Por consiguiente, no es sólo el desagrado presente lo que determina sus acciones. Ambos principios operan sobre la voluntad, y cuando producen pasiones contrarias, prevalece uno de ellos, de acuerdo con el carácter o la disposición de la persona.

Lo que se denomina la *fortaleza de ánimo* o *templanza* implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas. Pero Hume pensaba que no podemos encontrar alguna persona que esté en posesión permanente de esta virtud, y que no se haya sometido nunca a los deseos suscitados por las pasiones violentas.

Hume enumeró algunas circunstancias que convierten a una pasión en apacible o violenta. A este respecto, señaló que una notable propiedad de la naturaleza humana consiste en que cualquier emoción, que acompaña a una pasión, se convierte fácilmente en esta última, aunque sean de naturaleza distinta.

Para una perfecta unión entre pasiones, y para que una produzca a la otra, se requiere una doble relación de impresiones e ideas. Pero cuando dos pasiones se producen por causas independientes, y ambas están presentes en la mente (y se mezclan rápidamente), dicha unión se puede producir por una relación de impresiones o ideas; y en algunas ocasiones se produce sin ninguna relación.

Hume pensaba que la pasión dominante absorbía a la inferior, y la convertía en ella misma, reforzándola aún más. Por ejemplo, cuando una persona está enamorada, las pequeñas faltas, los caprichos, los celos del ser amado, y las peleas, por muy desagradables que sean (y por muy relacionadas que estén con la cólera y el odio), sin embargo proporcionan en algunas circunstancias una fuerza adicional a la pasión dominante.

Otro ejemplo es el del soldado que avanza hacia un combate. Él está naturalmente lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y su patria y, a su vez, es asaltado por el miedo y el terror cuando piensa en el enemigo. De esta manera, cualquier emoción nueva que proceda de las primeras circunstancias incrementa el valor, mientras que la emoción procedente de las últimas circunstancias aumenta el miedo.

Las pasiones se transforman unas en otras si están presentes al mismo tiempo. De este modo, cuando el bien o el mal producen una emoción particular, dicha emoción, al ser producida directamente por el deseo o la aversión, adquiere una fuerza y una violencia nuevas.

Esto ocurre cuando un objeto despierta pasiones contrarias, ya que la oposición de pasiones ocasiona una nueva emoción en los espíritus, y produce más desorden en la mente que la concurrencia de dos afectos de igual fuerza. Esta nueva emoción, producto de la unión de pasiones contrarias, se convierte fácilmente en la pasión predominante; y, en muchos casos, se observa que aumenta su violencia.

De ahí que deseemos naturalmente lo prohibido, y que sintamos placer en realizar acciones simplemente porque están por fuera de la ley.²⁰⁸ Hume señaló que cuando la noción de deber se opone a las pasiones, no siempre es capaz de vencerlas. Y cuando no logra conseguir ese efecto, sirve más bien para intensificarlas e irritarlas, al producir una oposición entre nuestros motivos y principios.

El mismo efecto también se produce por la oposición de motivos internos, o de obstáculos externos. La pasión adquiere una nueva fuerza en ambos casos. Los esfuerzos de la mente para superar los obstáculos externos o internos excitan los espíritus y avivan la pasión.

La filosofía moral de Hume era un intento de mostrar que las pasiones son un elemento positivo dentro de las acciones, y que ellas son las que pueden dominar a la razón. Las investigaciones morales y políticas de Hume tenían como propósito criticar las éticas de corte racionalista que habían planteado que la razón es la que determina las acciones humanas.

En síntesis, Hume quería mostrar que las pasiones son los verdaderos principios motores de nuestras acciones ético-políticas. Desde esta perspectiva, la crítica de Hume también roza la moral cartesiana, ya que Descartes consideraba que, aunque las pasiones no fueran racionales ni irracionales, debían ser orientadas por la razón, dado que, de lo contrario, podían convertirse en un obstáculo para el contento del espíritu.

Descartes sostenía que la razón desempeñaba un papel importante en la vida práctica. Ésta era, para el filósofo francés, la facultad encargada no solo de distinguir lo bueno de lo malo, sino también de controlar las pasiones. Al respecto, Descartes dijo lo siguiente:

208. En *El Concepto de la Angustia*, Sören Kierkegaard realiza una investigación psicológica de la angustia, relacionada con el problema del pecado original. Kierkegaard considera que en el Génesis la prohibición de “no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal” fue lo que provocó el pecado de Adán. De esta manera, si la prohibición despierta la concupiscencia del hombre, esta última es la causa del pecado original. Así, la prohibición puede arrastrar al hombre hacia lo prohibido; hacia el desenfreno de sus propias pasiones.

Cuando la virtud no está iluminada por el entendimiento, puede ser falsa, es decir que la voluntad y la resolución de obrar bien pueden conducirnos a cosas malas que tomamos por buenas; por lo tanto, el contento que de ella depende no es sólido; y como se suele oponer esta virtud a los placeres, apetitos y pasiones, es muy difícil de practicar. Mientras que, el uso recto de la razón, como da un conocimiento verdadero del bien, impide que la virtud sea falsa; más aún, como la concilia con los placeres lícitos, facilita tanto su práctica, y, al descubrirnos la condición de nuestra naturaleza, limita tanto nuestros deseos, que es necesario reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de este uso recto de la razón; luego, el estudio por el cual se puede adquirirlo es la ocupación más útil que uno pueda tener, como es también sin duda la más agradable y sosegada.²⁰⁹

A diferencia de Descartes, Hume construyó una filosofía moral con base en el principio de que las pasiones son los fundamentos últimos de nuestras acciones. Por tanto, serían éstas las que dominarían la razón en la vida práctica. La formulación esencial de dicha teoría se encuentra en un conocido pasaje del *Tratado*, en el que Hume habló de la “inactividad de la razón”:

Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posea esa eficiencia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un momento... *La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas* (las cursivas son mías).²¹⁰

Este mismo planteamiento se encuentra en la *Disertación sobre las pasiones*. En el siguiente pasaje de dicha obra puede apreciarse el radicalismo de la postura de Hume:

209. Descartes, René. *Carta a Elizabeth del 4 de agosto de 1645*. AT, IV, 265-266.

210. TNH 413/ 561.

Parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y de la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte a alguna pasión o afección. Las relaciones abstractas de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición y las cuestiones de hecho, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes, y ya sean conocidas o desconocidas, ya aprehendidas erróneamente o correctamente, no pueden ser consideradas como motivos para la acción.²¹¹

Hume puso de manifiesto que la razón no es una facultad o actividad de tipo práctico, es decir, directamente determinante de la conducta humana. La función de la razón, para Hume, era exclusivamente la de comparar ideas, establecer cuestiones de hecho, y hacer inferencias a partir de éstas.

En otras palabras, la razón sólo podría establecer la existencia de objetos, determinar las relaciones de hecho entre ellos, y las relaciones entre sus ideas. Según Hume, la única posibilidad de influir en la acción que la razón posee, es a través de las pasiones. En consecuencia, la influencia de la razón sobre la acción es *indirecta* y subordinada.

Complementariamente, Hume debía mostrar, en el plano práctico, que, en los fenómenos de la conducta en los que se pensaba que la razón determinaba la acción, el papel de esa razón podía ser desempeñado por una intensidad pasional: *las pasiones apacibles*.

Una vez establecida en términos generales la posibilidad de Hume, tendremos necesariamente que exponer los argumentos mediante los cuales se prueba la incapacidad práctica de la razón. El argumento fundamental en contra de la influencia práctica de la razón es de carácter lógico. Para Hume, los objetos de la razón eran aquellas entidades susceptibles de un valor de verdad, es decir, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Las entidades que pueden tener un valor de verdad son las proposiciones. Para oponerse a la razón o para estar de acuerdo con ella, hay que poder estar de acuerdo o en desacuerdo con un objeto de la razón.

211. *Disertación*, GG IV, 161.

Pero como el único medio de oponerse a tal objeto es poseer un valor de verdad contrario al suyo, sólo podrán oponérsele entidades susceptibles de ese valor. Ahora bien, como las únicas entidades que pueden tener valor de verdad son las proposiciones, parece poder deducirse que para oponerse a una proposición (y a la razón) habrá que ser una proposición y ser susceptible de un valor de verdad.²¹²

Sin embargo, las pasiones y las acciones no representan las cosas de una determinada manera, sino que simplemente se dan, existen, y son realizadas o sentidas. Por tanto, las pasiones no son proposiciones, y esto implica que no pueden relacionarse directamente con la razón. No puede haber una relación directa entre la razón y las acciones, ni pueden aplicarse directamente a las acciones los términos como razonable o irrazonable, verdadero o falso. Esto se debe a que las acciones carecen de las características precisas para que ello sea posible.

Hume observó que en el lenguaje ordinario no se tienen en cuenta estas precisiones. Este lenguaje no tiene conciencia que los juicios del entendimiento son los únicos que pueden ser contrarios a la razón, o que pueden estar de acuerdo con ella.

Todas las acciones se encuentran acompañadas de ciertos juicios sobre sus objetos y sobre los medios para llegar a ellos. Un juicio puede ser erróneo en dos sentidos, a partir de los cuales podemos decir de manera indirecta que una acción es irrazonable cuando se basa en la suposición de la existencia de cualquier objeto que no existe; y en segundo lugar, cuando al realizar una acción elegimos medios insuficientes para conseguir el fin previsto.

Cuando esto ocurre nos engañamos en nuestros juicios acerca de las conexiones causales, las cuales habrían de conducir a su objeto. Desde una perspectiva estrictamente racional, es decir, limitada a los juicios que acompañan a las acciones (y excluyendo una consideración de éstas en sí mismas, o de sus fines), podrán tan sólo tenerse en cuenta esos dos aspectos de las acciones. Por esta razón, si una acción no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para

212. Las proposiciones susceptibles de valor de verdad serán los juicios asertóricos o apofánticos (donde se afirma o niega algo de un sujeto).

cumplir su fin, el entendimiento no puede justificarla ni condenarla. La intención de Hume era la de diferenciar dos ámbitos en la acción, y dos niveles del análisis de ésta.

En este sentido, por un lado tenemos el ámbito de los fines que rigen la acción. Desde ese ámbito (que implica una perspectiva moral) podemos criticar y evaluar una acción por medio del análisis de las preferencias y elecciones normativamente incorrectas; es decir, podemos criticar la acción de un sujeto.

Pero, por otro lado, tenemos el ámbito de los medios que conducen a los fines anteriores; es decir, podemos criticar la acción de un sujeto que actúa basándose en una creencia errónea respecto a un asunto de hecho. Aquí estaríamos criticando tan sólo aquellos juicios que acompañan a la acción.

A partir de esa distinción, Hume estableció que en el plano práctico la razón sólo puede llegar a determinar la mera existencia de los fines de la acción, y la adecuación de ciertos medios para llegar a ellos. Pero la razón no puede fundamentar el orden de los fines, puesto que en ese caso estaríamos hablando de la deseabilidad moral y última de tales fines, y de las acciones que llevan a ellos.

Para Hume, los fines de la acción estaban en el orden del deseo, y no son reductibles a razones. La mera conveniencia racional de algo no es motivo suficiente para perseguirlo, sino que tenemos que abrigar un deseo que nos predisponga hacia ello, o hacia aquello que está tras de él, y que es lo que conduce al fin.

El placer o la aversión en un sentido primario serían las causas de la elección de un objeto, puesto que las cualidades de éste producen estos sentimientos. De esta manera, el estudio de las pasiones, y de cómo fundamentan las acciones, es lo único que nos permite explicar por qué actuamos como lo hacemos.

El carácter y la identidad personal del sujeto moral

En el Libro I del *Tratado*, Hume puso de manifiesto que, gracias a la imaginación, tendemos a adscribirle identidad a nuestras propias

mentos. Esto nos induce a creer que somos los mismos a pesar de los grandes cambios que sufrimos en el tiempo. Dado que todas las percepciones son discontinuas, efímeras y variables, la identidad que le atribuimos a las cosas y a nosotros mismos es una ficción, producida por ciertas operaciones de la imaginación.

Hume consideraba que las operaciones de la imaginación (como la semejanza y la causalidad) nos inducen a considerar que una persona sigue siendo la misma, aun cuando experimente cambios significativos en su *carácter*. Algo análogo sucede con una república, que puede seguir siendo la misma, aunque puedan cambiar sus leyes y sus miembros, como se expresa en el siguiente fragmento:

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.²¹³

213. TNH 261/ 367. Hay diferentes interpretaciones de esta analogía entre el alma y la república. Una de ellas es la de Susan Mendus en su artículo "Personal Identity: The Two Analogies in Hume": "There are as many interpretations of this passage as there are commentators on Hume, but the most plausible interpretation is that, in comparing the mind to a commonwealth or republic, Hume is indicating how we can, and sometimes do, ascribe identity through total change without supposing that there is some underlying unchanging substance which persists through changing perceptions. The analogy also serves to undermine once again the contention that there must be a right answer to all questions about personal identity. Where changes become increasingly large and sudden we may not know what to say about the identity of a state: a revolution in the state would presumably suffice to make us withdraw claims of continuing identity; smaller and more gradual change would not" (En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 118 (Jan., 1980), p. 66). Otra interpretación es la de Terence Penelhum en su artículo "Hume on Personal Identity": "This does not, taken out of context, sound like the account of an alleged mistake at all, but it is quite clear from everything that has led up to it that it is, including in particular the fact that this passage is intended as a demonstration that the identity of the mind of a person is a "fictitious" one. The same applies too, of course, to the identity of a republic or commonwealth. Hume is not just saying that

De esta manera, la identidad personal, que es producto de la imaginación, puede resistir cambios en los hábitos y disposiciones de la persona; así como también cambios en las percepciones que aparecen y desaparecen en su propia mente.

Desde esta perspectiva, la posición de Hume resulta bastante compleja. En las teorías sustancialistas del sujeto podemos comprender cómo el “yo” sigue siendo el mismo a pesar de los cambios que sufren sus atributos; ya que la noción de sustancia implicaría aquello que permanece en los atributos cambiantes, y que sirve de soporte a las modificaciones.

Pero si traemos a colación la noción humeana del “yo” como un haz o colección de percepciones, hay una cuestión que surge de inmediato: ¿Qué quiere decir que el “yo”, así comprendido, siga siendo el mismo a pesar de los cambios que sufren sus percepciones y disposiciones?

La respuesta que ofreció Hume parece yacer en el hecho de que todos los cambios sufridos por el “yo” estarían relacionados por nuestra imaginación, gracias a las relaciones de semejanza y de causalidad. Por esta razón, le atribuimos cierto tipo de continuidad a nuestra mente.

Ahora bien, Hume señaló que cuando actuamos nuestra identidad con relación a nuestras pasiones nos permite vivificar nuestros dolores y placeres pasados, presentes y futuros. Cuando yo recuerdo mis experiencias pasadas (por ejemplo, la muerte de un ser querido) estos recuerdos son capaces de afectarme y producirme nuevas impresiones de tristeza, angustia, esperanza y miedo.

Hume consideraba que hay varios tipos de conexiones causales entre las percepciones que constituyen mi mente en diferentes tiem-

.....
 our common practice of attributing identity in such cases cannot be justified, or has no sound reason in its favor (as he says of our belief in the regularity of nature): he is here making the less modest claim that our common practice is wrong, that the evidence points unequivocally to the opposite. We proceed not without, but in the face of, the evidence. But it would seem from the tone of the above passage, as well as from his well-known second thoughts in the Appendix, that even Hume found this odd and paradoxical sometimes” (En: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 4 (Oct., 1955), p. 578).

pos, y que la existencia de dichas conexiones nos conduce a atribuirle una identidad ficticia a nuestro “yo”.

En *Hume’s Philosophy of the Self*, A.E. Pitson señala que la existencia de dichas conexiones causales conduce a la imaginación a atribuirle una identidad a nuestro “yo”, aunque éste no posea algún tipo de modo de ser o *carácter* estable. Por esta razón, mi identidad es independiente de la continuidad del character, como se expresa en el siguiente fragmento: “The existence of such connections does not require that I should continue to possess whatever traits or dispositions are distinctive of me as a person and, to this extent, my identity is independent of continuity of character”.²¹⁴

Sin embargo, en la vida práctica cada uno tiene un sentido de su identidad como persona, que está estrechamente relacionado con cierto tipo de características, modos de ser y disposiciones. Yo me reconozco como una persona con ciertas cualidades y disposiciones buenas o malas; y dichas cualidades y disposiciones constituyen mi carácter en diferentes momentos y contextos.

Para mí sería muy difícil imaginarme como una persona totalmente diferente, con caracteres, disposiciones y cualidades diferentes a las propias. En el Segundo Libro del *Tratado*, Pitson encuentra que Hume utilizó la noción de identidad personal en un sentido moral que sí está relacionado con las cualidades y las disposiciones de la persona.

En este punto Hume abordó el *carácter* del sujeto como ser consciente. Pitson aprecia que hay una distinción entre la identidad personal vista desde esta perspectiva, en la que el carácter es el que permite reconocer a una persona como la misma y distinguirla de las demás, y la identidad personal (en el sentido de una colección o haz de percepciones) cuya continuidad es producto de una ficción de la imaginación. Al respecto, Pitson agrega lo siguiente:

It seems clear, nevertheless, that there is a distinction to be drawn between identity in this sense – i.e. where it has to do with remaining the same *sort* of person over time – and personal identity in the sense

214. Pitson, A. E. *Hume’s Philosophy of the Self*, Routledge, London 2002, p. 84.

with which Hume is concerned in T, 1.4.6. Thus, I find it hard to relate now to the child I once was because I have little sense of what it was like to be that child; but to the extent that I am able to remember various things about my childhood and, indeed, still to be affected by them I may not think that I am really a different person from that child. It seems, therefore, that we should distinguish between the identity I may ascribe to myself as a person over time notwithstanding the many changes I undergo; and, on the other hand, my sense of what makes me the person I am which arises from reflecting on the various traits which go to make up my character at different times. It would be useful to have labels to mark this distinction between the different ways in which the notion of the identity of a person or self might be understood.²¹⁵

La tesis de Pitson es bastante interesante porque nos permite confirmar la sospecha de que en el pensamiento de Hume hay por lo menos dos concepciones de la identidad personal: una concepción epistemológica, que concibe el “yo” como un haz de percepciones, cuya identidad es una ficción (la cual se encuentra expuesta en el Libro Primero del *Tratado*); y una concepción moral, en la que la persona es entendida como un sujeto moral, que posee un determinado tipo de carácter que le permite reconocerse a sí misma y distinguirse de los demás (expuesta en el Libro Segundo de la obra en mención).

En este punto es importante recordar que Hume recupera la noción tradicional de carácter, entendida como la manera de ser y de obrar de una persona ante los demás. La mayoría de referencias que Hume realizó en el *Tratado* y en los *Ensayos Morales* sobre el carácter hacen alusión a diferentes tipos de personas o modos de ser. Esto se pone de manifiesto en lo que Hume entendía por la noción de carácter y reputación: “Nuestra reputación, carácter y buen nombre son consideraciones de peso, y de gran importancia”.²¹⁶ Desde esta perspectiva, el carácter de una persona es sujeto de aprobación o desaprobación moral. Por ejemplo, “cuando la tendencia natural de las pasiones

215. *Ibid.*, p. 85.

216. TNH 316/ 438.

de una persona hace a esta servicial y útil, dentro de su esfera de adecuación, aprobamos su carácter y sentimos afecto hacia ella por simpatía con los sentimientos de quienes tienen una relación más estrecha con esa persona”.²¹⁷

Hume pensaba que el carácter de una persona surgía de diversos principios y cualidades de la mente. La relación entre dichos principios o cualidades, y las acciones, permitía la clasificación de estas últimas como virtudes o vicios. Al respecto, Hume agregó lo siguiente:

El hecho de que una *acción* sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter. Esta acción tiene que depender de *principios estables de la mente*, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones que no proceden de un principio constante no tienen influencia sobre el amor o el odio, el orgullo o la humildad y, en consecuencia, nada tienen que ver con la moral.²¹⁸

Sin embargo, la cuestión que surge es la siguiente: ¿Qué entiende Hume por “aquellos principios estables de la mente”? Hume pensaba que los principios que ponen en movimiento nuestras acciones, y que nos permiten construir un determinado modo de ser, son las pasiones.

En otras palabras, las pasiones, no la razón, son las que sirven de fundamento a nuestras acciones, y las que configuran nuestro carácter. Las pasiones son las únicas que podrían explicar por qué actuamos de cierta forma. Desde esta perspectiva, Hume llegó a la conclusión de que somos responsables de las acciones que son expresiones de nuestras pasiones y nuestro carácter.

Los epítetos, como por ejemplo “virtuoso” o “vicioso”, “inocente” o “culpable”, entre otros, son empleados para juzgar las acciones que se derivan de las pasiones. En este sentido, hay una estrecha relación entre las cualidades que constituyen el carácter del agente moral y las categorías de la virtud y del vicio. Las cualidades o rasgos distintivos del agente moral son los modos de ser que, cuando se relacionan con

217. TNH 602/ 798.

218. TNH 575/ 764.

la virtud, aprobamos a causa de su afabilidad y provecho; y que desaprobamos, en el caso del vicio, a causa de sus tendencias contrarias a lo que se estima correcto y virtuoso.

Hume señaló que la distinción entre la virtud y el vicio se establece a partir de cuatro principios: *el provecho, el placer, la persona misma y los demás*.²¹⁹ Según Hume, el hombre de carácter virtuoso es aquél que es alabado por los otros, ya que sus acciones no solamente buscan el provecho y el placer para sí mismo, sino también para los demás. Por el contrario, el hombre que posee un carácter vicioso es un ser repudiado por los demás, porque es un ser egoísta y ambicioso que solamente busca su provecho aun a costa de pasar por encima de los otros. A partir de lo anterior, Hume estableció una distinción entre las “virtudes personales”, que son “modos de ser” agradables y provechosos al individuo que las posee; y las “virtudes sociales”, que son “modos de ser colectivos”, placenteros y útiles en la esfera social.

En lo que concierne a las virtudes personales, Hume señaló que existía una diferencia entre la *virtud epistémica* y el *vicio epistémico*. Mientras que la virtud epistémica se pone de manifiesto cuando el individuo actúa de acuerdo a una opinión o creencia cierta, el vicio epistémico es ejemplificado cuando el sujeto actúa basándose en una creencia falsa. En este último caso se pone de manifiesto una imperfección o debilidad de su carácter.

Hume consideraba que el carácter de la persona también dependía del grado en que ésta posee la delicadeza del *buen gusto*, que equivale a la capacidad para discernir la belleza y la imperfección de los objetos, así como también las virtudes y los vicios de otras personas.²²⁰ Un aspecto interesante de esta concepción del *buen gusto* es que por medio de ella podemos acostumbrarnos a desear aquellas cosas que están en nuestro poder, lo que nos permite ser felices. A este respecto, Hume señaló que:

219. TNH 601/796.

220. Pitson, A.E. *Op.,cit.*, p. 86.

Los accidentes de la vida, buenos o malos, no dependen de nosotros; sin embargo, somos dueños en gran medida de decidir qué libros leeremos, en qué diversiones participaremos y qué compañía frecuentaremos. Los filósofos se han empeñado en hacer de la felicidad algo enteramente independiente de cualquier cosa externa. Este grado de perfección es imposible de lograr; pero todo sabio se esforzará en emplazar su felicidad en aquellos objetos que dependen principalmente de sí mismo, y eso podrá obtenerse por la delicadeza del gusto mejor que por ningún otro medio. Cuando un hombre posee este talento, es más feliz a causa de aquello que complace su gusto que a causa de lo que gratifica sus apetitos, y recibe mayor goce de un poema o de un razonamiento que el que pueda proporcionar el lujo más costoso.²²¹

En este pasaje se puede observar un fuerte eco del estoicismo, y especialmente, de la máxima de Epicteto que nos exhorta a distinguir entre “las cosas que están en nuestro poder y las cosas que no están en nuestro poder” para alcanzar la felicidad. Descartes también retomó esta máxima en su moral de provisión. Desde esta perspectiva, tanto Descartes como Hume reconocieron que en el campo moral las únicas cosas que dependen de nosotros son las acciones y las decisiones que tomamos a partir de nuestras pasiones. En consecuencia, el sujeto se convierte en el artífice de su propio modo de vida.

Por otra parte, Hume señaló que existe una estrecha relación entre el carácter y el temperamento. Esto se debe al hecho de que que el carácter también se pone de manifiesto en las disposiciones emocionales del sujeto. Aquí es importante aclarar la distinción entre carácter y temperamento. El carácter hace referencia a todas las marcas distintivas, por medio de las cuales se diferencia un individuo de todos los demás. El temperamento, por su parte, hace referencia a las alteraciones emocionales que se producen por la ebullición de la sangre y los espíritus animales.

Lo anterior equivale a afirmar que los temperamentos son “procesos biológicos” que inciden en la manifestación de nuestro carácter.

221. Hume, David, “Essay I: Of the Delicacy of Taste and Passion” en: *Essays Moral, Political and Literary*, Liberty Classics, Indiana 1985, p. 5.

Hume consideraba que los temperamentos nos permiten distinguir cada persona; y afirmó, a propósito de esta concepción de los temperamentos, que: “La manera de ser de la gente difiere mucho de unas personas a otras: unas se sienten inclinadas por las afecciones internas; otras, por las pasiones violentas”.²²²

El carácter no solamente refleja un tipo particular de pasión, por medio de la cual somos motivados; también da cuenta de la forma en que dichas pasiones son experimentadas. Mientras que las características expuestas anteriormente corresponden a lo que Hume denominaba “el carácter personal” (que es peculiar a cada individuo), Pitson señala que tanto en el *Tratado* como en otros escritos (entre los que se incluyen los *Essays: Moral, Political and Literary*, y la *Investigación sobre el conocimiento humano*) podemos encontrar una concepción alternativa del carácter, asumido como una disposición universal que aparece en la naturaleza humana. Ejemplos de dicha disposición universal son el deseo de la mente de utilizar el entendimiento y ejercitar todas sus facultades (*Of Interest*);²²³ y la avaricia, entendida como una pasión viciosa universal (*The Rise and Progress of Arts and Sciences*),²²⁴ la cual está asociada al egoísmo,²²⁵ que es una característica humana universal.

Hume afirmó, además, que la ambición, la vanidad, y la generosidad, son pasiones y disposiciones que encontramos en todos los hombres:

Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la amistad, la generosidad, el

222. TNH 481/ 649.

223. Cfr. “Of Interest” en: *Essays Moral, Political and Literary*, pp.295-307.

224. Cfr. “The Rise of Progress of the Arts and Sciences” en: *Essays Moral, Political and Literary*, pp.111-137.

225. TNH 487/655.

espíritu cívico: estas pasiones, mezcladas en diferentes combinaciones y repartidas por la sociedad, han sido desde el principio del mundo, y siguen siendo, la fuente de toda acción y empresa que haya podido observarse en la humanidad.²²⁶

El hecho de que estas pasiones (la ambición, la avaricia, el amor propio, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico, entre otras) sean los rasgos comunes en los seres humanos fue de gran importancia para Hume, puesto que ponía de manifiesto que, aunque exista una variedad de circunstancias que rodean a los hombres, estas disposiciones o pasiones son *los principios comunes y universales* de la naturaleza humana que ponen en movimiento el curso de la acción y la constitución del comportamiento. Estas disposiciones hacen posible distinguir una persona de otras, merced al grado en que cada uno sea influenciado por pasiones como la curiosidad, el egoísmo, la generosidad, etc.

En la teoría moral de Hume, el carácter está revestido de una dimensión social importante. Esto es resultado del hecho de que Hume consideraba que hay caracteres que pueden ser comunes a un grupo o grupos de personas. En este sentido, Hume utilizó la noción de carácter no solamente para referirse al modo de ser de cada individuo, sino también a modos de ser colectivos. Hume señaló que hay caracteres nacionales. Esta afirmación implica que algunos pueblos pueden ser juzgados como vulgares en función de dicho carácter nacional, mientras que otros pueblos serían civilizados. Con respecto a esta peculiaridad de los caracteres nacionales, Hume afirmó que:

Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que existe un carácter común a la especie humana. El conocimiento de estos caracteres está basado en la observación de la uniformidad de las acciones que fluyen de ellos.²²⁷

La cuestión que surge, a partir del fragmento anterior, es la siguiente: ¿Cómo explica Hume las diferencias de carácter que hay

226. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 118.

227. TNH 403/ 546.

entre las diversas naciones? A este respecto, Hume consideraba que dichas diferencias se pueden establecer a partir de “causas morales y políticas” (como la naturaleza del gobierno de cada país, la situación económica, la relación con los países vecinos, y los hábitos y costumbres); o de “causas físicas” (como el clima y la situación geográfica).

Hume señaló que las causas morales pueden cambiar y constituir un determinado tipo de carácter. Un ejemplo de ello es que el carácter de una nación puede cambiar si su forma de gobierno cambia; o si es influenciado por la cultura de otras naciones. De esta manera, los caracteres nacionales son mutables dependiendo de las causas morales, políticas o físicas.

Pitson señala que en la explicación de Hume hay también otro tipo de caracteres asociados con el género, la clase social, e incluso la profesión que ocupa cada persona. Por ejemplo, en el *Tratado* (libro Primero, Parte IV, Sección 7) Hume describió al filósofo como alguien que posee la inclinación natural de investigar cuáles son los fundamentos de nuestras creencias cotidianas, los principios morales que regulan las acciones, y los criterios que sirven para llevar a cabo una distinción entre el bien y el mal moral.

Los sentimientos que corresponden al carácter del filósofo son la curiosidad y la ambición de contribuir al avance del conocimiento. La curiosidad puede ser identificada con el amor a la verdad (TNH, Libro II, Parte III, Sección X). Los filósofos son impulsados a la búsqueda de la verdad porque el ejercicio de su entendimiento implica necesariamente este proyecto.

Para ilustrar lo anterior, Hume realizó una analogía entre la actividad filosófica y la caza. Según él, en cada una de estas actividades el resultado es incierto, el esfuerzo se enfrenta a ciertas dificultades; y la actividad misma y su fin, en sí mismos, poseen cierto valor y mérito. En el siguiente fragmento de desarrolla esta idea:

A fin de ilustrar esto mediante un ejemplo similar, cabe notar que no existen dos pasiones que puedan ser tan estrechamente semejantes como la caza y la filosofía, sea cual sea la disparidad que parezca haber entre ellas a primera vista. Es evidente que el placer de cazar consiste

en la acción de la mente y el cuerpo: el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre. Es evidente, también, que esas acciones deben venir acompañadas de una idea de utilidad para tener efecto sobre nosotros. Aunque el hombre dueño de la más grande fortuna, y más alejado de la avaricia encuentre placer en cazar perdices y faisanes, no siente en cambio la menor satisfacción en disparar sobre grajos y urracas, y esto se debe a que considera a los primeros adecuados para la mesa, y a los otros totalmente inservibles. Verdad es que, en este caso, la utilidad o importancia no causan de suyo ninguna pasión real, sino que son necesarias únicamente para sostener la imaginación, y que la misma persona que pasa por alto un provecho diez veces mayor en cualquier otro asunto, encuentra placer en llevar a casa media docena de becadadas o chorlitos, después de haber empleado varias horas de caza. Para hacer más completo el paralelismo entre cazar y filosofar, podemos observar que, aun cuando en ambos casos puede desdeñarse de suyo el fin mismo de nuestra acción, en el calor de ésta llegamos a prestar sin embargo tanta atención a este fin que nos disgustamos sobremanera al menor contratiempo, y nos entristecemos igual cuando perdemos nuestra pieza que cuando cometemos un error en nuestros razonamientos.²²⁸

Hume reconoció que una característica crucial del carácter o modo de ser de una persona es que éste posee cierta durabilidad. Es a partir de ésta que, en el ámbito social, podemos distinguir una persona dotada con determinados talentos de todas las demás. En este sentido, Hume afirmó que:

Cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que se derive dicha acción. Sólo esto es suficientemente *duradero* para afectar a nuestros sentimientos sobre las personas. Es verdad que las acciones son mejores indicadores del carácter que las palabras e incluso más que los deseos y sentimientos, pero sólo en tanto que indicadores van acompañados de amor u odio, elogio o censura.²²⁹

228. TNH 451-452/ 606-607.

229. TNH 575/ 764-765.

Esta consideración refleja en parte la etimología de la palabra carácter, la cual en su sentido literal significa el signo o marca distintiva de algo. De esta manera, el carácter implica relativamente ciertas *cualidades durables*. Estas cualidades pueden pertenecer a la naturaleza humana en general, pueden ser comunes a un grupo social, o pueden distinguir a una persona de todas las demás y determinar de qué tipo de persona se trata.

Según Hume, las cualidades durables que configuran el carácter de una persona se desprenden de la gran intensidad de las pasiones, que se transforman en características constantes de la personalidad de un individuo. Desde esta perspectiva, cuando analizamos el carácter de una persona no debemos analizar sus acciones aisladas, sino la cualidad o carácter de donde se derivan dichas acciones. A este carácter subyacen las pasiones que motivan su actuar.

La relación entre el carácter y la acción emerge más claramente en la relación entre las pasiones y la libertad. Hume pensaba que somos responsables de nuestras acciones solamente en cuanto ellas procedan de nuestro carácter. Al respecto, agregó lo siguiente:

Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor –de ser buenas- o en su descrédito –de ser malas. La acción misma puede ser censurable y contraria todas las reglas de la moral y la religión, pero la persona no sería responsable de ella; en cuanto que no se debe a nada duradero o constante en esa persona, ni deja tras de sí nada de esa naturaleza, es imposible que el agente pudiera ser por esa razón objeto de castigo o venganza.²³⁰

Como podemos ver, el carácter y las pasiones nos permiten explicar por qué una persona actúa de cierta manera. Sin embargo, una característica crucial del carácter es su durabilidad con respecto a las acciones que son temporales y efímeras.

230. TNH 411/ 556.

Hume asumía que ciertamente hay algunas percepciones, como las impresiones de sensación, que son transitorias y efímeras. Sin embargo, Hume afirmó también que “debemos tener en cuenta que no es la sola sensación presente, o momentáneo de dolor o placer, lo que determinan el carácter de una pasión, sino su inclinación o tendencia del principio al fin”.²³¹ Esto podría sugerir que hay ciertas pasiones que implican percepciones más duraderas y resistentes al cambio. Hume confirmó esa inferencia por medio de la siguiente analogía:

Si examinamos ahora la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a sus pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja a un instrumento de cuerda, en el que después de cada golpe de arco, las vibraciones siguen teniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptible. La imaginación es en extremo rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y obstinadas. Por esta razón, cuando se presenta algún objeto que proporciona una variedad de objetos a la primera y de emociones a las segundas, aunque la fantasía pueda cambiar con gran rapidez de puntos de vista, no producirá cada impulso una nota clara y distinta de pasión, sino que estarán siempre mezcladas y confundidas unas con otras.²³²

En el anterior pasaje, se puede observar cómo Hume sugirió que las pasiones poseen una durabilidad relativa, y son como el sonido producido por un instrumento de cuerda, que se desvanece gradualmente e imperceptiblemente.²³³ Ahora bien, la relativa durabilidad del carácter no solamente consiste en la aparición de ciertas percepciones en la mente, sino que también implica las reacciones del agente moral ante ciertas situaciones.

231. TNH 381/ 519.

232. TNH 441/ 593.

233. Cfr. TNH 37/87: “La idea de duración se deriva siempre de una sucesión de objetos mudables, y que nunca puede ser proporcionada a la mente por una cosa fija e inmutable”.

En otras palabras, ciertos tipos de situaciones darán origen a cierto tipo de sentimientos o pasiones; y la persona, al actuar en conformidad con dichas situaciones, pondrá de manifiesto el tipo de carácter que posee. Un ejemplo de esto se encuentra en la mitología griega; y más concretamente en la historia de Ulises. Este personaje era famoso por poseer un carácter inteligente y pragmático. Pero dicho carácter le era reconocido por los demás a partir de la forma en que enfrentó con astucia todas las peripecias que encontró en su larga odisea para llegar a Ítaca.

La forma en que el agente moral enfrenta las situaciones de la vida pone de manifiesto a los demás el tipo de carácter que posee. De esta manera, los demás saben algo del carácter de la persona basándose en sus comportamientos pasados. Y, con base en ese saber, se hacen expectativas con respecto a las acciones que la persona realizará bajo ciertas circunstancias. En el siguiente fragmento se observa la forma en que Hume consideraba que las acciones del agente moral ponen de manifiesto ciertas cualidades o disposiciones que constituyen su carácter:

La intención muestra ciertas cualidades que, si permanecen tras haberse realizado la acción, conectan ésta última con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra. Nunca podremos pensar en esa persona sin reflexionar en estas cualidades, a menos que su arrepentimiento o cambio de vida hayan producido alguna alteración al respecto, en cuyo caso la pasión se transformará. Esto suministra, por tanto, una razón de que sea necesaria la intención para excitar amor u odio.²³⁴

Pero ¿podríamos decir, por ejemplo, que alguien es generoso, aun cuando la acción generosa ya ha sido realizada? Pitson señala que Hume compartía la tesis de que los estados mentales son dependientes de los estados o disposiciones del cerebro. En el artículo “Hume’s Conception of Character”, J. Bricke considera que en el pensamiento

234. TNH 349/ 480.

de Hume las disposiciones mentales tienen unos fundamentos categoriales, los cuales aparecen en la forma de estados neurofisiológicos.

Sin embargo, Pitson se opone a esta tesis porque considera que la explicación de Hume sobre el carácter no es reduccionista, y por tanto no reduce los diferentes tipos de caracteres a ciertos tipos de disposiciones conductuales. Pitson señala que la concepción humeana del carácter es realista, como lo pone de manifiesto la relación causal con la acción.²³⁵ Complementariamente, Pitson agrega que las pasiones son percepciones que aparecen en nuestra mente, y que desempeñan un rol importante porque causan otras pasiones, y dan origen a las acciones del sujeto moral. Estas pasiones constituyen a su vez el carácter y el sujeto.

Ahora bien, Hume considera que las cualidades del carácter, al provenir de las pasiones, pertenecen a la mente y al cuerpo, es decir, a la persona. Estas cualidades del carácter no existen independientemente de las relaciones entre una persona y los demás. En otras palabras, una persona en solitud no puede considerarse virtuosa o viciosa, justa o injusta, valiente o cobarde, buena o mala.

Estas cualidades se ponen de manifiesto, a partir de los *comportamientos corporales*, en el conocimiento mutuo de las personas. De esta manera, la noción de persona en Hume no solamente se define a partir de las disposiciones de la mente, sino que implica las manifestaciones del cuerpo. En la perspectiva humeana, es a través de la mente y del cuerpo como cada hombre se inserta en un medio social. Nuestras acciones ponen de manifiesto nuestro carácter y pasiones, dado que:

Las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir cayendo por grados imperceptibles.²³⁶

235. Pitson. A.E., *Hume's Philosophy of the Self*, pp. 90-91.

236. TNH 365/499.

Pitson señala que el carácter constituye una dimensión pública de la persona como agente moral. Este concepto entra en contraste con la dimensión esencialmente privada, que refleja la concepción del “yo” como un haz o colección de percepciones. A este respecto, Pitson afirma que “in this sense, character has to do with the public dimension of a person or self as an agent, in contrast to the essentially private dimension reflected in the mental aspect of personal identity which depends on relations among the person’s perceptions”.²³⁷

De esta manera, en el Libro Segundo del *Tratado*, podemos visualizar una concepción moral de la identidad personal, que se haya enraizada en el carácter que posee una persona dentro de un contexto social. El carácter sería la marca distintiva o la forma de ser que distingue a los hombres entre sí. Este carácter sirve de reconocimiento público y social porque permite identificar a un individuo como virtuoso o vicioso, diferenciándolo de todos los demás.

Si bien el carácter es durable, esto no quiere decir necesariamente que no pueda ser mejorado o alterado por otras pasiones. Hume pensaba que el carácter, aunque es durable, puede ser paulatinamente alterado cuando la persona lo actualiza o lo modifica de acuerdo a los distintos sucesos que afectan su vida, y que garantizan su felicidad.

Incluso, Hume consideraba que cuando varias cualidades semejantes se agrupan en una persona, éstas pueden constituir un tipo distintivo de carácter. Por ejemplo, Hume pensaba que la noción de mérito personal se refiere a “una combinación de cualidades mentales” (EPM, 1.10), las cuales convierten al sujeto en objeto de estimación o afecto.

Hume señaló que también una persona puede poseer varios tipos de caracteres; por ejemplo, un hombre de buen gusto es un hombre honesto, ya que:

Una seria atención a las ciencias y artes liberales suaviza y humaniza el temperamento y protege esas delicadas emociones en las que consisten la virtud y el honor auténticos. Raramente ocurre, muy raramente,

237. *Ibid.*, p. 91.

que un hombre de gusto y conocimiento no sea, al menos, un hombre honesto, por muchas debilidades que le acompañen.²³⁸

De esta manera, cuando hablamos del carácter de una persona, nos estamos refiriendo a un grupo de cualidades interdependientes, que han sido categorizadas anteriormente. Estas cualidades nos posibilitan identificar el tipo de carácter que el agente posee; o los caracteres que posee. Para Hume, en la constitución del carácter personal juega un papel importante el hábito, dado que por medio de la reiteración de cierto tipo de acciones se puede reformar la mente e implantar buenas disposiciones. A respecto, Hume afirmó que:

El hábito es otro poderoso medio para reformar la mente e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones. Un hombre que sigue una línea de sobriedad y moderación odiará el descontrol y el desorden. Si se compromete con la ocupación o el estudio, la indolencia le perecerá un castigo; si se obliga a sí mismo a practicar la beneficencia y la afabilidad, pronto repudiará todos los ejemplos de orgullo y violencia. Cuando uno está totalmente convencido de que el modo virtuoso de vida es preferible, si tiene simplemente suficiente resolución para imponer por algún tiempo cierta violencia sobre sí mismo, no tiene por qué desesperar de su reforma. La desgracia es que esta convicción y esta resolución nunca tienen lugar a menos que el hombre sea de antemano tolerablemente virtuoso.²³⁹

La repetición reiterada de un tipo de acción va construyendo un carácter o modo de ser de una persona. De forma similar a Descartes, Hume reconoció que cada hombre es el principio de sus propias acciones. Y es como resultado de una reiteración de hábitos buenos o malos que se va formando un modo de ser virtuoso o vicioso.

El carácter es el modo de ser específico de cada hombre, que a partir de los hábitos se configura una disposición para estar en el mundo y vivir de la mejor manera. El carácter del sujeto moral humeano es

238. Hume, David. "El escéptico" en: *Disertaciones sobre las pasiones y otros ensayos*, Editorial Antrophos, Barcelona 1990, p. 251.

239. *Ibid.*, 253.

durable si se cultiva o desarrolla a través de determinados hábitos. Como ejemplo de lo anterior basta considerar el carácter del hombre justo. Éste sólo se hace justo a través de la realización reiterada de actos justos. Desde esta perspectiva, la costumbre también desempeña un rol importante en la configuración del carácter. La costumbre se deriva de hábitos; y éstos se derivan de actos repetidos en el trascurso de la vida.

El sujeto moral y la identidad narrativa

En la concepción humeana del sujeto moral también podemos encontrar que el discurso puede describir cómo el carácter permite construir una identidad narrativa del sujeto. Al respecto, Pitson agrega lo siguiente: “The kind of unity that character gives to the self might be described by saying that, on Hume’s account, persons or selves emerge as *narrative existences*”.²⁴⁰

Hume discutió la noción de narración en la sección 3 de la *Investigación sobre el conocimiento humano*. En ese contexto, Hume consideró que los principios de asociación de ideas desempeñan un rol importante en los diferentes tipos de composición literaria, tales como historias, biografías, y ficciones (ya sean poemas épicos o tragedias).

Pitson considera que el estudio de los principios de asociación empleados en los diferentes tipos de composición narrativa, de acuerdo con Hume, puede iluminar la naturaleza del “yo”. Hume pensaba que todas nuestras percepciones, incluso las acciones, se relacionan entre sí gracias a la imaginación y a los principios de asociación (especialmente el principio de causalidad).

Pitson señala que las narrativas literarias pueden emplear diversos métodos para describir nuestras pasiones, pero las reglas de composición literaria que se aplican a ellas reflejan principios de asociación, que sirven de base a las conexiones entre las percepciones que constituyen nuestra mente. Esto se puso de manifiesto cuando

240. Pitson. A.E., *Hume’s Philosophy of the Self*, p. 92.

Hume realizó un paralelo entre *la acción intencional* y la producción de composiciones literarias. Veamos a continuación el siguiente pasaje, que resulta ilustrativo a este respecto:

Pero la clase más usual de conexión entre los distintos sucesos que forman parte de cualquier composición narrativa es la de causa y efecto. Mientras que el historiador reconstruye la serie de acciones en su orden inicial, se eleva a sus fuentes y principios ocultos y esboza sus consecuencias más remotas, y escoge para su tema una determina porción de aquella gran cadena de acontecimientos que componen la historia de la humanidad, intenta en su relato tratar cada eslabón de esa cadena. Algunas veces, la ignorancia hace que todos sus intentos sean inútiles. Otras, suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra. Ve que el conocimiento de las causas no sólo es satisfactorio, siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino también el más instructivo, puesto que tan sólo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro. Con esto podemos adquirir cierta idea de la *unidad de la acción*, de la que tanto han hablado ciertos críticos después de Aristóteles, quizá sin gran fortuna, puesto que no dirigían su gusto y sensibilidad [*sentiment*] con la precisión propia de la filosofía. Parece ser que en todas las obras, tanto épicas como trágicas, es necesario cierta unidad, y jamás puede permitirse que nuestros pensamientos vayan a la deriva, si hemos de realizar una obra que produzca a la humanidad una satisfacción duradera. Parece también que un biógrafo que escribiese la vida de Aquiles conectaría los sucesos mostrando su dependencia y conexión mutuas de la misma manera que un poeta hiciera de la ira de su héroe el tema de su narración [por oposición a Aristóteles, *Poética* 1450 A]. La unidad del argumento no consiste, como algunos piensan, en que se tenga a un solo hombre como tema. A ese hombre le ocurren una infinidad de cosas, algunas de las cuales es imposible reducir a una unidad, y de la misma manera, no se agrupan muchos actos de un mismo hombre. Las acciones de un hombre no sólo son interdependientes en cualquier periodo limitado de su vida, sino durante toda su duración, de la cuna a la tumba. Y no es posible prescindir de un eslabón, por diminuto que sea, en esta cadena regulada, sin afectar toda la serie de acontecimientos que le siguen. Por tanto, la unidad de la acción que

se encuentra en biografía o en la Historia difiere de la poesía épica, la conexión entre acontecimientos es más próxima y sensible, la narración no se prolonga a través de un período de tiempo tan dilatado, y los actores se apresuran hacia algún momento notable que satisfaga la curiosidad del lector. Este comportamiento del poeta épico está en función de la situación especial de *la imaginación* y *las pasiones* que se da por supuesta en aquella [clase de] obra.²⁴¹

Como podemos ver, Hume consideraba que, así como los hombres actúan de acuerdo a algún propósito o intención, análogamente las composiciones literarias no son solamente un recital de hechos, sino que implican algún propósito o fin por medio del cual el autor se guía. Los eventos o las acciones descritas en una narración están estrechamente relacionados entre sí por algún lazo o conexión.

Dichos eventos y acciones son puestos en relación por obra de la imaginación, que los articula en un tipo de *unidad*. Esto es lo que le permitió a Hume explicar la noción de la *unidad de la acción*: el historiador o el biógrafo relacionan los eventos, las situaciones y las acciones de la vida de su personaje o sujeto para mostrar su mutua dependencia. Del mismo modo opera el poeta para poner de manifiesto quién es el héroe de su narración.

En el caso de la poesía épica, Pitson señala que la conexión de eventos y acciones no sólo facilita el paso del pensamiento o la imaginación de los unos a los otros, sino también “la transfusión de pasiones”.²⁴² Por tanto, hay tipos de composición literaria que revelan la notable simpatía entre las pasiones y la imaginación, la cual es una característica relevante de nuestras operaciones mentales, generalmente dependientes de los principios de asociación.

Pitson considera que la noción del “yo” como una *existencia narrativa* (la cual no solamente experimenta ciertos cambios, sino también refleja la interdependencia causal de diferentes cualidades o disposiciones del “yo”, y su relación con sus propósitos e intenciones)

241. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, pp. 51-52.

242. Pitson. A.E., *Hume's Philosophy of the Self*, p. 93.

tiene evidentes implicaciones en nuestra comprensión de qué es la autoconciencia en el pensamiento humeano.

La introspección es un proceso que refleja la naturaleza social del sujeto moral, ya que la persona reconoce las cualidades de su propio carácter en relación con la manera en que éstas aparecen a los otros. Los demás son los espejos que reflejan nuestro propio “yo”. Cuando se terminan los acontecimientos, las acciones del *sujeto* se transforman en historias, y adquieren significado.

De esta manera, el biógrafo, el historiador o el poeta son quienes pueden narrar y describir dichos acontecimientos, constituyendo así una identidad narrativa del sujeto por medio de la *unidad de la acción*. Esta *unidad de la acción* es posible, en composiciones literarias, debido a que éstas agrupan hechos, situaciones y acciones pasadas del sujeto. En el marco de la unidad de la acción, cada evento es visto a la luz de otro, como el mismo Hume lo señaló en el siguiente pasaje (citado anteriormente):

Las acciones de un hombre no sólo son interdependientes en cualquier periodo limitado de su vida, sino durante toda su duración, de la cuna a la tumba. Y no es posible prescindir de un eslabón, por diminuto que sea, en esta cadena regulada, sin afectar toda la serie de acontecimientos que le siguen.²⁴³

Sin embargo, es importante tener en cuenta que el carácter de una persona no es inmutable, sino que puede variar. Por tanto, aunque el biógrafo o el historiador esté en capacidad de predecir el curso de las acciones del sujeto con base en la relación causal que ha establecido entre sus acciones, el futuro no está fijado, dado que sus pasiones y la voluntad pueden cambiar el curso de su vida.

Desde esta perspectiva, debemos recordar que la identidad narrativa del sujeto moral que encontramos en el pensamiento de Hume implica una concepción peculiar del carácter, puesto que éste último supone ciertas cualidades o modos de ser que poseen una durabilidad relativa.

243. Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 52.

Estas cualidades permiten que la persona identifique sus acciones y reconozca las características de su propio modo de ser, en relación con la manera en que éstas aparecen a los demás. Las diversas cosas que le ocurren a una persona no son experimentadas aisladamente, sino en relación con los otros. Pitson agrega que el orden narrativo corresponde más a un mundo moral que a un mundo natural:

Narrative order appears to belong to the *moral* rather than to the *natural* world (Livingston 1984: 137). There is a parallel here to the point that while the relations belonging to the perceptions which make up the mind – i.e. resemblance and causation – are philosophical relations, it is only in so far as they are also natural relations, producing associations among ideas, that they give rise to the idea of a unified and identical self. It requires the temporal perspective of the historian or biographer to give a narrative order to the events with which he is concerned by seeing them as having certain significance in relation to each other, so that their mutual dependence provides a strict unity of action. If the moral world is the natural world viewed from this kind of perspective, we might say similarly that the person or self is a moral entity whose experiences are viewed from the perspective of the passions and values associated with a certain sort of character. This has a particular bearing upon those passions – pride and humility – which have the self as their object.²⁴⁴

El orden narrativo corresponde al *mundo moral* en lugar del *mundo natural*. Hay un paralelo entre las relaciones de las percepciones que constituyen la mente, especialmente entre las relaciones de semejanza y causación que son relaciones filosóficas y también relaciones naturales. Dichas relaciones producen la idea de un “yo” idéntico y unificado, dentro del marco de un orden narrativo que construye un historiador o biógrafo al organizar, en su composición literaria, los eventos, situaciones y acciones del sujeto. Es a partir de este orden narrativo que se hace posible comprender el significado de cada acción en relación con las acciones pasadas.

244. Pitson A.E., *Op. Cit.*, p. 95.

El sujeto es un agente moral, cuyas acciones y experiencias pueden ser observadas desde la perspectiva de las pasiones asociadas a cierto tipo de carácter. Esto se pone de manifiesto en la concepción humeana del orgullo y de la humildad, pasiones tienen por objeto el “yo”. Al respecto, Hume señaló que: “Es evidente que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestas, tienen sin embargo el mismo objeto. Este objeto es el “yo”, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima”.²⁴⁵

Las causas de estas pasiones implicarían cualidades particulares del “yo”, las cuales están íntimamente relacionadas con su carácter. En este sentido, Hume afirmaba que, “las buenas o malas cualidades de nuestras acciones y modo de ser constituyen la virtud o el vicio, y determinan nuestro carácter personal de tal forma que no hay nada que actúe con mayor intensidad sobre estas pasiones”.²⁴⁶ El orgullo y la humildad implican un juicio del carácter del sujeto. A través de este juicio se reflejan los sentimientos de los otros. En los juicios de los otros, lo que está en juego es nuestro nombre o reputación, los cuales dan origen a las pasiones del orgullo y la humildad.

A este respecto, Hume señaló que en el esfuerzo por alcanzar una buena reputación y un buen nombre, el agente moral se inspecciona a sí mismo, reflexionando acerca de la manera en que su conducta aparece ante los otros. Las causas del orgullo y la humildad tienen una influencia en nuestro carácter si son apoyadas por las creencias y los sentimientos de los otros. Esto pone de manifiesto que la concepción humeana del carácter presupone un contexto social.

¿Es el sujeto moral humeano una ficción?

Algunos autores, como A. Rorty en su artículo “Pride Produces the Idea of Self”: Hume on Moral Agency”, han considerado que la identidad moral producto de las pasiones y el carácter es el corolario de la

245. TNH 277/391.

246. TNH 285/ 401.

identidad personal con respecto al pensamiento y la imaginación. Y, por tanto, han sugerido que la noción del agente moral en la filosofía humeana es una ficción.

Con respecto a lo anterior, no comparto esta postura. Cuando Hume pone de manifiesto la relación entre la identidad personal y las pasiones, corrobora la relación entre nuestras diversas percepciones. Si nuestras percepciones no estuvieran relacionadas entre sí, no podríamos explicar el hecho que tengamos una pasión de placer o de dolor.

Ahora bien, podemos dar cuenta de las relaciones que hay entre nuestras percepciones porque somos conscientes de ellas. Si no fuéramos conscientes de nuestras percepciones no podríamos dar cuenta de ellas. Desde una perspectiva moral, Hume se dio cuenta que la consciencia nos permite replegarnos sobre nuestras pasiones, ya que éstas se hallan presentes sensorialmente dentro de nosotros mismos.

Esta autoconsciencia de mis pasiones garantiza mi identidad personal cuando me reconozco como una persona que posee pasiones, que tiene un carácter determinado, y que finalmente es responsable de sus actos. Desde esta perspectiva, en el artículo titulado "Personal Identity", Derek Parfit señala que si en el campo moral no hubiese una identidad personal, tampoco se podría hablar de un pasado ni de un futuro personales. La ausencia de identidad personal acarrearía grandes dificultades en la vida práctica, dado que, en primera instancia, nadie estaría capacitado para realizar juicios morales sobre mis acciones pasadas o presentes. En segunda instancia, el sujeto no podría preocuparse por construir un proyecto de vida en el futuro.

Cuando se destruye la relación entre el "yo" que recuerda y el "yo" moral que es consciente de sus actos, la vida psicológica se transforma en algo impersonal, y el "yo" se convierte en una presunción práctica. Desde esta perspectiva, A.E. Pitson considera que el agente moral de Hume no es una mera ficción:

The question arises here as to whether there is, for Hume, a kind of 'fiction' underlying our ordinary notion of personal agency: one which would provide a counterpart to the fiction which Hume claims to find in our idea of personal identity as it concerns the thought and ima-

gination. It has indeed been suggested that the idea of the agent that emerges from Hume's account of the passions – and, in particular, of the indirect passions of pride and humility – is a *fictional* one (Rorty 1990: 255, 257). Now the Humean fiction here would presumably be the ascription of a strict identity to the self considered from the point of view of the passions and self-concern as well as from that of the thought and imagination. Hume does not in fact directly attribute such a fictional idea of the self as agent to us though it is arguable that this would be consistent with other features of his philosophical position. (The imagination might presumably be affected by the relation between our perceptions as agents – the passions, the consciousness of actions performed now or in the past, and our imagined actions in the future – in something like the way it is affected by the relations among the perceptions of the mind generally so as to generate the fictional idea of the self as a continuous entity.) It is open to question whether our ordinary notion of ourselves as agents does treat the self as something substantial that lies behind the actions for which it is responsible – and, if so, whether Hume's account of the self as agent can really do justice to this notion. But it seems clear from what we have seen above that, for Hume, there is nothing fictitious about the idea of the self as an agent, i.e. as a being which is capable of appropriating actions in the distinctive way associated with personal memory, which is concerned in these actions as well as those which it is motivated to perform in the future (to the extent that it may even be said to identify itself with the agent concerned), and which contributes to the causes of the indirect passions of pride and humility as well as providing their object.²⁴⁷

Pitson señala que en la obra de Hume el agente moral aparece como un ser capaz de dar cuenta de sus propias acciones. Esto se debe a que posee una consciencia y una memoria personal, las cuales le permiten recordar sus percepciones pasadas, ser consciente de sus percepciones presentes, y proyectarse en relación con ciertas acciones en el futuro. Lo anterior contribuye a acrecentar las causas de ciertas pasiones indirectas, y a configurar su objeto. Esto ocurre especialmente en el caso de las pasiones del orgullo y la humildad.

247. Pitson A.E. *Hume's Philosophy of the Self*, p. 91.

La concepción de Hume de la simpatía también es central en este punto. El *principio de simpatía* o *comunicación* consiste en “la conversión de una idea en impresión por la fuerza de la imaginación”. Este principio debe tomarse, en su sentido etimológico, como la comunicación de un estado de ánimo (*páthos*). La simpatía surge de los principios asociativos de semejanza y contigüidad; y en especial, del parentesco y del trato, que son una especie de causalidad. Por supuesto, este principio requiere del “yo”. No es posible comunicar un estado de ánimo, realizar una acción, o sentir una pasión, sin que haya un sujeto moral que pueda agenciar estos procesos. A este respecto, Kenneth R. Merrill define la concepción humeana de la simpatía de la siguiente manera:

Hume introduces the notion of sympathy in book 2 of THN, “Of Passions”, but sympathy is itself not a passion. It is, rather, part of the mechanism by which Hume explains human beings enter into the pleasure or pain of others. Sympathy, then, is not to be identified with compassions (or pity), which arises from the operation of sympathy. Interestingly, Hume first invokes sympathy in THN to explain why the passions of pride and humility are affected by the opinions of other. By the operation of sympathy, the opinions that other have of me (whether of approval or disapproval, praise or blame) are transformed from a mere idea (my belief) to an impression possessing such force and vivacity “as to become the very passion itself” (THN, 317; 2.1.11.3). The strength required for that conversion from idea to impression comes from the lively impression each of us always has of our self. Any object or event that affects the self gets infused with a portion of the liveliness of the “self-impression”.²⁴⁸

Como podemos ver, Hume consideraba que la simpatía no es en sí misma una pasión, sino una tendencia natural del hombre, consistente en comunicar a los otros, por medio del lenguaje, sus estados de ánimo o sentimientos. Hume describió la simpatía como un proceso que implica una doble relación de impresiones e ideas.

248. Merrill, Kenneth. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, The Scarecrow Press, Maryland 2008, p. 266.

Cuando un ser amado nos cuenta de manera alegre y orgullosa algún triunfo que haya alcanzado, a partir de dicha narración nos formamos una impresión. Dicha impresión origina en nosotros una idea de lo sucedido. Y esta idea, a su vez, sirve de base a impresiones de reflexión como el orgullo y la alegría, las cuales permiten sentir como propio lo sucedido a la otra persona.

La simpatía es una tendencia natural del hombre a comunicar sus sentimientos. Esta tendencia requiere de la existencia del “yo” como ser consciente. Al respecto, Hume dijo lo siguiente:

Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal fuerza y vivacidad que llega convertirse en una pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original (...) Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto.²⁴⁹

La comunicación de los sentimientos a los otros, o el movimiento simpatizante, no son posibles si no hay un sujeto moral que realice acciones, y que pueda relacionarse con los demás en el ámbito social. Con base en lo anterior, se evidencia que la moral humeana (junto con la teoría de las pasiones) es válida si se la sustenta en el principio de la existencia del sujeto moral, o de la persona.

El “yo” sirve, de dos maneras, como fundamento de la simpatía. En primer lugar, el “yo” desempeña el rol del espectador que (a partir de la simpatía) emite también juicios morales sobre las acciones de los otros. En segundo lugar, el “yo” se ve reflejado en los juicios que los otros realizan sobre las acciones propias de cada sujeto. En este caso, los demás se convierten en un espejo en el que el “yo” se ve reflejado, y a través del cual puede conocerse a sí mismo. Hume consideraba que

249. TNH 317/ 440.

“las mentes de los otros son espejos”, ya que cada una de ellas refleja nuestras emociones, sentimientos, y pasiones. De esta manera, a partir de la simpatía el “yo” establece con los demás una interacción, en la que se abre a los demás, al tiempo que estos se orientan hacia él.

Una de las características fundamentales de la simpatía es que por medio de ella nos ponemos en relación con los otros, y podemos compartir o comunicar nuestros sentimientos. De este modo, gracias a la simpatía, podemos tener una experiencia común de las cosas.

Ahora bien, la simpatía presupone la distinción entre nuestro propio “yo” y el de los otros, porque en el movimiento simpatizante el objeto de la pasión no somos nosotros mismos, sino los otros. Es por ello que la noción de simpatía en la filosofía moral de Hume pone de manifiesto un “yo” moral consciente y abierto a los otros. A este respecto, María Elósegui agrega lo siguiente en el artículo “El descubrimiento del “yo” según David Hume”:

Si Hume ha negado un yo teórico y abstracto, objeto del conocimiento, afirma ahora la existencia de un yo práctico, abierto a los otros. Ese yo activo es el primer elemento requerido para simpatizar y entrar en comunicación con los otros. En efecto, para que se produzca el efecto de la simpatía, la idea o la impresión de nosotros mismos debe estar presente como fuente de vivacidad.²⁵⁰

En consecuencia, la noción de simpatía también probaría la existencia de un “yo” como ser consciente en la ética humeana.

En este punto es importante recordar que el propósito de esta investigación ha sido la exposición de la crítica que Hume realizó a la noción cartesiana del “yo”. En este sentido, Hume negó la posibilidad de conocer un “yo” sustancialista del tipo del sujeto cartesiano. Esta negación se basaba en la consideración humeana de la sustancia como una ficción ininteligible, que en realidad es producto de las quimeras de la imaginación.

250. Elósegui, María, “El descubrimiento del Yo según David Hume” en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1993, 323.

Pero Hume no solamente criticó esta concepción sustancialista del sujeto cartesiano. Además, rechazó la noción cartesiana del sujeto como ser pensante o consciente. En este caso, Hume adujo que no existe ninguna impresión constante que garantice la existencia de una consciencia. A propósito de esta problemática el filósofo escocés señaló que cada vez que penetramos dentro de nosotros mismos, lo único que encontramos son haces de percepciones discontinuas y cambiantes.

Sin embargo, en el Segundo Libro del *Tratado* Hume reconoció la existencia de un “yo moral y social”, el cual es íntimamente consciente de sí mismo y posee un carácter que le permite distinguirse de los otros. En cierto sentido este segundo abordaje de la problemática del “yo” comparte similitudes importantes con la propuesta de Descartes en el campo moral.

Esto pone de manifiesto un aspecto común en las reflexiones que Descartes y Hume realizaron acerca del problema del “yo”: ambos autores analizaron éste desde una perspectiva epistemológica, y al observar sus límites se desplazaron hacia un “yo” moral, entendido como ser consciente de sus pasiones y acciones. Este desplazamiento o viraje de sus pensamientos hacia los asuntos morales tuvo lugar porque ambos eran conscientes que un escepticismo tan extremo (como el resultante de la perspectiva epistemológica) no podía hacerse extensivo a la vida práctica. Las reflexiones éticas de Descartes y de Hume acerca del sujeto moral tienen en común el hecho de que ambas recuperaron la noción tradicional de carácter como “modo de ser”.

Los dos autores se centraron, de esta manera, en lo que distingue a un individuo de los demás; es decir, en el carácter, concebido como una forma de reconocimiento público y social. Tanto para Hume como para Descartes, el carácter se hallaba íntimamente relacionado con la virtud; y por tanto, con la posibilidad de vivir una vida buena y feliz.

Descartes y Hume reconocieron que las acciones virtuosas no solamente son alabadas por los otros en el ámbito social, sino que también son las que dirigen la vida del hombre hacia una vida buena. Ambos autores compartieron la apreciación que es natural que el hombre posea apetitos y pasiones; y que dichos apetitos y pasiones, de la mano de la voluntad, son los que lo mueven hacia una acción determinada.

El deseo de satisfacer esos apetitos y pasiones está inscrito en la naturaleza del hombre, y se encuentra emparentado con la noción de que el placer es un bien. El placer, por tanto, se produce por las acciones de aquello que es bueno para el alma y para el cuerpo.

Sin embargo, aunque existen similitudes entre la ética cartesiana y la humeana, también es importante resaltar que hay una diferencia muy importante entre ambas posturas. Dicha diferencia surge en el momento en el que se hace necesario abordar la tensión entre la razón y las pasiones.

A este respecto, a diferencia de los filósofos antiguos, Descartes consideraba que las pasiones no son ni buenas ni malas, ni racionales, ni irracionales. Desde esta postura las pasiones no son sino voliciones que ponen en movimiento el curso de la acción. Por ende, los deseos que éstas suscitan deben ser controlados por los dictados de la razón. De lo contrario, se pueden convertir en grandes obstáculos para quien aspira a llevar una vida buena.

En contraste con la concepción cartesiana, Hume propuso una filosofía moral que intentaba probar que las pasiones son los principios motores de las acciones. Según la propuesta humeana, desde una perspectiva práctica la razón se encontraría subordinada a éstas, y no se les opondría directamente. En este punto se podría realizar un contraste más minucioso entre la ética cartesiana y la ética humeana. Pero realizarlo aquí implicaría desbordar los alcances de mi trabajo. Pido al amable lector que comprenda mi propósito, y prometo que esto será objeto de reflexión en futuras investigaciones.

Conclusiones

Al igual que la filosofía humeana, la filosofía cartesiana intenta fundamentar todas las ciencias. Sin embargo, a diferencia de Hume, quien utilizó un método experimental, y consideró a la experiencia como la principal fuente y fundamento del conocimiento y de su ciencia de la naturaleza humana, Descartes recurrió a un método de inspiración matemática. A partir de la utilización de dicho método, Descartes pensó que la experiencia no es una fuente confiable de conocimiento. El filósofo francés afirmaba que esta función la cumplen aquellos conocimientos claros y distintos que pueden ser intuitos por la razón.

La duda metódica desempeña un rol importante en el método cartesiano. Descartes hizo uso de la duda metódica para examinar todas sus creencias, y para tratar de encontrar una verdad cierta e indudable. En la Segunda Meditación, gracias a su recurso a la duda metódica, Descartes encontró que no podía dudar acerca del hecho de que existiera un sujeto pensante.

En este punto Descartes se preguntó qué era, entonces, el “yo”. Al utilizar la duda metódica, Descartes encontró que los atributos del cuerpo no definían al yo. Luego, pasó a examinar los atributos del alma. En esta instancia de su reflexión encontró que entre estos tan sólo el pensamiento es esencial. Su razonamiento lo llevó a compro-

bar que podía imaginar que no poseía manos, pies, o cuerpo. Pero también confirmó que no podía separar el pensamiento de la noción de sí mismo. De esta manera, el *yo pienso* se convirtió en la primera verdad cierta e indubitable que Descartes encontró para fundamentar el edificio de las ciencias.

Pero ¿qué es el “yo”? Como veíamos en el Capítulo I, el “yo” no designa la persona de René Descartes, ni el sujeto de alguna biografía, ni un género de individuos; ni tendría un significado indeterminado como “el que en cada caso esté pensando”, sino que designaría el pensamiento *manifiesto* en cuanto tal. El “yo” designaría el carácter *presente* del pensamiento, dado que en cada pensamiento sólo está presente el pensamiento mismo. Por tanto, el “yo” sería un ser pensante.

Ahora bien, el pensamiento no es una operación exclusiva del entendimiento, sino que es, ante todo, el hecho de ser consciente de algo: entender, querer, imaginar, sentir, dudar, afirmar, negar, etc. Todas estas operaciones del pensamiento son modos de ser conscientes. Y en esa medida son otras tantas formas en que el pensamiento se manifiesta. Por eso, a todas estas operaciones podemos denominarlas “pensamientos”, ya que son aspectos diferentes de una misma actividad.

Sin embargo, Descartes no advirtió el nuevo sentido que adquiriría el “yo” al introducir la noción de cosa o sustancia. De acuerdo con la interpretación de Luis Villoro en lo que a este problema concierne, en las *Meditaciones metafísicas* podemos distinguir al menos dos sentidos en que es usada la palabra «sustancia». Estos usos de la palabra hacen posible diferenciar dos concepciones del sujeto.

En un primer sentido, Descartes utilizó la palabra sustancia con un significado diferente al propio de la tradición. Desde esta perspectiva, la palabra «sustancia» se refiere al conjunto de atributos en su existencia efectiva; es decir, nos es imposible separar la idea de la propiedad del hecho de su ser, puesto que no podemos concebir ideas referidas a propiedades de la nada. En este sentido, la palabra sustancia expresaría el ser de esa propiedad. Concebir cualquier propiedad como “soportada” por una sustancia proviene de la imposibilidad de concebirla como algo inexistente. De esta manera, el término

sustancia sólo sirve para expresar que el atributo se sustenta en el ser; es decir, que *es*.

Esta definición no añade otra nota al atributo, porque su existencia está incluida en la noción general de que no hay atributos o cualidades de la nada. La sustancia separada de los atributos no es cognoscible por sí misma, en la medida en que sólo significa el ser de los accidentes. Como podemos ver, Descartes recurrió a la vieja noción de sustancia, adjudicándole un nuevo significado. Desde esta perspectiva, Descartes concibió que no habría una sustancia en la cual se adhieren los atributos, sino que los atributos serían ellos mismos *sustantes*. De esta manera, el pensamiento pasa a ser considerado como el atributo principal de la sustancia pensante, del cual constituye la esencia. Descartes llegó incluso a identificar el pensamiento con la cosa pensante. A este respecto, afirmó que:

También podemos considerar el pensamiento y la extensión como las cosas principales que constituyen la naturaleza de la sustancia inteligente y corporal; en consecuencia, no debemos concebirlas de otra forma que como la misma sustancia que piensa y que es extensa, es decir, como el alma y el cuerpo; así, las concebimos en esta forma muy clara y distintamente.²⁵¹

Como el atributo constituye la naturaleza de la sustancia, el pensamiento puede denominarse “cosa pensante” en la medida en que la naturaleza o la esencia de la cosa pueden designarse con el nombre mismo de la cosa. Por ende, el “yo” cartesiano se definiría como un ser pensante, dado que la naturaleza de ese sujeto está constituida por el pensamiento.

En un segundo sentido, Descartes utilizó la palabra sustancia con un sentido heredado de la tradición aristotélica. En este caso, comprendió por esta palabra “aquello que subyace y permanece debajo de todos los accidentes”. Así, la formulación del “*ego cogito, ego sum*” puso de manifiesto la existencia de un “yo” caracterizado por

251. Descartes, René. *Los principios de la filosofía*, A.T., IX-2, 37.

implicar, a su vez, la existencia del pensar como atributo. Así, el “yo” es una sustancia cuyo atributo es el pensamiento.

Ahora bien, el “yo” identificado con una cosa que tiene la facultad de pensar se distingue de ese atributo. En este sentido, Descartes afirmó lo siguiente: “No niego que yo, que pienso, me distingo de mis pensamientos, como una cosa de su modo”.²⁵² Me distingo de ese atributo, porque soy más que ese atributo. De modo que el “yo” es una cosa permanente, mientras que el pensamiento es una operación. Desde esta perspectiva, el “yo” cartesiano se referiría a la sustancia, o a aquel *subjectum* que sirve de soporte a todos los atributos, y que sería mucho más que estos. Sin embargo, esta noción de sustancia es oscura y confusa, y cuando Descartes la introdujo para definir el *cogito*, el resultado de esta operación es que nubló la comprensión del mismo.

A partir de lo anterior se deduce que en las *Meditaciones metafísicas* es posible encontrar dos concepciones del sujeto. La diferencia entre ambas depende de la noción de sustancia que se utilice. En un primer sentido, relacionado con una asunción del pensamiento como un atributo *sustante*, el “yo” cartesiano aparece como un ser pensante. En este sentido el “yo” corresponde a un ser consciente, ya que la naturaleza de ese sujeto está constituida por el pensamiento *manifiesto* en cuanto tal.

En un segundo sentido, el “yo” cartesiano se referiría a la noción de sustancia o *subjectum* que sirve de soporte a todos los atributos y se distingue de ellos. No obstante, en este caso el significado de sustancia es demasiado abstruso para nuestro entendimiento. Ambos sentidos del sujeto fueron empleados por Descartes de una forma indistinta y confusa, lo que hace que la concepción del sujeto cartesiano sea bastante compleja.

La noción del sujeto cartesiano como un “yo” pensante o un ser consciente es la que sirve de fundamento de la moral cartesiana. En las reflexiones morales de Descartes, que se encuentran especialmente expuestas en su correspondencia privada, se puso de manifiesto que el “yo” cartesiano es un “yo” consciente. Éste posee el carácter y la

252. *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. A.T., IX, 138.

libertad de elegir su propio modo de vida; y puede resolverse a obrar con virtud, siguiendo los dictámenes de la razón; o puede resolverse a obrar mal, desatendiendo dichos dictámenes, y dejándose llevar por las pasiones desenfrenadas.

Para Descartes, el logro de la felicidad depende de la firmeza y de la constancia de la resolución de cada sujeto para orientarse por medio de los consejos que dicta la razón en las circunstancias de la vida. De ahí que la felicidad del sujeto dependa de sus propios actos; y que éste, al ser libre y consciente de sus acciones, también sea responsable de las consecuencias que de ellos se derivan.

Descartes advirtió que en la vida práctica el sujeto no tiene garantías absolutas para obrar y juzgar bien. Esto se debe a que las circunstancias de la vida se caracterizan por ser azarosas y contingentes. Complementariamente, Descartes consideraba que no solamente la falta de conocimiento y la escasez de tiempo para deliberar son los principales obstáculos para tomar una buena resolución, sino también ciertas dificultades o conflictos que enfrenta el sujeto consigo mismo, a las que se refirió en el siguiente fragmento:

Me parece también que no tenemos motivo para arrepentirnos cuando hicimos lo que juzgamos como mejor en el momento en que tuvimos que resolvernos a obrar, aunque luego, pensándolo con más sosiego, juzgáramos habernos equivocado. *Pero, deberíamos arrepentirnos, más bien, si hubiéramos hecho algo contra nuestra conciencia, aunque observáramos luego haber obrado mejor de lo que habíamos creído: en efecto, no tenemos que responder sino de nuestros pensamientos, y no es de la naturaleza del hombre saberlo todo ni juzgar siempre tan acertadamente en el momento, como cuando se dispone de mucho tiempo para deliberar (las cursivas son mías).*²⁵³

Como podemos ver, Descartes subrayó la importancia de la conciencia como testigo único de la virtud, debido a que es ésta la que puede dar fe que no hemos carecido nunca de la resolución y la virtud

253. Descartes, René. Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645 en: *Cartas sobre la moral*, p.121

necesarias para ejecutar todas las cosas que hemos considerado como las mejores, aunque en muchas ocasiones hayamos caído en el error.

Como nuestro entendimiento es limitado, solamente nos queda nuestra voluntad como guía y recurso para actuar con prontitud y resolución en la vida práctica. Descartes pensaba que en la voluntad reside la dignidad del ser humano, así como también la consecuente responsabilidad ética de su ser autónomo. Es por esta razón que algunos comentaristas han calificado esta propuesta como una especie de voluntarismo, toda vez que, en el marco de esta propuesta, no es la evidencia de la verdad la que me hace adherirme a una decisión, sino un acto de la voluntad.

Para el filósofo francés, el contento o la felicidad del espíritu dependen de la firme y constante resolución de hacer siempre lo que juzguemos mejor. Para él, la virtud principal en el terreno moral no era la caridad o la justicia, sino la firmeza de la resolución. Esta firmeza de voluntad es la generosidad, y está relacionada con el buen cuidado que podemos hacer de nosotros mismos; es decir, de nuestras acciones y nuestros juicios.

En el *Tratado de la naturaleza humana* podemos visualizar la crítica que Hume realizó tanto de la concepción cartesiana del “yo” como *subjectum*, como de la concepción del “yo” como ser consciente que sirve como fundamento de la moral que Descartes propone en su correspondencia.

En primer lugar, cuando Hume criticó la noción tradicional de sustancia como *subjectum* (o “aquello que permanece debajo de todos los accidentes”), expuso el argumento de que la sustancia es una ficción ininteligible porque requiere que poseamos una idea de algo de lo cual es imposible que tengamos una impresión o sensación. Como resultado del análisis de Hume, la noción de sustancia aparece como una ficción que se usa para atribuirle identidad continua a nuestras percepciones. Pero dicha identidad continua no existe en la realidad, ya que todo lo que percibimos, tanto los objetos como las personas, son haces de percepciones.

A la pregunta acerca de qué es lo que nos conduce a suponer que nuestras percepciones (referidas a nosotros mismos) constituyen una

sustancia pensante o un “yo” continuo a través del tiempo, la respuesta de Hume fue que la sensación no nos proporciona esta idea. De hecho, lo que nos ofrece la sensación es no hay percepción alguna de una sustancia pensante. El entendimiento tampoco puede unir todas las percepciones en una sola y formar la idea de una mente individual o de una sustancia pensante, puesto que esta facultad nos muestra que todas las percepciones son distintas y separables entre sí.

Hume consideró que sólo mediante las operaciones de la imaginación podemos atribuirle identidad continua a nuestro “yo”, y crear la noción de una sustancia inmutable. Esto se debe a que nuestra imaginación, mediante las relaciones de contigüidad, semejanza, y causalidad, une todas las percepciones de nosotros mismos, y construye dicha ficción.

En segundo lugar, Hume procedió a criticar la noción cartesiana del “yo” como ser consciente. A propósito de este aspecto, Descartes pensaba que los seres humanos tenemos *conciencia* de nosotros mismos debido a que “estamos en todo momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro “yo”, ya que sentimos su existencia y la continuidad de su existencia”.²⁵⁴ Sin embargo, Hume negó lo anterior con base en el recurso a sus principios epistemológicos. En este sentido, Hume consideraba que si cada uno tiene una idea de sí mismo como algo que es consciente de ser lo mismo a lo largo de toda la vida, entonces debería haber una impresión constante e invariable del “yo” como ser consciente. Pero dicha impresión constante no existe, puesto que las impresiones se suceden unas a otras, son diferentes entre sí, y ninguna permanece constante.

La idea del “yo” como un ser consciente que permanece constante durante toda la vida no se deriva, ni es el correlato, de alguna impresión singular. De esta manera, la idea del “yo” como ser consciente tampoco se derivaría de los sentidos, ni de la razón, sino de las operaciones de la imaginación. Según Hume, cuando miramos “dentro de nosotros mismos” lo único que observamos son haces de percepciones. No encontramos ninguna impresión invariable y continua del “yo”.

254. TNH 251/ 353-354.

Cada vez que penetramos dentro de nosotros lo único que podemos hallar es “un haz de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras, y que están en continuo flujo y movimiento”.

Para Hume, la identidad del “yo” aparecía como el resultado de ciertas operaciones de la imaginación. Tendemos a considerar que la sucesión de percepciones semejantes constituye un “yo” continuo a lo largo del tiempo. Sin embargo, si consideramos esa sucesión en momentos distintos, podemos concluir que estamos ante percepciones diferentes; y por tanto, ante una diversidad de percepciones. La tendencia a considerar el “yo” como algo invariable y continuo es tan fuerte que cedemos a ella inevitablemente.

Hume pensaba que ciertos filósofos como Descartes habían inventado algo que permanece constante e invariable a pesar del cambio, y que no es directamente accesible a los sentidos. Descartes consideraba, por el contrario, que por medio de la noción de sustancia se había solucionado el conflicto entre la identidad y la diversidad. Su seguridad estribaba en el hecho de que, a pesar que las percepciones de nosotros mismos sean variables y discontinuas, creía que existía la sustancia, asumida como aquello que permanece a pesar de los cambios.

Para Hume, la sustancia era una ficción ininteligible. Esto es evidente si se considera que la noción de sustancia implica que poseamos una idea de algo de lo cual es imposible que tengamos una impresión. La sustancia también fue definida por Descartes como “algo que puede existir por sí mismo”. Pero dicha definición no nos sirve para distinguir entre las sustancias y esas percepciones fugaces y variables que se representan en la mente.

Cada percepción es diferente de todas las otras, dado que cada percepción distinta es separable, mediante el pensamiento, de cualquier otra; y no necesita que alguna otra cosa sostenga su existencia. En consecuencia, para Hume la noción de sustancia no era necesaria para explicar la manera en que llegamos a atribuirle identidad a las cosas. Hume consideraba que realizamos esas atribuciones porque el paso de la imaginación es tan suave, y requiere de tan poco esfuerzo,

que equivocadamente consideramos esa sucesión de percepciones como una visión continua del mismo sujeto.

Hume se preguntaba, a este respecto, qué es lo que nos conduce a suponer que nuestras percepciones de nosotros mismos constituyen una mente singular. Su respuesta fue que el entendimiento no puede unir todas las percepciones en una sola, ni formar la idea de una mente individual. Lo anterior es resultado del hecho de que todas las percepciones son distintas y separables entre sí.

Hume pensaba que hay tres relaciones naturales que pueden producir una unión de las percepciones a través de las operaciones de la imaginación, formando la idea del “yo”. Estas relaciones son la contigüidad, la semejanza, y la causalidad. Sin embargo, Hume rechazó (extrañamente) la contigüidad. Este rechazo fue basado en la consideración de que la contigüidad no tenía importancia en el caso presente.

Hume analizó especialmente las relaciones de semejanza y causalidad en la formación de la idea de yo. La semejanza entre las percepciones, que constituyen la mente de cada persona, se produce porque cada uno recuerda sus percepciones pasadas. Las ideas que surgen de esta semejanza entre las percepciones son las ideas de la memoria.

La memoria juega un papel importante ya que, por un lado, nos permite descubrir la semejanza entre nuestras percepciones; y por otro lado, nos permite construir la identidad de nuestro “yo”. Al igual que John Locke, Hume señaló que la memoria no solamente produce la identidad personal, sino que la descubre al poner de manifiesto *la relación de causalidad* que existe entre las percepciones de nuestro “yo”.

Hume introdujo la noción de causalidad para explicar que los recuerdos, las experiencias olvidadas, y nuestras experiencias presentes, también forman parte de nuestra idea del “yo”. Recordemos que hay una relación causal entre dos percepciones cuando una percepción es contigua a la otra, y consideramos que la segunda surge porque la asociamos con la primera. De este modo llegamos a afirmar que la primera ha causado la segunda.

El filósofo escocés pensaba que la semejanza de nuestras percepciones nos induce a creer que hay una regularidad y una causalidad

entre ellas. Así, cuando una percepción A se presenta seguida de una percepción del tipo B, creemos que ésta última será seguida por una percepción del tipo C; y así sucesivamente. Esto implica que entre estas percepciones hay una cadena causal. Cuando pensamos en nuestro “yo” como existiendo, aún en los intervalos de tiempo que no recordamos, extendemos esta cadena causal sobre dichos intervalos. Así, la causalidad nos permite formar la idea de que nosotros mismos continuamos existiendo a través del tiempo; y por esta vía, nos lleva a concebir la idea del “yo”. De esta manera, la identidad que le atribuimos a nuestro “yo” es el resultado de diversas operaciones de la imaginación, y especialmente de las operaciones de la semejanza y la causalidad.

Sin embargo, Hume consideraba que su explicación del origen de la idea del “yo”, y su reflexión sobre la identidad personal, eran defectuosas. El rechazo de Hume a su propia explicación se encuentra en el *Apéndice del Tratado*, en el que escribió que:

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 nunca percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.²⁵⁵

Stroud señala que el problema, al que Hume se refirió en el *Apéndice*, consiste en que aferrarse a estos dos principios resulta incompatible con la posibilidad de brindar una explicación idónea del origen de la identidad personal.

Sin embargo, Hume no consideró que estos principios hicieran imposible la explicación del origen de la idea de causalidad y de la existencia de los cuerpos. De hecho, para él ambos principios constituían una parte fundamental de su explicación. Pero, según Stroud, “si bien esta estrategia, que aplicada a la causalidad y el mundo externo

255. TNH, 636/ 831-832.

parece funcionar perfectamente bien, se vuelve menos practicable cuando se aplica a la identidad personal”.²⁵⁶

Según Hume, la imaginación es la facultad que nos conduce a creer equivocadamente que hay una mente individual. Esta creencia es una ficción, ya que no somos más que haces de percepciones. Pero si la mente es una ficción, tendríamos que preguntarnos qué es lo que nos conduce equivocadamente a creer que hay un “yo” individual y subsistente. A este respecto, Stroud agrega lo siguiente:

De acuerdo con la teoría del yo de Hume, la cosa que comete todos esos errores, la que lleva a cabo estas inferencias o ficciones, no es en sí misma nada más que una serie o haz de percepciones. Y a muchos les ha parecido asombroso que un haz de percepciones pueda equivocarse, fingir o inferir algo. ¿Qué sentido puede tener esto?²⁵⁷

Stroud piensa que aquí hay una dificultad debida a la propensión de Hume a utilizar un modelo en tercera persona cuando se refiere a la identidad personal, y menciona el hecho de que le atribuimos identidad ficticia a la mente del otro. Sin embargo, cada uno de nosotros es un haz de percepciones, y por tanto la identidad que atribuimos a nosotros mismos es también una ficción. Cuando formulamos estas afirmaciones de Hume en primera persona se pone de manifiesto la siguiente anomalía: ¿Cómo es posible que un mero haz de percepciones se atribuya así mismo una identidad ficticia y reflexione sobre diferentes ideas?

Stroud trata de salvar a Hume señalando que esta crítica no representa una dificultad en la medida en que creer, sentir, reflexionar, e identificar son percepciones que ocurren en la mente. De esta manera, si yo soy un haz de percepciones, entonces el hecho de que yo piense *P* consiste precisamente en que ese pensamiento de *P* ocurre como miembro de ese haz que yo soy.

256. Stroud, Barry. *Hume*, p. 190.

257. *Ibid.*, 190.

Sin embargo, Stroud señala que aunque la respuesta fuera válida, no es suficiente, porque se presenta el siguiente problema: ¿Cómo es posible distinguir el haz de percepciones que yo soy del haz de percepciones de otra persona? O, ¿cómo distinguimos a una persona de otra? Como hemos visto, una de las críticas contundentes a la concepción humeana de la identidad personal es que no establece un *principio de individuación*. Esta crítica ha sido planteada por diversos autores, tales como Passmore, Stroud, Penelhum, Bennett, Garrett, entre otros.

En la filosofía de Hume no hay un principio que nos ayude a distinguir entre las percepciones que forman mi “yo” y las percepciones que forman otros yoes. Pienso que en el *Apéndice* Hume se percató que su teoría de la identidad personal necesitaba de un principio de individuación claro (como el que se encuentra en la filosofía de Locke) para identificar qué percepciones le corresponden a él, y qué percepciones corresponden a otras personas. Al carecer de este principio de individuación, Hume cayó inevitablemente en un escepticismo que no estaba dispuesto aceptar, debido a sus graves consecuencias en el campo moral.

Por esta razón, cuando Hume se percató que un escepticismo tan extremo no podía hacerse extensivo a la vida práctica, realizó un *viraje en su pensamiento*, que se orientó en adelante hacia los asuntos morales. Este viraje fue muy similar al viraje que Descartes realizó cuando se dio cuenta que la duda metódica no podía hacerse extensiva a la vida moral, toda vez que esto implicaría una negación de las acciones humanas.

Cuando Hume realizó este viraje en su pensamiento, paradójicamente asumió una noción del “yo” moral como ser consciente (de forma semejante a como lo hizo Descartes en sus reflexiones éticas). Al respecto, Hume afirmó lo siguiente: “*Nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto*”.²⁵⁸ Esta concepción del sujeto moral humeano como ser consciente se pone claramente de manifiesto en el análisis de las pasiones, y especialmente de las

258. TNH 317/ 440.

pasiones indirectas. En este momento del desarrollo de sus reflexiones, Hume se dio cuenta que estas pasiones tienen como objeto al yo, o la persona.

En este sentido, Hume afirmó lo siguiente con respecto a las pasiones indirectas del orgullo y la humildad: “Es evidente que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestas, tienen sin embargo el mismo objeto. Este objeto es el “yo”, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y *conciencia íntima*”.²⁵⁹ Y más tarde agregó:

Encuentro que el objeto peculiar del orgullo y la humildad viene determinado por un instinto original y natural, y que dada la constitución primaria de la mente, *es absolutamente imposible que estas posiciones vayan más allá del “yo” o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente* (las cursivas son mías).²⁶⁰

Estas afirmaciones de Hume se contradicen con las críticas que él mismo realizó, en el libro primero del *Tratado*, a Descartes. Dichas críticas se dirigieron a la postulación cartesiana de la noción del “yo” como ser consciente. De hecho, posteriormente, en los Libros II y III del *Tratado*, se observa una tendencia de Hume a asumir una noción del “yo” como ser consciente, para la cual no ofrece explicación alguna.

Pienso que Hume se dio cuenta de estas contradicciones y, por esta razón, en el *Apéndice* afirmó que su teoría de la identidad personal era defectuosa. Hume se dio cuenta que sus reflexiones morales suponen un “yo” consciente, el cual no puede ser explicado por los principios y los argumentos planteados en el Primer Libro del *Tratado*.

Esta concepción moral del “yo” como ser consciente es distinta de la concepción epistemológica del “yo” como haz de percepciones. Cuando Hume advirtió que su concepción epistemológica del “yo” y de la identidad personal carecía de un principio de individuación, observó que esto tenía enormes repercusiones en el campo moral.

259. TNH 277/ 391.

260. TNH 286/ 402..

Por esta razón, en sus reflexiones éticas introdujo una noción del “yo” (o de la persona) que es consciente de sus pasiones, y que posee un carácter que puede ser reconocido por los otros en el ámbito social. En la ética humeana, el término “yo”, o el término persona, que el autor empleó indistintamente, hacen referencia a un ser consciente que posee una mente y un cuerpo; y que se caracteriza como un ser actuante que está en constante relación con los otros. Por medio de su carácter, cada persona puede ser distinguida de todos los demás.

A partir de lo anterior, podemos concluir que en el *Tratado* hay por lo menos dos concepciones de la identidad: una *identidad epistemológica*, que es producto de las operaciones de la imaginación, y una *identidad moral*, que se deriva de la noción del “yo” como ser consciente de sus pasiones.

Hemos visto que para Hume, desde una perspectiva epistemológica, el “yo” era concebido como un haz de percepciones que se suceden unas otras. También vimos que concibió la identidad que le atribuimos al “yo” como una ficción, producto de ciertas operaciones de la imaginación. Sin embargo, desde una perspectiva moral, Hume llegó a considerar que hay un sentido en el cual la identidad personal está íntimamente relacionada con las cualidades y las disposiciones de la persona. En otras palabras, con el carácter y las pasiones del sujeto.

Como hemos visto en el Capítulo V, Hume recuperó la noción tradicional de carácter como “modo de ser”, la cual caracteriza a un individuo frente a otros. Desde esta perspectiva, el carácter de una persona es sujeto de aprobación o desaprobación moral. Según Hume, el carácter de una persona surge de diversos principios y cualidades de la mente; y, específicamente, de la relación entre dichos principios y cualidades y las acciones que permiten la clasificación de estas últimas en virtudes o vicios.

A este respecto Hume afirmó que “el hecho de que una acción sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter. Esta acción tiene que depender de principios estables de

la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal”.²⁶¹

En consecuencia, somos responsables solamente de las acciones que son expresiones de nuestro carácter; y los epítetos, como por ejemplo “criminal” o “culpable”, son empleados para juzgar dichas acciones.

Para Hume, las pasiones son *los principios comunes y universales* de la naturaleza humana. Son las pasiones las que ponen en movimiento el curso de las acciones de los hombres en la vida práctica. Estas disposiciones permiten, a su vez, distinguir a una persona de otras. Dicha diferencia se establece en función del grado en que cada persona sea influenciada por las pasiones.

Al considerar que, en lugar de la razón, son las pasiones las que ponen en movimiento a la voluntad y dan origen a la acción,²⁶² Hume planteó que éstas son más duraderas que las acciones que producen. Las pasiones poseen una durabilidad comparable a la del sonido producido por un instrumento de cuerda, que se desvanece gradual e imperceptiblemente.

La “relativa durabilidad” de las pasiones no solamente consiste en la aparición de un conjunto de percepciones en la mente, sino que también implica las reacciones del agente moral ante ciertas situaciones. En otras palabras, ciertos tipos de situaciones dan origen a cierto tipo de sentimientos o pasiones. Y la persona, al actuar en conformidad con dichas situaciones, pone de manifiesto, para los demás, el tipo de carácter que posee.

Es importante tener en cuenta que la concepción humeana del carácter tiene una dimensión social, ya que el sujeto humeano es un ser social. Aunque Hume consideraba que las cualidades del carácter pertenecen a la persona, tales cualidades no existen independientemente de las relaciones entre el sujeto y los demás.

En otras palabras, una persona en solitud no puede considerarse virtuosa o viciosa, justa o injusta, valiente o cobarde, etc. La persona

261. TNH 575/764.

262. TNH 413/558.

reconoce las cualidades de su propio carácter en relación con la manera en que éstas aparecen a los otros, toda vez que los demás son los espejos que reflejan nuestro propio “yo”.

La noción de persona en Hume no solamente se define por las disposiciones de la mente, sino que implica las manifestaciones del cuerpo. Esto se debe a que es a través de la mente y del cuerpo como cada hombre se inserta en un medio social.

Sin embargo, cuando Hume introdujo la noción de persona para referirse al sujeto moral (concebido como compuesto de mente y cuerpo) se presentó un problema. Hume reconoció que es gracias a la constitución de nuestro cuerpo que poseemos percepciones. A este respecto, afirmó que “las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos”.²⁶³

Pero, en este punto debemos preguntarnos qué entiende Hume por “el cuerpo”, y cómo se haya éste unido a la mente. Desafortunadamente, este problema rebosa los alcances de mi trabajo, y será tema de otras futuras investigaciones.

Ahora bien, una tesis interesante es que en la concepción humeana de la identidad moral también podemos encontrar la manera en que el discurso puede construir una identidad narrativa del sujeto. Esto se pone de manifiesto en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, obra en la que Hume realizó un paralelo entre la acción intencional y la producción de composiciones literarias.

Para Hume, así como los hombres actúan de acuerdo a algún propósito o intención, análogamente las composiciones literarias no se reducen a ser un recital de hechos, sino que implican algún propósito o fin, por medio del cual el autor se guía. Los eventos o las acciones descritas en una narración están estrechamente relacionados entre sí por algún lazo o conexión causal. Dichos eventos y acciones son relacionados por el narrador, quien forma con ellos un tipo de *unidad de la acción*.

263. TNH 275/387.

El historiador o el biógrafo relacionan los eventos, las situaciones y las acciones de la vida de su personaje o sujeto, con el fin de mostrar su mutua dependencia. Una labor análoga lleva a cabo el poeta cuando pone de manifiesto quién es el héroe de su narración. Así, desde una perspectiva objetiva, el narrador puede construir, por medio de la *unidad de la acción*, una identidad narrativa del sujeto. Esta *unidad de la acción* es posible, en las composiciones literarias, debido a que éstas agrupan hechos, situaciones y acciones pasadas del sujeto, de tal manera que cada evento es visto a la luz de otro.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que el carácter de una persona no es inmutable, sino que puede variar. Aunque el biógrafo o el historiador puedan intentar predecir el curso de las acciones de una persona en el marco de una relación causal, les está vedado dar cuenta del futuro. Esto se debe a que dicho futuro no está fijado de antemano, toda vez que la interacción entre las pasiones y la voluntad de dicha persona puede hacer cambiar el curso de su destino.

Desde esta perspectiva, debemos recordar que la identidad narrativa del sujeto moral que encontramos en el pensamiento de Hume implica una concepción peculiar del carácter. Según Hume, el carácter supone ciertas cualidades o modos de ser, los cuales poseen una durabilidad relativa, y permiten que la persona identifique sus acciones, y reconozca las características de su propio modo de ser, en relación con la manera en que éstas aparecen a los demás.

Las diversas cosas que le ocurren a una persona no son experimentadas aisladamente, sino en relación con los otros. Esta idea es reforzada por la noción de simpatía. Hume consideraba que, a través de la simpatía, podemos comunicar nuestros sentimientos, y podemos también tener presentes los sentimientos de los otros.

Los aportes de Hume a la reflexión moral que hasta aquí han sido referidos, sirven como medio de reparar sus vacilaciones en el Libro Primero del *Tratado*; y ponen de manifiesto un *viraje en su pensamiento*, caracterizado por la exploración de una concepción del “yo” como ser consciente de sus pasiones.

Este viraje es similar al viraje que Descartes realizó cuando se percató que la duda metódica no podía hacerse extensiva a la vida

moral; y muestra un vuelco hacia los asuntos prácticos, en el marco de los cuales se lleva a cabo el estudio de un sujeto moral.

Ambos autores fueron conscientes de las limitaciones de sus reflexiones epistemológicas acerca del “yo”, y como resultado de ello se desplazaron hacia el campo moral. Su objetivo era analizar, desde esta perspectiva, las características que distinguirían al sujeto en relación con los otros.

Por esta razón, es importante analizar las reflexiones de estos autores sobre el problema del “yo” tanto desde una perspectiva epistemológica, como desde una perspectiva moral. El caso contrario, que es el que corresponde a un análisis a partir de una sola perspectiva, implicaría desconocer la otra cara de la moneda. De ese modo nos quedaríamos con una interpretación sesgada, o incluso viciada por los prejuicios que ha creado la tradición filosófica.

Bibliografía

- Ayer, A.J. (1988) *Hume*, Madrid, Alianza Editorial.
- Benítez, L., (Ed.) (1994) *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bennett, J. (1988) *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brett, N. (1972), "Substance and Mental Identity in Hume's Treatise" en: *Philosophical Quarterly* Vol. 22, No. 87, pp. 111-112.
- Chevalier, J., (1969) *Historia del Pensamiento Tomo III: El Pensamiento Moderno de Descartes a Kant*, Madrid, Editorial Aguilar.
- Cottingham, J. (Ed.) (1992): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cottingham, J. (Ed.) (1994): *Reason, Will and Sensation*, Oxford, Clarendon Press.
- Corazón, R. (1997) "La autonomía moral como fin de la Ética Cartesiana", *Revista de Filosofía Thémata*, Sevilla, Número 18.
- Dancy, J (1993) *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Descartes, R. (1996), *Oeuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Descartes, R., (1945) *Cartas sobre la Moral*, (Trad. Elisabeth Goguel) Buenos Aires, Editorial Yerba Buena.
- Descartes, R., (1992) *Discurso del Método*, (Trad. Jorge Aurelio Díaz), Santafé de Bogotá, Editorial Norma.
- Descartes, R., (1996) *Discurso del Método*, (Trad. Risieri Frondizi), San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

- Descartes, R., (1990) *El Tratado del Hombre*, (Trad. Guillermo Quintás), Madrid, Alianza Editorial.
- Descartes, R., (1981) *Las Pasiones del Alma*, (Trad. Consuelo Gerges), Buenos Aires, Editorial Aguilar.
- Descartes, R., (1995) *Los Principios de la Filosofía*, (Trad. Guillermo Quintás), Madrid, Alianza Editorial.
- Descartes, R., (1967) *Obras escogidas*, (Trad. Ezequiel de Olaso), Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Descartes, R., (2003) *Reglas para la dirección del espíritu*, (Trad. Juan Manuel Navarro), Madrid, Alianza Editorial.
- Elósegui, M. (1993), “El descubrimiento del Yo según David Hume” en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra.
- Fate Norton, D (1993) *The Cambridge Companion to Hume*, United status of America, Cambridge University Press.
- Ferrater Mora, J., (2004) *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Flew, A, (1961) *Hume’s Philosophy of Belief*, Londres.
- García de Oteyza, M. (1984) *La identidad personal en Hume*, México, Universidad Autónoma de México.
- Garret, D. (1997), *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. Nueva York, Oxford, University Press.
- Garrett, D. (1981) “Hume’s Self-Doubts about Personal Identity” en: *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 3, pp. 337-358, Duke University Press.
- González, E. (1993), “La moral en el Discurso y Las pasiones” en: *Homenaje a Descartes*, coordinadora Laura Benítez, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guardini, R., (1995) *El fin de la modernidad*, Madrid, PPC Editorial y Distribuidora S.A.
- Gueroult, M., (1995), *Descartes según el orden de las razones*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana.

- Granes, J. (1988) *Newton y el empirismo*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hamelin, O., (1949) *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Hegel, G, (1955) *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal III*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2002), *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta S.A
- Hintikka, J., (1968) "Cogito, ergo sum: inference o performance? En: *Modern studies in philosophy: A collection of critical essays*, London, Macmillan, p. 108-139.
- Hirschberger, J., (1997) *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Editorial Herder.
- Hume, D., (1981) *Diálogos sobre la Religión Natural*, (Trad. de Mellizo, C.), Aguilar, Buenos Aires, Argentina.
- Hume, D., (1984) *Investigación sobre el Conocimiento Humano*, (Trad. de Salas, J.), Alianza Editorial, Madrid.
- Hume, D., (1985) *Mi Vida. Carta de un Caballero a su Amigo de Edimburgo*, (Trad. de Mellizo, C.), Alianza Editorial, Madrid.
- Hume, D., (1987) *Ensayos Políticos*, (Trad. de Gómez, C.), Editorial Tecnos, Madrid.
- Hume, D., (1988) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hume, D., (1988) *Sobre el Suicidio y Otros Ensayos*, (Trad. de Mellizo, C.), Alianza Editorial, 1988.
- Hume, D., (1988) *Tratado de la naturaleza humana*, (Trad. de Duque, F.), Editorial Tecnos, Madrid.
- Hume, D., (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, (Trad. José Luis Tasset), Editorial Anthropos, Barcelona.
- Hume, D., (1992) *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, (Trad. de Holguín, M.), Editorial Norma, Bogotá.
- Hume, D., (1993) *Investigación sobre los Principios de la Moral*, (Trad. de Mellizo, C.), Alianza Editorial, Madrid.

- Hume, D., (1978), *A Treatise of Human Nature*, Analytical Index, New York, Oxford University Press.
- Hume, D., (1978), *An Abstract of a book lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature*, Analytical Index by, L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, New York, Oxford University Press.
- Hume, D., (1990), *Dialogues Concerning Natural Religion*, New Yor, Penguin Classics Books.
- Hume, D., (1975), *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Introduction and Analytical index by L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, New York, Oxford University Press.
- Hume, D., (1987), *Essays Moral, Political and Literary*, Edited by Miller, E. F., Indianapolis, Liberty Fund.
- Hume, D., (1994) *Political Essays*, Edited by Haakonssen, K., Cambridge, Cambridge University Press.
- Hume, D., (1993), *Selected Essays*, Edited with an Introduction by Copley, S. and Edgar, A., Oxford University Press.
- Hume, D., (1874), *The Philosophical Works of David Hume*, Green y Grose (Ed.), Londres, 4 Volúmenes.
- James, S., (1999) *Passion and Action. The Emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Kant, E., (1985) *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Editorial Alfabara S.A.
- Kemp Smith, N. (1966), *The philosophy of David Hume*, Londres.
- Koyré. A, (1978) *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Koyré. A, (1930) *El Pensamiento Moderno*, Revista Le Livre, París, año 4º, Nueva Serie, Número 1.
- Le Doeuff, M. (1980) "En Rouge dans la Marge: L'invention de l'objet «morale de Descartes» et les Métaphores du Discours cartésien" en: *Recherches sur l'imaginaire philosophique*, Paris, Payot.

- Locke, J. (2002) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Margot, J. P. (2002) “Cogito Agustiniiano, Reflexión Tomista y Cogito Cartesiano”, *Revista Praxis Filosófica*, Santiago de Cali, Nueva Serie, N° 15.
- Margot, J.P. (2010) “El Yo moral de Descartes: resolución y generosidad”, *Revista el Hombre y la Máquina* N° 34, Cali, Universidad Autónoma de Occidente.
- Margot, J.P. (1995) *La modernidad, una ontología de lo incomprensible*, Cali, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Margot, J.P. (2003) *Estudios cartesianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Margot, J. P.(2005) “Una metafísica del Presente”, *Praxis Filosófica*, Santiago de Cali, Nueva Serie, N° 21.
- Mendus, S (1980). “Personal Identity: The Two Analogies in Hume” en: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 118, pp. 61-68, Blackwell Publishing.
- Merrill, K. (2008) *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy*, Maryland, The Scarecrow Press.
- Noxon, J (1987). *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Alianza Editorial.
- Pitson, A. E (2002), *Hume’s Philosophy of the Self*, London, Routledge.
- Parfit, D. (1971) “Personal Identity” en: *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 1, Duke University Press.
- Penelhum, T (1955), “Hume on Personal Identity” en: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 4.
- Price, H.H. (1940) *Hume’s Theory of the External World*, Oxford.
- Quinton, A. (1999) *Hume*, Bogotá, Editorial Norma.
- Sellars, W (1997) *Empiricism & the Philosophy of Mind*, United States of America, Harvard University Press.

- Stroud, B. (1986) *Hume*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stroud, B (1986) *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul. Traducción de Ziri6n, A. Universidad Aut6noma de M6xico, M6xico, 1986.
- Villegas, J. E., (2003) *En los albores a la modernidad*, Santiago de Cali, Programa Editorial Facultad de Humanidades.
- Villoro, L., (1978) *La idea y el ente en la filosofa de Descartes*, M6xico, Fondo de Cultura Econ6mica, Publicaciones Dianoia.
- Villoro, L., (1982) *Creer, saber, conocer*, M6xico, Siglo XXI Editores.
- Williams, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, New York, Penguin Books.
- Wilson, M. D. (1990) *Descartes*, M6xico, Universidad Aut6noma de M6xico.
- Zabeeh, F, (1960) *Hume: Precursor of Modern Empiricism*, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands.

Índice temático

A

Alma | 24-25, 33, 45, 49, 50-53, 57-59, 60-70, 72-73, 81, 83-84, 89-90, 96, 100-101, 108, 203, 232-233, 235, 248

C

Causalidad | 19, 21, 94-95, 108, 112-116, 120, 122-123, 126-127, 134, 157, 165-169, 172, 175-177, 179-180, 194, 203-204, 220, 228, 239, 241-242

Cogito | 24-29, 32-33, 39-41, 44-45, 48, 50, 55-56, 87, 101, 147, 235-236

Consciencia | 50, 72, 107, 132, 158, 189, 226, 228, 231

Cuerpo | 25, 29, 33-34, 37, 45, 47, 50-53, 57-70, 72-73, 79, 84, 89, 104, 106, 108, 132-133, 142, 167, 188, 213, 217, 232-235, 246, 248

E

Entendimiento | 12, 34, 39, 40, 49, 64, 67-69, 79, 81-86, 89, 94, 96, 118, 133, 168, 180, 199, 201-202, 210, 212, 234, 236, 238-239, 241, 255

F

Felicidad | 71, 73, 77-80, 88, 90, 91, 92, 182, 199, 209, 218, 237-238

G

Generosidad | 74, 83, 90, 210-211, 238, 255

I

Identidad | 12, 19-20, 57, 59-63, 94-95, 108, 110, 130-131, 137-140, 142, 148-168, 171-179, 187, 191, 202-206, 218, 220, 223, 226, 238-246, 248-249, 252

Impresiones | 95-104, 106-109, 113-114, 116, 121, 128, 130-138, 140, 158-159, 165, 178, 189, 191-195, 197, 203-204, 215, 225, 229, 239, 245, 248

M

Moral de provisión | 73-75, 77-78, 80, 209

N

Narración | 220-222, 229, 248-249

P

Pasiones apacibles | 196, 200

Pasiones directas | 192-193

Pasiones indirectas | 192-195, 228, 245

Percepciones | 9, 19-20, 49, 66, 68, 72, 94-102, 104-110, 116, 121, 123, 130-148, 151-155, 157, 160-179, 187, 189, 191, 203-206, 215, 217-218, 220, 224, 226, 228, 231, 238-248

S

Sustancia | 12, 17-19, 34, 40-50, 53, 64, 69, 71-72, 94, 102, 146-148, 158-159, 161-163, 167, 169-170, 204, 231, 234-236, 238-240

V

Virtud | 79-83, 86, 88, 90-92, 136, 169, 173, 196, 199, 207-208, 218, 225, 232, 237-238

Voluntad | 79-85, 88-91, 107, 196, 199-200, 223, 232, 238, 247, 249

Y

Yo | 1-2, 5, 7, 9, 12, 18, 19-21, 23-41, 44, 48-57, 59-60, 62-64, 68-69, 71-72, 74, 79, 84-86, 90-95, 97, 101, 105, 112, 130-131, 135, 143-144, 147-148, 154, 157-161, 163-170, 172-175, 179-180, 182-183, 187-195, 204-206, 218, 220, 222-226, 228-231, 233-236, 238-246, 248-250, 255

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en mayo de 2015 en los talleres de Carvajal Soluciones de Comunicación (cotizaciones@carvajal.com), en la ciudad de Cali, Colombia. En su preparación, hecha en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi, se utilizaron tipos *Tisa Pro* en 10/14,5 y 9,2/13,5. La edición, que consta de 100 ejemplares, estuvo al cuidado de Natalia Rodríguez Uribe.



{EX}

Si analizamos detenidamente el Libro Primero del *Tratado de la Naturaleza Humana*, podemos vislumbrar los evidentes ataques de David Hume a la filosofía cartesiana, especialmente, a la noción del “yo” como sustancia pensante. Él considera que todas nuestras ideas se derivan de percepciones inconstantes, efímeras y variables. Pero cuando suponemos la idea del “yo” como sustancia o como “algo con identidad continua a través del tiempo” pensamos que esta idea se deriva de una impresión invariable y permanente.

Sin embargo, no tenemos una impresión constante de esta idea. Esto se debe a que todas nuestras percepciones son discontinuas entre sí. El “yo” es meramente un haz de percepciones efímeras y cambiantes. Por ende, la creencia del yo como una sustancia inmutable e invariable en el tiempo es en realidad una ficción, producida por la imaginación.

Lo contradictorio de las reflexiones de Hume es que cuando dirige su atención a las pasiones y las acciones morales en el Libro Segundo y el Libro Tercero del *Tratado*, propone una concepción del sujeto moral muy diferente a la concepción epistemológica del Libro Primero. Esta nueva concepción moral del sujeto reconoce la existencia del “yo” como ser consciente, de forma similar a como Descartes lo hace en sus reflexiones éticas.

YULIANA LEAL GRANOBLES