



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA



FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

LA CRÍTICA A LA IDEA DEL YO EN EL PENSAMIENTO DE DAVID HUME

Autor: D. Elquin Eleazar Pérez Santos
Director: Dra. D^a. M^a Idoya Zorroza

Salamanca, Junio de 2020

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
-------------------	---

PRIMERA PARTE: EL SISTEMA GNOSEOLÓGICO DE DAVID HUME

A MODO DE INTRODUCCIÓN	13
------------------------------	----

1. ¿CÓMO FUNCIONA LA MENTE HUMANA?

1.1. Mirada general a la propuesta epistemológica de Hume.....	15
--	----

1.2. El ámbito propio de la razón humana.....	19
---	----

1.2.1. Contenidos de la conciencia: las percepciones	20
--	----

1.2.1.1. Impresiones e ideas	21
------------------------------------	----

1.2.1.2. Simples y complejas.....	23
-----------------------------------	----

1.2.2. Facultades cognoscitivas: de impresiones a ideas.....	25
--	----

1.2.2.1 Memoria e imaginación	26
-------------------------------------	----

1.2.2.2. Asociación de ideas.....	27
-----------------------------------	----

1.2.3. Tipos de conocimiento	31
------------------------------------	----

1.2.3.1. Relaciones de ideas	31
------------------------------------	----

1.2.3.2. Cuestiones de hecho.....	32
-----------------------------------	----

2. CONCEPTOS BÁSICOS PARA TRATAR LA REALIDAD DEL YO EN HUME

2.1. Relación de causalidad	37
-----------------------------------	----

2.1.1. Su origen	38
------------------------	----

2.1.2. Conexión necesaria	39
---------------------------------	----

2.2. Relación de identidad	42
----------------------------------	----

2.2.1. Constancia y coherencia.....	43
-------------------------------------	----

2.2.2. Justificación de la relación de identidad	44
--	----

2.3. La sustancia	46
-------------------------	----

SEGUNDA PARTE:

LA CRÍTICA DE HUME A LA NOCIÓN DEL YO O IDENTIDAD PERSONAL

A MODO DE INTRODUCCIÓN	53
1. ¿QUÉ ES EL YO?	55
1.1. Precedente racionalista a Hume: René Descartes.....	55
1.2. Precedentes empiristas	59
1.2.1. John Locke	59
1.2.2. George Berkeley.....	62
2. RESPUESTA DE HUME A LA IDEA DE YO	65
2.1. Aplicando su teoría gnoseológica.....	66
2.1.1. El yo como un haz de percepciones	67
2.1.2. ¿A qué se debe esta supuesta identidad que otorgamos a la persona?	70
2.1.2.1. ¿En qué consiste la idea de identidad?.....	71
2.1.2.2. La identidad producida por la imaginación.....	72
2.1.2.3. Comparación con la identidad de las plantas y animales.....	76
2.1.3. Naturaleza de la identidad personal	77
2.1.3.1. Identidad por semejanza.....	79
2.1.3.2. Identidad por causalidad	80
2.2. El yo en Hume desde otra perspectiva	83
2.2.1. El yo a través de las pasiones: el orgullo y la humildad	84
2.2.2. El yo a través de las relaciones sociales: la simpatía	88
2.3. Incertidumbre en el Apéndice de su libro	92
CONCLUSIONES.....	97
BIBLIOGRAFÍA	107

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene detrás como horizonte un tema importante en la literatura filosófica de las últimas décadas, expresada en la crisis de la noción de sujeto; o lo que es lo mismo, la respuesta líquida a la eterna cuestión de qué es el hombre y específicamente qué es el yo.

Ésta ha sido siempre la incógnita que ha intranquilizado y movido a la reflexión a muchas personas, que no ha dejado indiferente a los intelectuales, pero que hoy es especialmente urgente. Porque el “yo” que el humanismo había puesto en el centro al comienzo de la modernidad, que se había asentado como único referente válido en Descartes, en Kant, hecho realidad absoluta en Hegel, sigue siendo central en nuestra situación actual, post-moderna, pero ahora limitado a ser la sombra de un flujo de experiencias y sensaciones, inconstante por la radicalidad de la libertad, según el existencialismo; o materializado (si atendemos a la ciencia: la neurociencia, la biología, la genética, la psicología...). Un yo vaciado de sí mismo¹. Y en este proceso el nombre de David Hume y su crítica a la teoría sustancialista del yo tiene un importante papel.

Sabemos que desde el origen del ser humano y más aún, con la aparición de la expresión oral y escrita se han ido manifestando aproximaciones en torno a la cuestión, al misterio que encierra la realidad humana. Cada época ha ido respondiendo, además, a esta cuestión perenne según el prisma particular de su situación histórico-temporal. En efecto, en la edad moderna es donde la respuesta al problema de la cuestión del “yo” en el hombre ha sufrido un giro que ha causado gran repercusión sobre la reflexión posterior e incluso la definición de una época.

¹ Son interesantes las descripciones de la crisis contemporánea como la pérdida de la realidad del “yo” (SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009; ZUBIRI, Xavier, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1987; LLANO, Alejandro, Llano, “De la postmodernidad al multiculturalismo”, *Nueva revista*, 2010 (128), 32-41; ZORROZA, M^a Idoya, “Nuestra «situación meta-física»”, *Cauriensa*, 2019, vol. 14, 131-147; BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002); como formas de narcisismo epocal (LOWEN, A., *El narcisismo. La enfermedad de nuestro tiempo*, Barcelona: Paidós, 2000; el “yo modular”, adaptable y descartable (SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Teresa: “La salud como mercado. reflexiones éticas acerca del sobrediagnóstico y el ideal de salud perfecta”, en Antonio Sánchez Cabaco, M^a. Idoya Zorroza: *Actualidad de la metafísica. Persona, ciencia y salud*, Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2018); la soledad de un sujeto sin fundamento (PADIAL, Juan José, “El viviente y su vida. Ausencia, pretensión y disposición del sí mismo humano”, *Studia Poliana*, 2009 (11), 95-110), etc.

La respuesta de David Hume, filósofo escocés del siglo XVIII, que ha tratado de presentar el tema del “yo” según unos parámetros empiristas bajo el horizonte intelectual moderno de emancipación, el deseo de querer independizar la razón de toda influencia tradicional clásica, de toda autoridad teológica o sobre todo de corte metafísica, es el objeto principal de nuestro trabajo, la que nos proponemos a analizar con detenimiento.

Este filósofo resulta relevante para nuestro estudio por dos motivos. El primero, por el empeño que puso para lograr comprender la naturaleza humana; es más, siendo aún joven escribió su primer libro que se conoce como *Tratado de la naturaleza humana* (1738). En este tratado plasma qué principios guían nuestra naturaleza y cómo ellos pueden dar razón de nuestro conocimiento y sobre todo de la acción moral. Para tal propósito, como moderno, aplica el método experimental newtoniano a las ciencias del hombre en un resultado que Kant proseguirá. El segundo, porque Hume –como se ha mencionado– es un autor influyente en la des-sustancialización o crisis de la comprensión del yo moderno que es un problema central en la reflexión contemporánea.

Por todo ello, nos hemos planteado este trabajo como el estudio de “la crítica a la idea del yo o identidad personal en el pensamiento de David Hume”. Y trataremos de ver las aproximaciones de este autor sobre el yo, representando el enfoque moderno que conocemos. Es evidente el giro que encontraremos en este autor, pues se alejará de una aproximación metafísica para hilvanar su tesis con el método experimental. Y, en efecto, responder cuestiones como: ¿qué nos dice la experiencia humana sobre eso que llamamos identidad? ¿cuál es la naturaleza de dicha identidad? ¿y si es posible su conocimiento? desde un planteamiento metodológico diferente.

Será de gran utilidad la información que obtengamos de Hume para el objetivo general de nuestro trabajo, pues este filósofo escocés fue uno de los primeros de su época en realizar una crítica a dicha realidad humana (la idea de yo o de identidad personal). De manera que el conocimiento de este cambio permitirá comprender mejor el pensamiento filosófico posterior a Hume y el origen de la cuestión relativa a la crisis de la metafísica con relación al hombre, como la crisis del yo o la crisis de la identidad personal.

Además otro de los motivos de selección del tema y del autor es por una razón personal, al desconocimiento de casi toda su doctrina debido a una laguna en los planes académicos que cursé. En efecto, en los cursos que recibí de Filosofía se obviaron muchas figuras filosóficas por falta de personal docente preparado, originando de esta

manera algunas lagunas intelectuales en mi formación en filosofía. Pero, además, hay una razón más relevante de índole hermenéutico. Es cierto que Hume no destaca como un autor principal para entender la noción y la realidad del yo o identidad. Pero sí es relevante por su valor para “criticar y desmontar” este tema que ocupa un lugar central en metafísica y antropología metafísica. Debe recordarse que su crítica a la idea del yo fue asumida e incorporada por la filosofía posterior, como la kantiana. Es justamente esa crítica a la idea del yo y las consecuencias que de ella se derivan para el pensamiento contemporáneo la que hace que la figura de Hume sea necesaria para comprender algunos quiebres o puntos de inflexión contemporáneos acerca de los problemas filosóficos y sobre la justificación o descalificación de la metafísica. En este sentido, es sugerente advertir cómo a partir del pensamiento de Hume (junto a otros autores coetáneos y posteriores), el quehacer científico cambia poniendo como eje central la pregunta (e incluso la duda) sobre el pensamiento humano, su alcance y sus límites, incluyendo cambios que harán distintos tanto el objeto como el método de estudio en el acceso humano a conocer e interpretar la realidad.

Estos son los motivos por los que se vio conveniente abordar este tema filosófico sobre la idea del yo o identidad personal desde la perspectiva filosófica humeana.

La metodología que se ha seguido para la elaboración de este trabajo se apoya en la lectura directa de los textos originales de nuestro autor; la selección del contenido que se iba a trabajar y que sería central en la definición de este trabajo y que afecta directamente al objetivo del trabajo; el análisis de los textos y de la ordenación lógica del contenido teniendo en cuenta las diversas fuentes y, por último, realizar una síntesis ordenada del pensamiento del autor, bajo orientación y el respaldo de la asesora de este trabajo.

La estructura del presente texto consta de dos partes. En cada una de ellas se comienza con una breve introducción, distintos epígrafes de desarrollo del tema, y una recapitulación.

Las dos partes principales en que se desarrolla temáticamente el trabajo van precedidas por la introducción y se cierran con la conclusión general y la bibliografía de fuentes y trabajos utilizados. La primera parte está subordinada a la segunda, tema central de nuestro proyecto, aportando contenidos preliminares que ayudan a su comprensión. Por esta razón, los temas que se verán en la primera parte serán instrumentalmente relevantes para desarrollar el problema central planteado en este

trabajo, aportando el marco conceptual para poder abarcar con contundencia la cuestión de la crítica al yo.

La primera parte se titula “El sistema gnoseológico de David Hume” y se estructura en dos capítulos. En el primero veremos la propuesta teórica sobre el conocimiento en David Hume; cuáles son sus líneas y planteamientos y, sobre todo, cuál es su propuesta metodológica y epistemológica y la manera como aborda la crítica de la razón humana para luego entender, en líneas generales, el problema filosófico del yo o identidad personal. Este capítulo albergará el proceso del conocimiento humano y el análisis de su teoría sobre la génesis de las ideas. En el segundo capítulo de esta primera parte se abordan las ideas o nociones necesarias para comprender mejor el planteamiento sobre el yo. En particular, las ideas que se verán más detenidamente son: a) La relación de causalidad, noción fundamental en su sistema, que permite detallar el origen de ciertas ideas y su influencia en la construcción de la idea del yo o identidad personal. b) La idea de identidad, que forma parte de las relaciones, es clave para entender cómo surge la noción del yo. Y, por último, c) la idea de sustancia, que David Hume y otros coetáneos suyos utilizan limita el sentido de este vocablo de manera que se convierta en un concepto de fácil exclusión, considerándola simplemente como un supuesto o ficción metafísica.

La segunda parte contiene el núcleo del trabajo y se titula: “La crítica a la idea del yo o identidad personal” en David Hume. En este segundo apartado es donde se desarrolla principalmente el objetivo trazado. Para facilitar su comprensión, se ha dividido esta parte en dos secciones. La primera sección o capítulo expresa que, para conocer e interpretar a Hume es inevitable contar con los autores que le precedieron y que creemos a los que Hume hace referencia cuando crítica la idea del yo. Se verán someramente a Descartes, autor que Hume menciona en su libro. Del mismo modo, dentro de la misma tradición del empirismo inglés, están sus predecesores más cercanos: John Locke y George Berkeley. Ambos aparecen como foco de crítica por parte de Hume en torno a la cuestión de la identidad personal, o al yo, como lo hemos planteado en el trabajo. Para exponer a los autores precedentes a David Hume hemos procurado acudir en lo posible a las fuentes principales, trabajando principalmente los textos más relevantes de los propios autores, y no atendiendo a otras discusiones hermenéuticas sobre los autores y los textos.

En el segundo capítulo de la segunda parte veremos, de manera amplia, la crítica propiamente dicha de Hume en torno a la idea o noción del yo. Es aquí donde podremos

ver la respuesta de Hume a la cuestión que está en el origen del trabajo: ¿qué es el yo?, sobre todo, cómo define tal idea, en contraste con los filósofos a los que alude Hume al empezar al hablar del yo o identidad personal. Para esta sección haremos un uso más completo de su obra: *Tratado de la naturaleza humana*, y las respectivas divisiones que la estructuran, el libro I (sobre el entendimiento), el libro II (sobre las pasiones) y el libro III (sobre la moral). Cada libro mencionará un aspecto de la respuesta de Hume sobre el yo o identidad personal como él también indica. El libro I “Del entendimiento” comienza criticando la noción cartesiana del yo como substancia. Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, y que solo “se puede” acceder al yo por imaginación y por creencia. Sin embargo, en los libros II “Sobre las pasiones” y en el libro III “Sobre la moral”, manifiesta que hay otras posibilidades de acceder al yo. ¿Cuáles son? Para Hume está claro que se puede descubrir al yo a través de las pasiones (del orgullo y la humildad) y sobre todo a través de la simpatía. En efecto, en su libro II se reconoce la existencia de un yo de tipo psicológico; y del mismo modo, en el libro III se descubre un yo de tipo social, es decir, un yo que se va desvelando mientras entra en relación con los otros yo². Del mismo modo, nos pareció importante traer a colación lo que expone en el apéndice de dicho tratado. Porque es allí donde queda expresada una cierta desazón, por parte de nuestro autor, en torno a su propia posición sobre el yo; quedando expuesto a posteriores críticas y observaciones.

Por último, a modo personal, nos parece de suma importancia y valor reconocer el trabajo intelectual y coherente de David Hume. Ha sido un pensador arriesgado e innovador para su tiempo y ahora es tomado por muchos como referencia bibliográfica en torno a temas como los que tratamos, sabiendo las consecuencias que trajo con dichos aportes. En efecto, no hay que olvidar que Hume fue uno de los pocos y últimos hombres enciclopédicos que nos ha dejado la historia, y por tal motivo, merece una cierta consideración y estudio.

² Cfr. ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”. *Anuario Filosófico*. núm. 26, 1993, 303-326.

PRIMERA PARTE

EL SISTEMA GNOSEOLÓGICO DE DAVID HUME

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Esta primera parte del presente trabajo de investigación tiene como fin desarrollar los conceptos claves y, sobre todo, el marco epistemológico que nos ayudará a desarrollar el objetivo de la tesis que se localiza en la segunda parte de este proyecto.

En este primer apartado se verán temas con respecto a la propuesta teórica sobre el conocimiento en David Hume, cuáles son sus líneas y planteamientos y, sobre todo, cuál es su propuesta metodológica y epistemológica y la manera como aborda la crítica de la razón humana para luego entender, en líneas generales, el problema filosófico del yo o identidad personal.

Y para lograr tales propósitos, esta parte se ha dividido en dos capítulos.

El primero habla de la propuesta innovadora de David Hume en el campo del entendimiento, pues se visualizará que hace uso del método experimental (influencia newtoniana) para explicar una nueva modalidad y abarcar no solo en entendimiento humano sino también toda su naturaleza. Hume apuntará un nuevo modo de ver o estudiar la naturaleza humana. De ahí que su primera y gran obra juvenil se titule *Tratado de la naturaleza humana*. Se verá desde otra perspectiva cómo funciona el entendimiento humano y cómo conoce la razón. Estos serán los temas que albergó la mente del filósofo escocés.

Veremos ideas esclarecedoras en un segundo capítulo: a) La relación de causalidad, noción fundamental en su sistema, que nos permitirá detallar el origen de ciertas ideas como su influencia en la construcción de la idea del yo o identidad personal. b) La idea de identidad, que forma parte de las relaciones, es clave para entender cómo surge la noción del yo. Y, por último, c) la idea de sustancia; David Hume y otros coetáneos suyos limitaron el sentido de este vocablo de manera que se convirtiera en un concepto de fácil exclusión, considerándola simplemente como un supuesto o ficción metafísica.

Finalmente, sabiendo cómo es el proceso de conocimiento en el hombre, según Hume, se podrá ver con más claridad el tema que nos hemos planteado en el trabajo de investigación, que es la cuestión del Yo o identidad personal en David Hume y su perspectiva crítica.

¿CÓMO FUNCIONA LA MENTE HUMANA?

1.1. MIRADA GENERAL A LA PROPUESTA EPISTEMOLÓGICA DE HUME

En su libro *Investigación sobre el entendimiento humano*¹ Hume empieza por tratar de descifrar en qué consisten las dos filosofías² que monopolizan el ambiente intelectual en el que vive. A partir de esa comprensión podrá situar mejor su propuesta filosófica frente al pensamiento de sus coetáneos.

Efectivamente, Hume distingue estas dos filosofías, considerando a una práctica y a la otra más teórica: “la primera considera al hombre primordialmente como nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento, persiguiendo un objeto y evitando otro, de acuerdo con el valor que estos objetos parecen poseer, y según el modo en que se presentan”³. Esta forma de hacer filosofía tiene un carácter marcadamente práctico que subraya el aspecto moral del hombre y su respectiva actividad como agente de sus actos frente a los juicios de valor que hace de los objetos conocidos. La otra clase de filosofía está conformada por filósofos que “consideran al hombre como un ser racional más que activo, e intentan formar su entendimiento más

¹ “Esta obra fue escrita por Hume con la intención de superar algunas limitaciones que presentaba su gran obra *El Tratado de la naturaleza humana (A Treatise of Human Nature)* escrita diez años antes (1739). [...] En su momento fue frecuente criticar el juicio de Hume en su obra *Tratado de la naturaleza humana* en la que desarrolla de forma más pormenorizada sus análisis filosóficos. Sin embargo, a pesar de los cambios entre una obra y otra, el pensamiento de Hume respecto a la *Investigación sobre el entendimiento humano (An Enquiry concerning Human Understanding)*, teniendo en cuenta la calidad y madurez expositiva, constituye una exposición más coherente y mejor presentada del sistema de Hume [...]. Además, se considera una obra clásica de la historia de la filosofía, porque permite ver con claridad no solo las conclusiones de su autor, sino también sus argumentos. [...] Finalmente, y lo más importante aquí, es que la *Investigación sobre el conocimiento humano* es importante no solo como formulación y aplicación de un método empírico en Filosofía, sino también porque se plantea explícitamente: el valor del conocimiento reflexivo en general que se explicará en el primer y último libro de la obra. En éste, los puntos a tratar giran en torno a dos conceptos fundamentales, a saber: el de la Filosofía abstrusa o Metafísica y el del Escepticismo. [...] Estos dos conceptos representan una tensión que la obra de Hume pretende resolver. Primero: se plantearía la discusión sobre la posibilidad de un conocimiento último, a saber, el conocimiento metafísico. Y segundo: habría que reparar en la crítica que Hume hace al escepticismo, es decir, de una teoría que niega la posibilidad del conocimiento”. DE SALAS ORTUETA, J. “Prólogo” a HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, 7-17.

² Una primera filosofía que “considera al hombre primordialmente como nacido para la acción y [...] una segunda filosofía o filósofos que consideran al hombre como un ser racional más que activo, e intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta”. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, (traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta), Madrid: Alianza Editorial, 2005, 19.

³ Ibid.

que cultivar su conducta. Es decir, para este grupo, la naturaleza humana es más un tema de especulación”⁴ que de conducta.

De lo dicho antes es muy evidente que se trata de una confrontación entre una filosofía práctica que se preocupa por el perfil moral del hombre, y una filosofía netamente especulativa que quiere formar la mente más que la conducta humana. ¿Pero, por cuál de estas dos se inclinará Hume? ¿O por cuál de estas dos tomará parte para luego profundizar en su pensamiento? He aquí una posible respuesta: Hume apuesta por una filosofía más práctica y útil para la vida del hombre. En efecto, para él la filosofía que solo se encarga de especulaciones vacías no tiene ninguna utilidad y más bien procura un debilitamiento en la capacidad del hombre.

“Las ambiciones personales de Hume no deben ocultar la cuestión del fondo que él mismo debatió a lo largo de su vida: ¿a quién llega la filosofía? ¿quién la lee y, por tanto, quién la entiende? ¿Por qué Cicerón es más conocido que Aristóteles e, incluso, que John Locke? Respuesta: es que hay dos filosofías, una fácil y evidente; otra profunda y abstrusa. La primera llega a un público lector, más allá de los especialistas; la segunda, queda bloqueada en su reducto académico. Cicerón, con su sentido utilitario, con su lenguaje que habla de cosas que le suceden a la gente, gana la partida a la mucho más poderosa y profunda y sutil filosofía de Locke”⁵.

Entonces queda claro que Hume parte de un método inspirado en una filosofía de orden práctico⁶. Pues, según él, “nada puede ser más útil que ensayos de estilo y desarrollo sencillos que no se apartan demasiado de la vida, que no exigen aplicación profunda o recogimiento para ser comprendidos, y que devuelven al estudioso a la humanidad imbuido de nobles sentimientos y sabios preceptos, aplicables a cualquier exigencia de la vida”⁷. Y un hombre que recorre esta vía llegará a ser perpetuado en la historia como la fama de Cicerón frente a la decadente fama de Aristóteles⁸. Por tal

⁴ Ibid., 20.

⁵ En la “Introducción” a HUME, D., *Del conocimiento*, (Filosofía hoy: los grandes pensadores), Madrid: Globus, 2013, 16. Y se puede ver en otro libro: “La fama de Cicerón florece en la actualidad, pero la de Aristóteles está totalmente en decadencia. La Bruyere cruza los mares y aún conserva su reputación, pero la gloria de Malebranche se limita a su propia nación y a su propia época. Y Addison será leído con placer cuando Locke esté totalmente olvidado”. Cfr. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Madrid: Alianza, 2005, 21.

⁶ En la introducción del *Tratado*, “Hume manifiesta su intento de establecer una ciencia empírica del hombre que sirva de fundamento –el único fundamento sólido– tanto a las ciencias prácticas por las que se interesaba especialmente, [...] como a las teóricas que son objeto de pura curiosidad”. DUQUE PAJUELO, F., “Introducción” a HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 2008, 36-41.

⁷ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 22.

⁸ Cfr. Ibid., 21.

motivo, según Hume, la filosofía tiene que ser útil para el hombre y común para todos, una filosofía que no necesita mucha especulación que obstaculiza y incita a errar, sino más bien que sea un soporte para la vida cotidiana que se experimenta directamente.

Por tanto, el método empírico que propone en su teoría del conocimiento como en el conjunto de todo su sistema de pensamiento trata de abandonar la *filosofía tradicional*⁹. Pues ésta está repleta de disciplinas mayoritariamente especulativas, en especial la disciplina clásica de la metafísica. La cual, según Hume, es fuente de incertidumbres como: la naturaleza de Dios, la armonía establecida, la sustancia de las cosas y hasta e incluso, el propio Yo, etc.; que los plantea como errores que provienen de los límites del conocimiento humano. He aquí una cita esclarecedora:

“Pero esta oscuridad de la filosofía profunda y abstracta es criticada no solo en tanto que penosa y fatigosa, sino también como una fuente inevitable error e incertidumbre. Aquí, en efecto, se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad”¹⁰.

Más bien, Hume prefiere y sugiere que la filosofía debe guiarse siempre por la experiencia¹¹ como único método de acercamiento a la realidad y al sujeto¹². Pues, la experiencia siempre se presenta como un punto de referencia ineludible a la hora de querer valorar una determinada posición filosófica. Así lo manifiesta en su obra *Investigación sobre el conocimiento humano*¹³: “el primer objetivo de toda filosofía será que a la par aspire a ser útil sin ser fácil, establecer dichos límites de modo que impida

⁹ Entiéndase por filosofía tradicional a toda aquella filosofía que le antecede, no soló la clásica aristotélico-tomista, sino también la filosofía de Descartes (el racionalismo moderno). A esto se suma que algunos de sus compañeros empiristas, antes que él, no lograron evadir el contagio de la filosofía tradicional respecto a algunos temas que veremos después: Locke, Berkeley, etc.

¹⁰ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 25.

¹¹ “Hume rechaza a todo aquello que desea propasar la experiencia, de lo cotidianamente dado. Por eso él trata de elaborar una ciencia que parta de la observación cuidadosa de la vida 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 placeres”. DUQUE PAJUELO, F., “Introducción” a HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 41.

¹² “Hume constata que, sobre la base segura de la observación y del método de razonamiento experimental preconizado por Bacon, Newton había construido una sólida perspectiva de la naturaleza física. Ahora bien, lo que aún queda por hacer es aplicar dicho método también a la naturaleza humana, es decir, al sujeto, y no solo al objeto”. REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, (traducción de Juan Andrés Iglesias), Barcelona, Editorial Herder, tomo II, 1988. 471.

¹³ Palabra clave y referente de su famosa obra en inglés *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) y traducida al español como *Investigación sobre el conocimiento humano*, la cual hemos citado al inicio del trabajo.

el paso hacia aquellos caminos que no conducen a ninguna parte. En otras palabras, se trata de abandonar la metafísica, en su pretensión de indagar las causas últimas; de guiarse siempre por la experiencia, por todo lo que ella corrobore”¹⁴. En efecto, podemos decir que desde esta perspectiva Hume quiere formar toda una teoría del conocimiento que tendrá esos mismos alcances y matices. Es decir, una filosofía que parta no de la especulación sino de la propia experiencia del hombre como fuente irrenunciable para el conocimiento y la vida. Recordemos aquella frase que dice: “sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo hombre”¹⁵.

El discurso de Hume expuesto en particular en este libro citado, *Investigación sobre el conocimiento humano* (*An Enquiry concerning Human Understanding*), y su obra maestra *Tratado de la naturaleza humana* (*A Treatise of Human Nature*) corregida y actualizada por aquélla, tiende hacia un propósito ulterior: realizar una ciencia de la naturaleza humana que *casi emule* la ciencia de la naturaleza física elaborada por Newton¹⁶. Por otro lado, hay quienes, con una convicción fundada, tratan de ver a Hume como “el iniciador de una nueva metafísica. No es el negador de la metafísica; él niega una metafísica, aquélla que había bebido en Descartes, Malebranche y Spinoza. Ésta es la metafísica que niega, no por ser metafísica, sino por no responder a las nuevas necesidades vivenciales humanas”¹⁷. Es más, suyas son las palabras con las que dice que “hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada”¹⁸. Por tanto, es evidente que hay una crítica a la metafísica constante por su parte.

¹⁴ HUME, D., *Del conocimiento*, 17.

¹⁵ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 23.

¹⁶ Este punto ha sido visto en el trabajo de síntesis que elaboré para el grado en filosofía, donde se vieron las influencias en el pensamiento humeniano. Allí se señaló que Hume empezó a elaborar su filosofía tan solo cuatro años después de la muerte de Isaac Newton. Y posteriormente, la gran investigación y especulación de Hume tuvieron como musa inspiradora a este científico inglés. Así pues, en los tiempos de David Hume, muchos filósofos naturales, motivados por las ideas de Newton, aplicaban el conocido, hasta ese entonces, método empírico a todo el dominio de los problemas científicos. No obstante, no es extraño que la primera obra humeniana se subraye en sus primeras páginas como: “siendo un intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales”. Cfr. NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, 42.

¹⁷ PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión: El intento de Hume de Naturalizar la fe*, Murcia: Editorial Espigas, 2009, 31.

¹⁸ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 26-27.

1.2. EL ÁMBITO PROPIO DE LA RAZÓN HUMANA

Habiendo visto la intensión de Hume al elaborar su pensamiento, nos proponemos ahora a desarrollar su teoría epistemológica, en especial dedicarnos a investigar el problema planteado en nuestro trabajo “la crítica a la idea del yo”.

Y este asunto del *yo* tiene que ver con la naturaleza o definición de *mente*¹⁹ que nuestro autor maneja. No queremos adelantar la cuestión, pero es importante decir que en Hume hay una crítica a la idea del yo o identidad personal, y queremos averiguar en qué consiste.

Pero antes de abarcar dicho problema, que será visto en la segunda parte del trabajo, es necesario saber antes ¿cómo funciona nuestra mente? Pues, siguiendo el clásico adagio sobre el modo del conocer humano, accedemos al qué de algo a través de su acción y sus manifestaciones, por eso nos resulta más asequible y adecuado a la forma de nuestro conocimiento empezar por el *cómo funciona* la mente para luego continuar por el *qué es* mente. Y sabiendo la estructura de la mente, nos facilitará la comprensión de la segunda parte del trabajo.

Por un lado, ya hemos visto que Hume reestructura el proceder del entendimiento humano a través de un nuevo modelo epistemológico inspirado en la experiencia para llegar al verdadero ámbito de la razón humana²⁰. Es decir, trata de mostrar verdaderamente los límites de nuestro entendimiento y de desenmascarar la falsa y abstrusa²¹ filosofía que no hace más que opacar y oscurecer el entendimiento del ser humano. Por tanto, “la única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar, por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad, que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos”²².

Por otro lado, hay intérpretes de Hume que dicen que este filósofo propone una naturalización de la epistemología, reduciendo su proyecto a una psicología o una antropología, pero esto debería ser considerado como una consecuencia de la nueva

¹⁹ En Hume las palabras *mind* (mente), *self* (yo) y *soul* (alma) serán expresadas como sinónimas. De igual modo queda incluida la expresión *identidad personal*.

²⁰ Cfr. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 26.

²¹ “Es un punto decisivo en el pensamiento de David Hume la valoración peyorativa de la vieja filosofía o metafísica. Manifestaba él que la forma de hacer filosofía por parte de esos eminentes filósofos es la que ha llevado al declive de la misma. Se ha desacreditado a los sistemas filosóficos por no ser coherentes ni evidentes, esto es, porque se han dedicado más a las especulaciones que a las reflexiones sobre lo que la experiencia nos muestra cotidianamente”. PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión: El intento de Hume de Naturalizar la fe*, 33.

²² HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 26.

metafísica y no como el objetivo primario de la propuesta filosófica²³. No obstante, según Hume, el hombre tendrá que cultivar la verdadera metafísica con bastante cautela, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada y proponer una nueva desde las mismas bases genuinas de la naturaleza humana.

1.2.1. Contenidos de la conciencia: las percepciones

Por lo antes señalado, Hume, siguiendo la línea de la modernidad, quiere saber cómo funciona nuestro entendimiento. Y para ello se propondrá desentrañar las operaciones de la misma mente humana para, según él, liberar al hombre de todos los pensamientos que sobrepasen la experiencia y la memoria. Pues el único medio para resolver la cuestión de las limitaciones de una metafísica abstrusa es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano. Para dicho propósito, tomará como punto de partida el análisis de la conciencia ante el fracaso de la filosofía antigua y de la filosofía medieval que habían tomado como referencia el mundo y Dios, respectivamente²⁴. En efecto, la corriente empirista de la modernidad de la que Hume forma parte, comenzará sus indagaciones analizando en primer lugar los contenidos de la conciencia²⁵. Nuestro filósofo quiere descubrir el modo de proceder correcto de nuestra capacidad intelectual, para evitar el error en el que los filósofos tradicionales han caído ya y que no puede superarse, sobre todo, de las vacuas especulaciones que no tienen utilidad alguna.

Hume aborda la cuestión del entendimiento humano tanto en su obra escrita en la juventud *Treatise*²⁶ como en su obra ya fraguada por la madurez llamada *An Enquiry concerning Human Understanding*²⁷. En ambas obras se infiere que cuando habla sobre

²³ Cfr. PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión: El intento de Hume de Naturalizar la fe*, 32.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 35.

²⁵ La primera tarea consistirá en conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación. Cfr. *Ibid.*, 36.

²⁶ Título completo de esta obra: *A Treatise of Human Nature*, publicada en 1739. Traducida al español como *Tratado de la naturaleza humana*.

²⁷ *Investigación sobre el entendimiento humano*, publicada en 1748.

el origen del conocimiento humano lo limita al ámbito de la experiencia humana, es decir, el conocimiento solo puede tener su origen y base en la *experiencia*²⁸.

Teniendo como punto de partida lo empíricamente observable, Hume inicia la presentación de su *epistemología*²⁹ haciendo un análisis de los contenidos mentales. No obstante, tal argumento no le valdrá para descubrir *qué es* la mente, problema que lo veremos después.

A diferencia de Descartes, quien sostenía que todos los contenidos mentales eran ideas (innatas) e incluso argüía que existe un yo sustancial substrato de éstas, Hume encuentra que solo existen *percepciones* en la mente y que son de dos clases: las impresiones y las ideas³⁰. Éstas constituyen todo el contenido de la conciencia. Manifiesta que solo tenemos certeza de las percepciones por ser unidades epistemológicas que constituyen lo únicamente observable; cualquier cosa que pueda presentarse a la mente, ya sea que empleemos nuestros sentidos, o que nos impulse la pasión o que ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión³¹ entra dentro de esa división.

1.2.1.1. Impresiones e ideas

Ahora bien, nos dice nuestro autor que “hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente”³². Y por eso afirma que son dos los tipos de percepciones de la mente y que cualquier persona puede diferenciarlas:

“Podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas pensamientos o ideas; la otra especie [...] llamémoslas impresiones, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término impresión, pues, quiero denotar nuestras

²⁸ Lo que trae consigo consecuencias epistemológicas como, por ejemplo: el criterio y límite de nuestro conocimiento son las impresiones sensibles. Por tal razón, a Hume se le considera como parte del grupo de filósofos empiristas. Es en cierta medida, un empirista que lleva al extremo su postura, absolutizándola.

²⁹ Muchos piensan que Hume no quiso realmente ofrecernos una teoría sobre el conocimiento, puesto que sus argumentos no son tan contundentes. A lo mejor solo le “interesa exponer aquellos rasgos que piensa que más tarde serán útiles”. STROUD, B., *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 32.

³⁰ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección I, 43.

³¹ Cfr. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 27.

³² *Ibid.*, 32.

percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos”³³.

Nos dice nuestro autor que la esencial diferencia entre las precepciones estriba en el grado de fuerza y vivacidad con que éstas aparecen en la conciencia. Por ejemplo: cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado se está hablando de las impresiones; y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en su imaginación, estamos hablando de las ideas o pensamientos que penetran en la mente mediante la razón y la memoria, y su fuerza es menor³⁴. Las ideas son más débiles que las impresiones porque son *copias*³⁵ de las *impresiones*³⁶, que son percepciones más intensas. Éstas últimas penetran en la mente a través de los sentidos y emociones y son muy intensas y vivas.

Las impresiones, según Hume, las podemos distinguir en:

- a) *Impresiones de sensación*, que son las que provienen de nuestros sentidos externos (cuando oímos, o vemos, o sentimos, etc.)³⁷. Esta impresión aventaja a las demás representaciones cualitativamente, por tratarse de una experiencia más perfecta y directa. No obstante, la impresión de sensación surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas”³⁸.
- b) *Impresiones de reflexión*, son las que provienen de nuestros sentidos internos (sentimientos, emociones, pasiones, etc.), es decir, es la vivificación de alguna idea por medio de la imaginación, de forma que la percepción en cuestión se nos presenta como si fuera actual.

³³ Ibid., 33. Hemos elegido esta descripción, porque nos parece la más actualizada respecto a lo que Hume quiere decir conforme al tema de las percepciones. Claro está que esta descripción también se encuentra en su anterior obra *Tratado de la naturaleza humana*. Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección I, 43.

³⁴ Cfr. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 32.

³⁵ Hume se sirve de la siguiente metáfora: lo original y la copia para exponer la diferencia entre las impresiones y las ideas. Éstas son como copias menos intensas, vívidas de las correspondientes impresiones. Como vemos, Hume se basa en un criterio psicológico de “vividez” y “fuerza” para distinguir impresiones e ideas. Cfr. Ibid., 34. En palabras de Hume: “para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas”. Ibid.

³⁶ Queda claro que las impresiones son aquellas percepciones que penetran con mayor intensidad, como, por ejemplo: todas las sensaciones, pasiones y todas las emociones que hace su aparición primera en el sujeto. No obstante, Hume menciona las impresiones de reflexión. Estas son impresiones que no aparecen por primera vez en el sujeto, pero también se presentan tan vivas que son más que ideas. Cfr. Ibid., 33.

³⁷ Cfr. Ibid.

³⁸ Ibid.

Veamos esta diferencia con un ejemplo: “un hombre furioso es movido de manera muy distinta que aquél que solo piensa esta emoción”³⁹. E incluso queda claro que “el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil”⁴⁰. No obstante, si bien es cierto que las impresiones de reflexión derivan de las ideas previas, siempre tendrán tanta vivacidad como las impresiones de sensación.

Ahora bien, así como divide las impresiones, también divide las ideas⁴¹:

- a) *Ideas simples*, son aquellas que se derivan de una impresión correspondiente y sirven de base para la configuración de las ideas complejas. En las ideas simples, la copia es directa (sin razonamiento o reflexión).
- b) *Ideas complejas*, son aquellas que surgen por la composición de varias ideas simples. En las ideas complejas hay un razonamiento previo sobre las impresiones (simples o complejas) que son asociadas y que luego dan paso a las ideas.

1.2.1.2. *Simples y complejas*

De la mano de la clasificación de las ideas hay una segunda distinción que Hume hace sobre las percepciones, según se expresa en el texto:

“Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras”⁴².

Se nos hace muy difícil ver con claridad qué es una percepción simple. Caso distinto sucede con la percepción compuesta que es la suma de las simples. Pero para mayor apoyo posible conviene recordar lo que Locke entendía sobre las percepciones originarias, que eran directamente derivadas de la experiencia, y que a su vez se trataban de ideas simples, por oposición a ideas derivadas que eran las ideas complejas.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., 32.

⁴¹ Téngase en cuenta que Hume conoció la obra de John Locke, es más, pertenece al mismo círculo de pensamiento, por eso no es de extrañar la influencia que tuvo Locke en nuestro autor. Con respecto a las ideas simples y complejas: Cfr. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, (traducción de Edmundo O’Gorman y prólogo de José A. Robles y Carmen Silva), México: Fondo de Cultura económica, 1999, II, c. ii-xii.

⁴² HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección I, 44.

“En cambio, en el caso de Hume apenas cuenta la contraposición simple-complejo a la hora de clasificar nuestras representaciones”⁴³. Por eso resulta complejo aclarar esta distinción.

Por ahora sabemos que existen dos tipos de percepciones en la mente: las impresiones y las ideas (pensamientos). Y también queda claro que su diferencia consiste en un criterio de vigor y vivacidad⁴⁴. E incluso existe una dependencia de una respecto a la otra, manifestando una cierta semejanza:

“Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; 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”⁴⁵.

Pero si preguntamos cuál es el problema que ocupa a Hume acerca de estos tipos de percepción, debe decirse que nuestro autor quiere rescatar lo indispensable que son las impresiones (sobre todo las de sensación), sin las cuales ni siquiera el conocimiento humano puede darse, puesto que, en definitiva, todos nuestros contenidos de la mente se remiten a ellas. Las ideas, sean simples o complejas, e incluso las impresiones de reflexión, provienen todas de impresiones de sensación. Por tal motivo, el origen del conocimiento humano radica solamente en la experiencia. Dicha postura de Hume lo vincula con su antecesor, John Locke⁴⁶, e implica una eminente desvinculación y contraposición al innatismo cartesiano⁴⁷. No obstante, debemos aclarar que, para Hume,

⁴³ SALAS ORTUETA, J., “Traducción, prólogo y notas”, a HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza, 2005, 9.

⁴⁴ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección VII, 65. Y también “por su naturaleza misma, una idea es más débil y tenue que una impresión”. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección I, 131.

⁴⁵ Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección I, 45. Véase un ejemplo, “cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos e impresiones pasados, nuestro pensamiento es un espejo fiel y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba”. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 33.

⁴⁶ Locke rechaza cualquier posibilidad de que existan ideas innatas. Es decir, la mente es como un papel en blanco en la que no hay nada, solo se irá llenando con los contenidos dados por la experiencia. “Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? [...]. ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva”. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, L II, c.i, 2. Sin embargo, también vemos una influencia más de Locke en Hume. Puesto que, para Locke, existen “dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podamos tener de manera natural: Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos y las observaciones sobre las operaciones internas de nuestra mente”. Ibid.

⁴⁷ Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, (traducción y notas de Jorge Aurelio Díaz), Madrid: Gredos, 2010, tercera meditación, 425-426.

lo innato debe entenderse como algo original y no copiado de una percepción precedente. En ese sentido podremos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son⁴⁸.

Por otro lado, Hume cae en la cuenta de que la mente humana, a partir de las impresiones, puede gracias a la imaginación y voluntad “formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes”⁴⁹ haciendo notar su aparente poder. Y, en consecuencia, haciendo que surjan nociones y conceptos desligados de la realidad; tales como la noción de sustancia y la noción de un *yo* (tema del segundo bloque del trabajo).

A modo de resumen, queda manifiesto que la instancia última de los dos tipos de percepciones la tiene la experiencia como requisito básico para lograr el ámbito propio de la razón humana. De ser así como sucede en nuestro entendimiento humano, el hombre podrá abandonar finalmente la filosofía y dedicarse a lo que verdaderamente le concierne y le es útil. Y para concluir este punto, en palabras del mismo Hume: “la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente es, a saber, por la experiencia inmediata y la sensación”⁵⁰. Así como por ejemplo “un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos”⁵¹. Así tampoco podrá formarse idea alguna si no ha pasado primero por la experiencia. Por este motivo, asegura Hume, toda idea que no sea descomponible en impresiones simples no será un conocimiento verdadero, sino que será un delirio de la razón reflexiva, una fantasía sin sentido.

1.2.2. Facultades cognoscitivas: de impresiones a ideas

Hemos visto los contenidos de la mente (impresiones e ideas), y que las ideas son en realidad reflejos (copias) de las impresiones sensibles. Las preguntas ahora son cómo surgen esas ideas, o gracias a qué facultades se forman, o incluso cómo se transforman las impresiones en ideas.

⁴⁸ Cfr. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 38 (nota al pie del autor).

⁴⁹ *Ibid.*, 33.

⁵⁰ *Ibid.*, 36.

⁵¹ *Ibid.*, 35.

De la mano de Hume podemos decir que esta transformación de las impresiones en ideas se debe a dos facultades o mecanismos de la mente, a saber: la memoria y la imaginación.

1.2.2.1 Memoria e imaginación

Estas dos únicas operaciones mentales son las que retienen y asocian los datos recibidos de la experiencia respectivamente. Y es así como podemos hablar de: *ideas de la memoria* e *ideas de la imaginación*. Hume distingue estas dos de la siguiente manera: La primera y radical diferencia está en los grados de fuerza y vivacidad que cada facultad procura:

“Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada memoria; la otra, imaginación”⁵².

Se ve claro que las ideas de la memoria poseen una fuerza y vivacidad superior frente a las ideas de la imaginación⁵³. Es decir, ambas facultades se “distinguen únicamente en la diferente afección de las ideas que presentan, donde las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las de la fantasía”⁵⁴.

Una segunda diferencia entre ambas facultades, sobre todo en los dos grupos de ideas que forman, reside en el orden y la posición en que se presentan dichas ideas: pues, “es evidente que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos y que, siempre que nos apartamos de ella al recordar algo, es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad”⁵⁵. Por otro lado, “la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de

⁵² HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección III, 52. A dicha referencia, también podemos sumarle que, a esta *vivacidad* de las ideas de la memoria, le acompaña un asentimiento o creencia, cosa contraria no sucede con la imaginación. Cfr. *Ibid.*, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección V, 149.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, 147.

⁵⁴ *Ibid.*, 148. Y podemos agregar que “ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vívidas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda”. *Ibid.*, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección III, 52.

⁵⁵ *Ibid.*, 53.

variación”⁵⁶. Por ejemplo, vemos “la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos”⁵⁷. Con todo esto, vemos claro que esta última diferencia es la más convincente para distinguir entre memoria e imaginación. Sin olvidar un detalle: según el ejemplo, cuando la imaginación se expresa con libertad y se opone a la memoria, surge lo que Hume llama fantasía. No obstante, aunque nuestras ideas sean tan abstractas o llenas de fantasía, su base se encuentra estrictamente en la experiencia.

1.2.2.2. Asociación de ideas

Hemos visto que la memoria asocia naturalmente sus ideas según un orden y una posición, y que la idea es más perfecta cuando no hay vivacidad en ella, como en las ideas de la memoria. Por tanto, nos queda ver cómo la imaginación asocia las respectivas ideas.

a) De ideas simples

Hemos visto que las ideas simples se derivan de una impresión correspondiente y que sirven de base para la configuración de las complejas. Ahora toca ver dónde la facultad de la imaginación las asocia según unos criterios (no arbitrarios) que le cortan – si se puede decir– su poder ilimitado y libre de aumentar, combinar, transponer, etc., ideas. Esos criterios son los principios universales de asociación que, según Hume, responden a leyes fijas: semejanza, contigüidad en el tiempo y en el espacio, y la causalidad (causa y efecto)⁵⁸. En efecto, aquí la imaginación no actúa de manera fantasiosa.

“Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, nada sería más inexplicable que las

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Cfr. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección IV, 55. Hume nos lo muestra también mediante un ejemplo: “Según creo, apenas se pondrá en duda que estos principios sirven para conectar ideas. Una pintura conduce, naturalmente, nuestros pensamientos al original. La mención de la habitación de un edificio, naturalmente introduce una pregunta o comentario acerca de las demás, y si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente”. HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 40.

operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, solo 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 que una idea lleva naturalmente a otra”⁵⁹.

Los resultados de estos mecanismos de asociación son las ideas complejas, las cuales nos brindan una coherencia y orden en nuestros pensamientos. Estos principios son concordes a la experiencia y, en definitiva, forman las ideas complejas que son útiles para la vida. Es importante no olvidar que, para Hume, “la relación de causalidad es la más extensa de las tres relaciones antes citadas”⁶⁰. Es decir, en la relación de causa y efecto “no solo están conectados dos objetos por la relación de causa y efecto cuando uno produce un movimiento o acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo; cabe observar que éste es el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación”⁶¹.

Finalmente, estos son, por consiguiente, “los principios de unión o cohesión entre nuestras *ideas simples* y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria”⁶². No obstante –asegura nuestro autor– en tales principios, como el de causa y efecto, se conocen sus efectos (las ideas complejas), pero sus causas son inexplicables. En palabras de Hume, “una fuerza suave que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí”⁶³.

⁵⁹ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1ª parte, sección IV, 54.

⁶⁰ *Ibid.*, 56.

⁶¹ *Ibid.*, 56.

⁶² *Ibid.*, 57.

⁶³ *Ibid.*, 55. A esto podemos agregar la clara influencia que Hume recibió de Newton: “Hume debió tomar contacto con las doctrinas newtonianas a través de sus profesores de Edimburgo (James Gregory, sobre todo; no se conoce con certeza si llegó a recibir clases de Colin Maclaurin, el mejor discípulo de Newton, que se encargó de la cátedra de matemáticas en 1725). En cualquier caso, la metodología del *Tratado* aspira a seguir las huellas de los *Principia mathematica*, y está presente casi en todas partes: desde la comparación de los principios de asociación con la atracción, comparación seguida de una clara perifrasis del *hypotheses non fingo*”. DUQUE PAJUELO, F., “Introducción” a HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, XXI. “La estructura lógica de la teoría humeana del entendimiento es un reflejo de su modelo newtoniano. Hume intenta derivar los fenómenos del mundo de la mente a partir de unos pocos principios sencillos, análogos a los Axiomas o Leyes del Movimiento de Newton, y de un principio de asociación como contrapartida del principio de atracción universal”. NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, 123.

b) *De ideas complejas*

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, las ideas complejas (necesarias para el uso cotidiano del lenguaje) son el resultado de los mecanismos de asociación que hemos visto. Estas ideas complejas pueden dividirse en *relaciones, modos y sustancias*⁶⁴. Estos conjuntos de ideas complejas son útiles para la especulación filosófica y la respectiva ciencia. Y es aquí donde la imaginación utiliza todo su poder arbitrario al unir estas ideas:

–*Las relaciones*: según Hume, podemos entenderlas de dos modos. Es decir, como relaciones naturales⁶⁵ y como relaciones filosóficas⁶⁶. La primera la hemos tratado cuando hablábamos de relaciones que suceden por principios fijos (concordes a la experiencia) y que con este tipo de relaciones se generan ideas complejas que nos permiten vivir en el mundo.

La segunda clase de relación (de la que tratemos aquí) es la que la filosofía extiende “para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace”⁶⁷, como sí sucedía con las relaciones naturales. Y estas relaciones de la segunda clase, si las examinamos detalladamente, encontraremos que pueden reducirse sin dificultad a siete grupos generales⁶⁸, que cabe considerar como principios de toda relación filosófica.

Y estos grupos son:

a) *la semejanza*, que es la más amplia de todas, de manera tal que no puede existir relación filosófica alguna que no la incluya.

⁶⁴ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1ª parte, sección IV, 57.

⁶⁵ “En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación”. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1ª parte, sección V, 58.

⁶⁶ “Hay siete especies diferentes de relación filosófica: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas [...]. No hay un solo fenómeno, ni aun el más simple, de que pueda darse razón por las cualidades de los objetos tal como se nos manifiestan, o que podamos prever sin ayuda de nuestra memoria y experiencia. Por consiguiente, parece que de estas siete relaciones filosóficas quedan solamente cuatro que puedan ser, al depender exclusivamente de las ideas, objetos de *conocimiento y certeza*. Estas cuatro relaciones son *semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*. Tres de ellas pueden ser descubiertas a primera vista, y son más propiamente del dominio de la intuición que del de la demostración. [...] Y esto lo decidimos siempre a primera vista, sin investigar ni razonar. De la misma manera podemos proceder al determinar las proporciones de cantidad y número; [...] Esto es todo lo que he considerado necesario decir con respecto a esas cuatro relaciones, que son el fundamento de la ciencia. En cuanto a las tres restantes, que no dependen de la idea, y que pueden estar ausentes o presentes, aunque esa idea continúe siendo la misma, será conveniente explicarlas con más detalle. Estas tres relaciones son *identidad, situaciones en tiempo y lugar y causalidad*”. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3ª parte, sección I, 127-131.

⁶⁷ Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1ª parte, sección V, 58.

⁶⁸ Cfr. Ibid., 59-60.

b) *La identidad*, es la relación en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables. Es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración.

c) El *espacio* y el *tiempo* son relaciones que dan origen a un infinito número de comparaciones, tales como: distante, contiguo, arriba, abajo, antes, después, etc.

d) Todos los objetos que admitan *cantidad* o *número* pueden ser comparados en ese respecto, que constituye otro origen muy fecundo de relaciones.

e) Cuando dos objetos cualesquiera tienen la misma *cualidad* en común, los *grados* en que la poseen forman una quinta especie de relación.

f) La relación de *contrariedad*. Y por última,

g) la relación de *causa* y *efecto*, éste tipo de relación está tanto en las relaciones naturales (que hemos visto) como en las relaciones filosóficas que estamos detallando ahora.

Como *relación natural*⁶⁹, se trataría más de una simple asociación de ideas (como la herida y el dolor); mientras que, como relación filosófica, es una comparación de ideas para resolver determinados fenómenos.

–*Los modos*⁷⁰ y *la sustancia*. Hume manifiesta que desearía entender por qué los filósofos en gran medida basan sus razonamientos en la distinción de estas ideas. Y por qué también piensan que son tan evidentes para todos. Ahora bien, “si la idea de sustancia se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo?”⁷¹.

Pero Hume cree que nadie puede afirmar que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. Y tampoco cree que tal idea de sustancia pueda surgir de una impresión de reflexión, porque éstas se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia⁷².

⁶⁹ “Para Hume, no se trata de la causalidad racional y necesaria de uno objeto en otro, se trata más bien del hábito mental. Es decir, una especie de inercia mental que no hace pasar de una impresión a una idea de forma habitual. El hábito para Hume será como una especie de limitación a la imaginación descontrolada. La imaginación puede unir cualquier impresión. Ejemplo: puede unir la cabeza de un perro con el cuerpo de un sapo, pero por el hábito y la costumbre, eso no es normal (habitual)”. LÓPEZ SASTRE, G., “Introducción” en HUME, D., *Nuevas perspectivas*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, 37-41.

⁷⁰ Parecería que Hume entiende a *modos* como *accidentes*. Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección VI, 60.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., 61.

En fin, tanto “la idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección”⁷³.

1.2.3. Tipos de conocimiento

Hemos visto en Hume cómo se rige nuestro entendimiento, y también cómo y cuándo se origina. Según nuestro autor, todo conocimiento parte necesariamente de nuestras impresiones sensibles que se dan por medio de la experiencia. De las impresiones sensibles gracias a la memoria y a la imaginación se forman las ideas. Luego, por mecanismos de asociación, se relacionan entre las ideas mismas produciendo conocimiento (ciencia).

Ahora nos quedaría por saber qué tipos de ciencias existen en Hume según su planteamiento. Para él, “todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho”⁷⁴. Es decir, hay ciencias que *relacionan ideas*, y ciencias que tratan *cuestiones de hechos*.

1.2.3.1. Relaciones de ideas

A esta primera clase, nos dice nuestro autor, “pertenecen las ciencias de la geometría, álgebra y aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta”⁷⁵. Por decir un ejemplo, la suma de los ángulos de un triángulo equilátero es igual a 180 grados. Ésta es una proposición que expresa la relación entre esas partes del triángulo. Así pues, prescindiendo de que existan o no triángulos en la realidad sensible, este tipo de proposiciones será, por tanto, siempre verdadera.

“Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del

⁷³ Ibid.

⁷⁴ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 47.

⁷⁵ Ibid.

universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia”⁷⁶.

En este caso podemos ver que se puede tener conocimiento de ideas sin necesidad de apelar a las impresiones por la ley de asociación de semejanza que hemos visto. “Es más, aunque no se diera ninguna realidad extramental, la razón seguirá siendo válida para estas relaciones de ideas”⁷⁷. Según nuestro autor, estas proposiciones pueden descubrirse por la sola operación del pensamiento. Por tal razón, la verdad de muchas proposiciones como éstas pueden ser conocidas *a priori*. Caben dentro de este grupo las definiciones y formulaciones que se llaman analíticas y necesarias. Aquí no cabe lugar la contradicción.

Las relaciones de ideas son verdades analíticas, no puras tautologías⁷⁸, pero no tienen contacto con el mundo material. Son además una necesidad vacía de contenido existencial concreto (nunca se nos presenta como impresión). Pero este tipo de conocimiento, según Hume, nos proporciona certeza absoluta y sus proposiciones son universalmente verdaderas. Sin embargo, este tipo de ciencia no es analizado, ni es de sumo interés a nuestro filósofo. Lo interesante para él será centrar todas sus capacidades para explicar el otro tipo de conocimiento (central en su teoría) que veremos a continuación.

1.2.3.2. Cuestiones de hecho

Estos son los segundos objetos de la razón humana. Es otro tipo de conocimiento basado en las impresiones. Es el conocimiento que uno tiene de su casa o de su domicilio por la ley de asociación de contigüidad. Es más, la evidencia de verdad de estas cuestiones no es de la misma naturaleza que la anterior. En efecto, en las cuestiones de hecho sí es posible su contrario, son contingentes: por ejemplo “que el sol no saldrá mañana no es una proposición menos inteligible ni implica mayor

⁷⁶ Ibid., 48.

⁷⁷ PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión*, 44.

⁷⁸ Según la RAE, la tautología es una “figura retórica que consiste en repetir un pensamiento expresándolo con las mismas o similares palabras”. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.), 2001. Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>.

contradicción que la afirmación saldrá mañana”⁷⁹. En definitiva, nos dice Hume, “lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, *posible*, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad”⁸⁰. Este tipo de conocimiento no puede tener otra justificación que no sea la experiencia y las impresiones. Por tanto, la verdad que se refiere a las cuestiones de hecho solo puede ser conocida *a posteriori* porque su verdad se fundamenta exclusivamente en la experiencia. La experiencia es el único patrón de nuestro juicio acerca de ésta y otras cuestiones de hecho⁸¹.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de las conclusiones que se derivan de la experiencia? Para nuestro autor, “todos nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto”⁸², y esta relación puede ser próxima o remota, directa o colateral. Por ejemplo: “El calor y la luz son efectos del fuego y uno de los efectos puede acertadamente inferirse del otro”⁸³. Y tan solo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Es decir, con esto se está superando a la misma experiencia inmediata, y se va mucho más allá del testimonio actual de los propios sentidos. Veamos el ejemplo: “Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacaría la conclusión de que en alguna ocasión hubo un hombre en aquella isla”⁸⁴.

Por otro lado, queda claro que la experiencia es la base de nuestro conocimiento. Solo a partir de la experiencia de nuestros sentidos podemos lograr conocimientos de este tipo, puesto que los datos que nos suministran los mismos sentidos nos permiten *creer* que las cosas seguirán ocurriendo como hasta ahora, que las generalizaciones que hemos elaborado hasta el momento seguirán siendo válidas en un futuro. Sin embargo, nuestro conocimiento de los hechos futuros, basados en la causalidad (que las cosas seguirán ocurriendo como hasta ahora gracias a la experiencia-costumbre), no es un verdadero conocimiento sino una mera suposición o creencia⁸⁵ como lo llama Hume. Por eso, todo tipo de conocimiento bajo esta modalidad más que un conocimiento es

⁷⁹ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 48.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 169.

⁸² *Ibid.*, 49.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ La filosofía de Hume pretende derribar también esa razón rígida e inmutable, trasunto de la divina; superándola con el concepto de creencia, pues, esta es “suficientemente fuerte para garantizar la vida y la convivencia entre los hombres, pero demasiado débil para permitir que se apoye en el fanatismo”. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, XXXIV.

una *creencia*⁸⁶ en que la experiencia nos dice que algo seguirá siendo así hasta que suceda lo contrario.

Hume nos dice que “todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria”⁸⁷. ¿Y cómo llegar al conocimiento de esa conexión (necesaria)? La respuesta de Hume es la siguiente: “Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia cuando encontramos que los objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí”⁸⁸. En definitiva, solo podremos descubrir esta relación por la experiencia, mas no por la razón. En efecto, esta relación causa-efecto es una mera relación de contigüidad y sucesión entre uno y otro fenómeno que ocurre solo por experiencia.

“Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir”⁸⁹.

Aparte, hemos visto que esta relación de causa-efecto es concebida por la mente (la imaginación). No obstante, todo lo que se pueda concebir, es decir, imaginar, asociar, es posible que exista. Mas solo la *costumbre*⁹⁰ y el hábito limitarán esta producción mental (asociación arbitraria de ideas) y darán cierta validez a las inferencias causales. Porque la imaginación puede prestarse también para asociar ideas que no tienen ninguna referencia a alguna impresión.

Y para terminar esta división, cabe señalar que las cuestiones de hecho son irreductibles a relaciones de ideas. Esta afirmación no es otra cosa que equiparar y

⁸⁶ Es la vivacidad de una idea producto del estímulo de una impresión actual.

⁸⁷ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 49.

⁸⁸ *Ibid.*, 49-50.

⁸⁹ *Ibid.*, 50. “Nadie se imagina que la explosión de la pólvora o la atracción de un imán podrían descubrirse por medio de argumentos *a priori*. De manera semejante, cuando suponemos que un efecto depende de un mecanismo intrincado o de una estructura de partes desconocidas, no tenemos reparo en atribuir todo nuestro conocimiento de él a la experiencia”. *Ibid.*

⁹⁰ “Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente le está unido. Y esta representación (*conception*) es acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía. En esto solo consiste la naturaleza de la creencia, pues, como no hay cuestión de hecho en la que creamos tan firmemente como para que no podamos imaginar su contrario, no habría diferencia entre la representación aceptada y la que rechazamos si no hubiera un sentimiento que distinguiese la una de la otra”. *Ibid.*, 71.

colocar al mismo nivel el conocimiento racional (relaciones de ideas) y el conocimiento empírico (cuestiones de hecho). Así, lo racional (con su universalidad y necesidad) es equivalente y no superior al conocimiento empírico⁹¹. Por otro lado, esta división que hace Hume es manejada “a modo de bisturí para recortar las excrecencias purulentas de la vieja razón metafísica que habían dado en degenerar la misma filosofía, estableciendo inferencias y deducciones que llevaban más allá de lo que podía inferirse legítimamente”⁹².

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 15.

⁹² PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión*, 44.

CONCEPTOS BÁSICOS PARA TRATAR LA REALIDAD DEL YO EN HUME

En este segundo capítulo veremos qué temas importantes debemos tener en cuenta para desarrollar nuestro proyecto general que es “la crítica a la idea del yo en el empirismo de Hume”. Por un parte contamos ya con la propuesta gnoseológica de Hume respecto al conocimiento humano. Ahora trataremos de indagar puntos cruciales como la idea de causalidad, de identidad o de sustancia, temas que nos ayudarán a desentrañar las claves del pensamiento de Hume sobre esa cuestión.

No obstante, es necesario advertir que no es un estudio exhaustivo y profundo sobre estas cuestiones gnoseológicas. Solo nos enfocaremos a indicar lo más destacado y conveniente para nuestro tema en cuestión.

2.1. RELACIÓN DE CAUSALIDAD

El tema de la causalidad en Hume está detallado en la tercera parte del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*. Y desde ahí empezaremos por recordar que la causalidad¹ (causa-efecto) es el único principio de asociación natural y filosófica² “que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y

¹ “Debe añadirse que la descripción humeana de la causalidad es ambivalente, es decir, tiene un doble valor. Por un lado, es consecuencia de la voluntad de mostrar que nuestras inferencias causales no son deducidas y que nuestro conocimiento del mundo externo, más que una comprensión de lo que percibimos, es un proceso de habituación, es decir, de la formación de unos hábitos perceptivos. Pero, por otro lado, hay una forma positiva de valorar la inferencia causal, particularmente ostensible en las secciones 10 y 11 de la *Investigación sobre el conocimiento humano*. La inferencia causal, precisamente porque se apoya en la experiencia pasada, es comprendida como conteniendo los requisitos a los que en general han de ajustarse todas nuestras inferencias sobre la realidad. El hecho de que la experiencia pasada avala, en parte al menos, algunas de nuestras creencias determinan que éstas sean consideradas superiores a aquellas que carecen de esta apoyatura experiencial. De ahí, la diferencia entre el hombre que se ajusta a la experiencia pasada y aquel otro que se mueve por sus pasiones a la hora de formarse su imagen del mundo. La inferencia ‘objetiva’ es superior a la supersticiosa y por ello la inferencia causal es valorada positivamente”. SALAS ORTUETA, J., “introducción” a HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 14.

² Este principio de asociación es natural porque nos es útil para saber sobre cuestiones de la vida ordinaria, como cuando un objeto choca con otro, ejerce una acción causal sobre él. Pero también es una relación filosófica, nos ayuda a explicar, suponer o pensar cómo funcionan tales fenómenos.

objetos que no podemos ver o sentir”³. Hume ha propuesto un camino para hablar sobre la causalidad. Veamos tal itinerario.

2.1.1. Su origen

Para empezar, nuestro autor ha fijado ya un criterio único en torno al conocimiento. Ese criterio es que todas las ideas de la mente se derivan necesariamente de una impresión⁴, sea ésta una impresión sensible o una impresión de reflexión, pero siempre una impresión. Entonces surge la pregunta de qué impresión surge la idea de causalidad. Es decir, cuál es el origen de dicha idea. Porque, según nuestro autor, es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, y más aún, si vemos que todas las ideas proceden de una impresión, el examen de la impresión (de la cual procediera la causalidad) confiere claridad a dicha idea, y así podemos alcanzar un claro razonamiento.

“Dirijamos, por tanto, nuestra vista sobre dos objetos cualesquiera de los que denominamos causa y efecto, y examinémosles por todas partes, a fin de encontrar la impresión que produce esa admirable consecuencia de un objeto a otro. Ya a primera vista me doy cuenta de que no debo buscar tal impresión en ninguna de las cualidades particulares de los objetos. En efecto, sea cual sea la cualidad que elija, encuentro que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto. De hecho, no hay nada existente, sea externa o

³ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección II, 133. En cuanto a este punto es bueno aclarar que, de las siete relaciones filosóficas, tres de ellas no dependen de la idea, pero la causalidad además tiene algo más que acotar. “En cuanto a las tres restantes, que no dependen de la idea, y que pueden estar ausentes o presentes, aunque esa idea continúe siendo la misma, será conveniente explicarlas con más detalle. Estas tres relaciones son *identidad*, *situaciones en tiempo y lugar* y *causalidad*. Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una comparación y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí. Esta comparación la podemos hacer cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, cuando ninguno de ellos está presente, o cuando solo uno lo está. Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a ello *percepción*, más bien que *razonamiento*; y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción alguna-hablando con propiedad, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles. Según este modo de pensar, no deberemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones de tiempo y lugar*, dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Solo la *causalidad* produce una *conexión* tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción. Y no puede hacerse uso en el razonamiento de las otras dos relaciones, sino en tanto que afectan al objeto o son afectadas por él [...]. Parece, según esto, que de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*”. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección II, 132-133.

⁴ “Según el cual todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones” Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección I, 131.

internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación”⁵.

Vemos en la cita que en ningún caso aparece que la causalidad se derive de una impresión, en este caso externa. Es decir, si tomamos dos objetos que entran en la descripción de causa y efecto, no podemos hallar –menos aún en sus cualidades particulares– tal causa o tal efecto. Y, es más, según Hume es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres para poder manifestar que en todos se vislumbra tal impresión que nos lleve directamente a la idea de causalidad. Así también lo afirma en su libro sobre el entendimiento humano: “Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la acción de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos”⁶, y también dice Hume que no logra ver alguna cualidad que conecte necesariamente el efecto con la causa y se derive indiscutiblemente que una es producto de la otra. “Solo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra”⁷. Esto es todo lo que aparece a los sentidos externos. Y tampoco “la mente 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”⁸.

2.1.2. Conexión necesaria

Entonces, ¿de dónde surge la idea de conexión necesaria? Hume responde que por experiencia externa se pueden visualizar elementos importantes para entender el porqué de esta idea de conexión necesaria. Y estos elementos son las relaciones respectivas de *contigüidad en el espacio*, y de *prioridad en el tiempo*⁹.

a) Por *contigüidad en el espacio*, por lo común, Hume encuentra que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son contiguos. Es decir, que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado del correspondiente a su propia

⁵ Cfr. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección II, 133.

⁶ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 87.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección II, 134-137.

existencia. Por tanto, viendo todo esto, “puede considerarse que la relación de *contigüidad* es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa hasta encontrar una ocasión más adecuada para dilucidar este asunto”¹⁰.

b) Por *prioridad en el tiempo*, esta relación no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia. Porque para algunos 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”¹¹. Pero a pesar de esto, “es posible establecer la relación de prioridad mediante una especie de inferencia o razonamiento”¹².

Si bien es cierto, consideramos cruciales estas dos relaciones para la relación de causa y efecto, no obstante, podemos encontrar en ellas tan solo una aproximación a la idea de conexión necesaria. E incluso Hume manifiesta que no es suficiente ninguno de estos dos criterios para definir la presencia de una conexión necesaria dentro de lo que concierne a la causa y al efecto. Así lo menciona él:

“¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una conexión necesaria. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas. De nuevo examino ahora el objeto por todas partes, a fin de descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria y encontrar la impresión, o impresiones, de que su idea puede haberse derivado. Cuando dirijo mi vista a las cualidades conocidas de los objetos descubro de inmediato que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de ellas. Cuando examino sus relaciones no encuentro sino las de contigüidad y sucesión, que he considerado ya imperfectas e insatisfactorias”¹³.

Aparte de estas dos relaciones que resultan ser insatisfactorias, Hume ve también dentro los fenómenos que observa una cierta uniformidad, es decir, una cierta conjunción constante. Ahora bien, sabiendo que, hasta el momento, nada convincente se ha dicho con respecto a la causalidad, ¿de qué modo alcanzamos tal idea?, ¿de dónde

¹⁰ Ibid., 134.

¹¹ Ibid., 135.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 136-137.

inferimos que el agua moja y que el fuego puede quemar?, ¿cuál es ese principio según el cual podemos hablar de causalidad o conexión necesaria? Es decir, qué nos lleva a esperar el uno por la aparición del otro¹⁴.

Repasemos todo lo visto hasta ahora sobre la causalidad. Según Hume, todos nos damos cuenta de experiencias semejantes, es decir, que la presencia de un objeto trae consigo habitualmente otro objeto similar de acuerdo con un orden regular de contigüidad y sucesión (tal como hemos visto), por ejemplo, la nieve que va acompañada de frío. Y, por último, también se mencionó la conjunción constante (uniformidad) con que muchos fenómenos ocurrían, pues ante las mismas causas se dan los mismos efectos. Por todo lo dicho, Hume parece afirmar que el único principio válido para poder explicar la causalidad o conexión necesaria, es la *costumbre* o *hábito*. Y con esto salva de una vez más su máxima “que nuestro conocimiento de esa relación se deriva totalmente de la experiencia y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado”¹⁵.

La “costumbre es, pues, la gran guía de nuestra vida humana. Tan solo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado. Es la experiencia la que, en última instancia, es el fundamento de nuestra inferencia y conclusión”¹⁶. Es decir, estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. Además, la costumbre no lleva a creer que los resultados esperados serán regularmente los mismos. Por tanto, estamos hablando que más que conocimientos de hecho tenemos creencias. Pero ¿qué significan las *creencias* o la *creencia* para Hume? Pues la creencia se basa en ser una idea vivaz relacionada con una impresión presente. Es decir, “es una vivacidad transferida automáticamente por la mente desde una sensación inicial, en virtud de unos hábitos que se han establecido a lo largo de la experiencia pasada”¹⁷.

¹⁴ “El pan que en otra ocasión comí, que me nutrió, es decir, un cuerpo con determinadas cualidades estaba en aquel momento dotado con determinados poderes secretos. Pero ¿se sigue de esto que otro trozo distinto de pan también ll a de nutrirme en otro momento y que las mismas cualidades sensibles siempre han de estar acompañadas por los mismos poderes secretos? De ningún modo parece L1 conclusión necesaria. Por lo menos ha de reconocerse que aquí hay una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un paso, un proceso de pensamiento y una inferencia que requiere explicación”.

¹⁵ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 58. “Tan solo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. Esta hipótesis parece incluso la única que explica la dificultad de por qué en mil casos realizamos una inferencia que no somos capaces de realizar en un caso concreto que no es en manera alguna distinto de ellos”. *Ibid.*, 66.

¹⁶ *Ibid.*, 68.

¹⁷ *Ibid.*, 69. “La creencia en una vinculación efectiva entre causa y efecto. Esta se deriva de una sensación real, a saber, el movimiento mismo de la mente cuando pasa automáticamente de la causa al efecto, o viceversa”. *Ibid.*

Hume entiende que toda creencia es una idea (una percepción débil que nosotros vivimos con la intensidad de una experiencia inmediata). Otra cosa es la ficción, pues la real diferencia entre ficción y creencia “reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer”¹⁸.

Para terminar con esta parte, la *costumbre* nos hace derivar en la creencia¹⁹. Esta es un sentimiento producto de una impresión de reflexión, porque se elabora en nuestra mente. Entonces, tenemos claro que de este tipo de impresión se da la idea de conexión necesaria. Solo así podemos entender la idea de causalidad, no como relación *a priori* y universal, sino como relación que se deriva prácticamente de la experiencia. Esta última a través de la costumbre logra que la imaginación *sienta* que otros fenómenos semejantes sucederán del mismo modo. Y este *sentimiento* que presenciamos en nosotros es el vínculo necesario entre la causa y el efecto. Por tanto, podemos ver que la idea de causalidad se deriva de una impresión de reflexión. Y así Hume podrá demostrar una vez más su máxima: que toda idea es copia de una impresión.

En este sentido, si queremos ser críticos, lo que Hume está haciendo es reinterpretar la noción clásica de causalidad²⁰. ¿Cómo? Negando su existencia en sí, independiente de la mente. Porque para Hume, una idea solo tendrá sentido siempre y cuando pueda reducirse a una impresión. Y eso es lo que ha hecho con la relación de causalidad. La ha reducido a una impresión interna, es decir, a un sentimiento.

2.2. RELACIÓN DE IDENTIDAD

Hemos creído necesario tratar sobre este tema porque es vital para la comprensión total de nuestro proyecto, estudiado sobre todo en la segunda parte de este trabajo, porque la relación de identidad tiene una larga resonancia en torno al tema de la crítica al yo en Hume.

¹⁸ Ibid., 71.

¹⁹ “Digo, pues, que la creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar”. Ibid., 72. Y también se puede decir que la *creencia* es un “término que todo el mundo comprende suficientemente en la vida común. Y en la filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la creencia es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación”. Ibid., 73.

²⁰ “La causalidad para Hume no existe, es una apariencia producto del hábito de ver que un suceso sigue a otro (el orden temporal de los sucesos). Hume no “necesita” del principio de causalidad, pero el sistema de Kant si. Porque para Kant el mundo es un mecanismo, a fin a la física de Newton”. FORERO-GÓMEZ, A. F., “Fantasías sobre el tiempo en Otras inquisiciones, de Jorge Luis Borges”. *Cuadernos de Literatura*, vol. 13, núm. 24, 2008, 51.

Antes de todo, diremos que la relación de identidad es parte de las relaciones filosóficas, al igual que la causalidad²¹. Y de ella se dice que “en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, la relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración”²². Pero este punto lo explicaremos a continuación.

2.2.1. Constancia y coherencia

Hume se pregunta de dónde llega el hombre a la conclusión de que existe este tipo de relación. Lo mismo que en la causalidad, también es lícito preguntarse si la relación de identidad proviene de alguna impresión para ser considerada dentro de los contenidos de la mente. Veamos cómo se resuelve, según Hume, esta cuestión.

Primero, hay que saber que, para hablar de la relación de identidad, es importante el cuestionamiento que se hace Hume sobre las causas que nos llevan a creer en la existencia de los objetos²³, sobre todo de su existencia continua fuera de nuestra mente. He ahí la correspondencia con lo que estamos buscando respecto a la identidad, puesto que, como sabemos, la relación de identidad es común a todo ser cuya existencia tiene alguna duración. Y la respuesta a dicha incertidumbre, según nuestro autor, es que “la existencia continua de los cuerpos depende de la *coherencia* y *constancia* de ciertas impresiones”²⁴, internas. No obstante, en muchas ocasiones la constancia no es perfecta debido a los cambios que puedan tener los objetos respecto a sus cualidades y posición. Sin embargo, dichos objetos “siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos”²⁵. Y ahora surge como una segunda interrogante, cuál es el motivo por el que atribuimos identidad a dichos objetos existentes.

²¹ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección I, 127.

²² Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, sección V, 59.

²³ Cfr. Ibid., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección II, 277.

²⁴ Ibid., 286. Ejemplo: “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 me 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 mí sin la menor alteración”. Ibid., 285.

²⁵ Ibid., 286.

“Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción, con partes similares y en un orden similar al que tenían en su primera manifestación, no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad, desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa”²⁶.

2.2.2. Justificación de la relación de identidad

Al respecto, Hume nos proporciona cuatro puntos necesarios para justificar este sistema²⁷.

Primero: unidad y multiplicidad. En este punto, Hume trata de relacionar la identidad con el principio de individuación. Y concluye que la idea de un objeto aislado cualquiera es insuficiente para hablar de identidad. Es más, ni mucho menos una multiplicidad de objetos podrá jamás proporcionar esta idea, por semejantes que sean. Con esto podemos decir que tanto la unidad como la multiplicidad no nos producen la idea de identidad. Así, el principio de *individuación* es más que una cuestión numérica, sino que “consiste en la *invariabilidad e imposibilidad de interrupción* de un objeto

²⁶ Ibid. 291.

²⁷ Cfr. Ibid.

cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes períodos de su existencia”²⁸.

Segundo: aquí se pretende dar razones suficientes para afirmar si la semejanza de nuestras percepciones interrumpidas y discontinuas nos lleva a atribuir identidad a los objetos. Pues Hume manifiesta que la semejanza nos lleva a la confusión. Se confunde la sucesión con la identidad. Y esto es una tendencia de la relación de semejanza: de hacernos atribuir identidad a objetos diferentes tan solo porque aparece una sucesión.

“Nada es más apto para llevarnos a tomar erróneamente una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación, haciendo así pasar fácilmente de la una a la otra. De todas las relaciones, la más eficaz a este respecto es la de semejanza; y lo es porque no solo origina una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos lleva a concebir una idea mediante un acto u operación de la mente similar a aquel por el que concebimos la otra. Ya he señalado la gran importancia de este punto; y podemos establecer, como regla general, que sean cuales sean las ideas que situemos en la mente con la misma disposición, o con una similar, están muy expuestas a ser confundidas”²⁹.

Podemos señalar que hay dos relaciones, y las dos de semejanza, que colaboran a que tomemos erróneamente la sucesión de nuestras percepciones discontinuas por un objeto idéntico. La primera es la semejanza de las percepciones; la segunda, la semejanza que el acto de la mente, al ver la sucesión de objetos semejantes, tiene con el acto de la mente por el que examina un objeto idéntico. Ahora bien: estas semejanzas son propensas a confundirse entre sí. Y resulta natural que las confundamos³⁰.

Tercero: en este punto, se trata de explicar esa inclinación que nos proporciona la ilusión de la unión de esas apariencias discontinuas mediante una existencia continua. Hume pasará a decir que esta inclinación “natural” surge de un problema: de la oposición que existe entre la noción de la identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su aparición; y por eso, “la mente tiene que sentirse incómoda en esta situación, y buscará naturalmente remedio a esa incomodidad”³¹. ¿Y cómo? mediante la creencia. Porque no solo nos limitamos a simular su identidad, sino que creemos en ella. Creemos que nuestras percepciones ya no son discontinuas, sino que conservan una

²⁸ Ibid., 293.

²⁹ Ibid., 295.

³⁰ Cfr. Ibid., 297.

³¹ Ibid, 298.

existencia continua e invariable, y que por esta razón son totalmente idénticas³². Es más, nuestro autor manifiesta que la suposición (la creencia) de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción³³. Ahora bien, como en este caso no solo nos figuramos esa existencia continua (identidad), sino que creemos en ella, la cuestión nos lleva a la cuarta parte de este sistema: ¿y de dónde viene tal creencia?

Cuarto: y en este último punto, la tarea es explicar la fuerza y vivacidad de concepción que surge de la inclinación. Es decir, se está hablando de la creencia. Ésta, “en general consiste en la vivacidad de una idea, y que una idea puede adquirir esta vivacidad por su relación con alguna impresión presente”³⁴. Y tal creencia es producto de las relaciones filosóficas que suceden en la imaginación³⁵. Por tanto, la creencia en la identidad surge de la imaginación, es decir, de una impresión interna. Porque si apelamos a las impresiones externas, nos daremos cuenta de que no existe una identidad perfecta (invariable e inamovible), sino que encontramos objetos semejantes pero discontinuos por el tiempo y el espacio. Y es aquí donde entra la creencia, una idea *viva* de algún modo, que hace atribuir una identidad a percepciones semejantes con una existencia continuada pese a su discontinuidad espacio-temporal. Por eso se dice que la identidad es una relación filosófica, es decir, la más universal de todas, que se establece en la experiencia, entre objetos existentes y no ficticios³⁶.

2.3. La sustancia

Hemos visto que cuando Hume habla de sustancia, se está refiriendo a la forma en que muchas ideas complejas se asocian. O en sus palabras: la sustancia es un tipo de idea compleja, al igual que los modos y las relaciones. Ahora el problema surge cuando

³² Cfr. Ibid., 299.

³³ Cfr. Ibid., 301.

³⁴ Ibid., 302.

³⁵ “Inclinación que muestra la imaginación”. Ibid.

³⁶ “La imaginación se ve inducida a sostener tal opinión solamente en virtud de la semejanza de ciertas percepciones, pues hemos visto que solo por lo que respecta a nuestras percepciones semejantes tenemos inclinación a suponer que son idénticas. Esta inclinación a conferir identidad a nuestras percepciones semejantes origina la ficción de una existencia continua, dado que tal ficción, igual que la identidad, es en realidad falsa, como reconocen todos los filósofos, y que no tiene otro objeto que el de remediar la interrupción de nuestras percepciones, única circunstancia contraria a su identidad. En definitiva, esta propensión es causa de la creencia, en virtud de las impresiones presentes de la memoria, pues sin la semejanza de sensaciones anteriores es evidente que nunca tendríamos creencia alguna en la existencia continua de los cuerpos”. Ibid., 303.

nos preguntamos cuál es la naturaleza de la sustancia, y qué abarca todo ello. Pues aquí también existe una cierta crítica por parte de nuestro autor a esta idea. Tal es así que la propuesta de Hume con su renovación metodológica rompe con la idea tradicional³⁷ de sustancia como la de causalidad. Pues ambas constituyen los dos pilares básicos de la metafísica tradicional a la que Hume se enfrenta. Ahora trataremos de dirigir nuestra mirada a la crítica de la idea de sustancia que él hace, porque es importante para luego entender el tema planteado sobre la crítica al Yo.

Para afrontar dicha cuestión, tendremos como punto de referencia el libro primero y segundo de su obra *Tratado de la naturaleza humana*. Lo primero que hará Hume es cuestionar la validez de la idea de sustancia, y para tal empresa, tomará el criterio de verdad que había propuesto en el análisis del conocimiento para saber cuándo una idea es verdadera y cuándo falsa. Veamos lo que nos dice nuestro autor.

“Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de sustancia se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar; un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos”³⁸.

Para el autor, la *sustancia* no denota nada, no apunta a ningún sustrato bajo el cual se asentarían las cualidades o accidentes del ser; definida así por la metafísica clásica³⁹. Hume tiene claro que esta idea es producto de la imaginación desbocada (no controlada por la costumbre y hábito); es decir, parte de este prejuicio. Y para comprobar la validez

³⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* (traducción de Valentín García Yebra), Madrid: Gredos, 1997, IV, 2, 1003b2; cfr. ZORROZA, M^a I., *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, núm. 20, 2003, 88; 96. Además, es muy recomendable traer aquí también a uno de sus predecesores, es decir, a John Locke. Porque, cuando Hume critica la idea de sustancia (desde el punto de vista metafísico), recoge la idea de un supuesto desconocido (o idea oscura) propuesto por Locke de la que no pudo desligarse, y es por eso que este último está tan apegado a la idea tradicional de sustancia. Mientras que Hume lo toma, pero lo desvincula de la tradición metafísica. Esto es lo que Locke afirma: “por tanto, la idea que tenemos y a la que damos el nombre de sustancia, como no es nada sino el supuesto soporte, pero desconocido, de aquellas cualidades que encontramos que existen, y de las que imaginamos que no puede subsistir *sine re substantive*, sin nada que los soporte, denominamos a este soporte sustancia; la cual, según el verdadero sentido de la palabra, significa, en nuestro idioma, lo que está debajo o lo que soporta”. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* (introducción y notas de Sergio Rábade y traducción de M^a Esmeralda García), Madrid: Editora Nacional, 1980. LII, c. xxiii, 2. Por tanto, en Locke la sustancia es una idea. Ésta como todas las demás ideas, en Locke, son los únicos objetos que la mente puede contemplar. Cfr. ZÚÑIGA LÓPEZ, J., “Locke entre Descartes y Hume: los niveles del conocimiento”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 11, 1976, 145.

³⁸ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1^o parte, sección VI, 60-61.

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro V de la Metafísica de Aristóteles* (introducción, traducción y notas de Jorge Morán), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 112, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, 95; cfr. ALVIRA, T., CLAVELL, L., y MELENDO, T., *Metafísica*, Pamplona: Eunsa, 1986, 54. Y también cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, 2^a ed., Madrid: Rialp, 2002, 545.

de la idea de sustancia, como ya lo mencionamos, tendrá en cuenta el criterio de verdad. Según tal criterio, una idea es verdadera si le corresponde una impresión, sea ésta de sensación (por los sentidos) o de reflexión (sentimientos y emociones); en caso contrario sería falsa.

“Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto”⁴⁰.

Hume es consciente de que la sustancia no es percibida por una impresión de sensación. Ni mucho menos por una impresión de reflexión. En conclusión, este filósofo manifiesta que la sustancia no puede ser conocida y tampoco sabemos nada de ella. En efecto, al no ser la idea de sustancia causada por las impresiones es, por consiguiente, una idea falsa y/o ficción⁴¹, como dice Hume, por esos filósofos anteriores a él que, guiados por la imaginación desbocada elaboraron términos ficticios y oscuros. Por tanto, al no proceder de nuestras impresiones (de sensación y reflexión), cabe la posibilidad de que surjan del poder ilimitado de la mente y voluntad humana para mezclar, componer, asociar, etc., ideas. Es decir, la sustancia procede de la facultad imaginativa del hombre⁴². En efecto, la imaginación al recibir cualidades presentadas siempre del mismo modo supone que existe algo que subyace a esas cualidades, un algo desconocido como dice Locke. No obstante, a pesar de que esta *ficción o supuesto* no tenga lugar, se sabe que al menos estas ideas (o cualidades) están inseparablemente unidas entre sí por las relaciones de contigüidad y causalidad.

⁴⁰ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, 61. “Solo la metafísica nos enseña que la noción de sustancia es totalmente confusa e imperfecta, y que no tenemos otra idea de sustancia sino la de un agregado de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido”. HUME, D., *De los prejuicios morales y otros ensayos* (estudio preliminar de José Manuel Panea Márquez y traducción de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez), Madrid: Tecnos, 1998, 67.

⁴¹ Es una ficción porque estamos atribuyendo una identidad a una sucesión de cualidades unidas por relaciones que establece la imaginación.

⁴² “La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhiere; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad”. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 1º parte, Sección VI, 61.

Para finalizar esta parte, nos queda claro que lo importante para Hume es que toda idea viene siempre precedida de por una impresión. Convirtiéndose las impresiones en elementos básicos de posibilidad de conocimiento. En consecuencia, todo aquel pensamiento o idea que no sea descomponible en estos elementos básicos que son las impresiones simples, no será un verdadero conocimiento, sino que será un “delirio” de la razón reflexiva, una ficción sin sentido. En efecto, toda idea que trascienda la experiencia habrá que rechazarla. Es así como Hume llegará a negar las ideas de sustancia y causalidad, pues no son analizables en impresiones inmediatas. Y por lo visto hasta ahora, podríamos decir que la tesis de Hume está marcada por un criterio empirista del conocimiento humano. Y esto nos llevará a concluir que la noción de sustancia carece de fundamento y que no existen las sustancias físicas, ni mucho menos las sustancias espirituales. Pues este filósofo inglés considera que solo es aceptable la idea o pensamiento que tenga asidero en una impresión y concluye que las sustancias no se perciben; es decir, el carácter de sustancia de las cosas no es perceptible. Por ejemplo: de la supuesta sustancia rosa, toda la experiencia que puedo tener de una rosa se agota en sus propiedades perceptuales o fenoménicas: veo su color, su tamaño, su forma, los elementos que la componen, siento la suavidad de los pétalos, la textura del tallo, huelo su aroma; pero todas estas propiedades que me ofrece la percepción se sitúan en el nivel de los atributos y no de la sustancia. No puedo percibir nada más que propiedades del tipo de la descritas, por lo tanto, no hay nada más que las propiedades descritas⁴³.

⁴³ “Si con el término ‘rosa’ queremos referirnos a una realidad distinta de la suma de las propiedades perceptuales, entonces nuestro uso de esta palabra es ilegítimo. Con todo, se nos permite utilizar dicha palabra si con ella nos referimos no a una supuesta realidad oculta, substrato de las propiedades perceptuales, sino a la suma de dichas propiedades, al conjunto de ideas simples reunidas por la imaginación. Podemos utilizar términos como ‘rosa’, ‘perro’, ‘mente’ si prescindimos de la interpretación substancialista y aceptamos que son términos cómodos que utilizamos en nuestro lenguaje como compendio de propiedades meramente perceptuales”. GARCÍA ROCA, J., *Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume*, (prólogo de Fernando Montero Moliner), Valencia: Departamento de Historia de la filosofía, 1981, 72-73.

SEGUNDA PARTE

**LA CRÍTICA DE HUME
A LA NOCIÓN DEL YO O IDENTIDAD PERSONAL**

A MODO DE INTRODUCCIÓN

En esta segunda parte es donde toma cuerpo nuestro desarrollo sobre el problema planteado para esta tesis, es decir, sobre la crítica de Hume a la noción de yo o identidad personal. En la primera parte de este trabajo se ha puesto el marco teórico necesario para poder desarrollar ahora este tema central, desarrollando en dos capítulos las nociones gnoseológicas (percepciones, ideas, facultades cognoscitivas) y los conceptos básicos (las ideas de causalidad, identidad y sustancia).

Aquí se va a desarrollar la crítica de Hume a la noción de yo, dividiendo esta parte en otros dos capítulos.

En el primero se verán las concepciones del yo en algunos de los filósofos a los que Hume se refiere cuando quiere contrastar su propia teoría sobre la identidad personal. Especialmente se van a tratar tres pensadores muy cercanos a Hume. En primer lugar, René Descartes, a quien Hume se opone rotundamente; en segundo lugar, sus precedentes más cercanos dentro de la corriente empirista inglesa en la que Hume se inserta: John Locke y George Berkeley.

En el segundo capítulo se tratará finalmente de la respuesta que Hume da a la pregunta sobre el yo. Y para estudiar este punto haremos uso principalmente de los libros I a III, de su obra *Tratado de la naturaleza humana*. Cada libro de esta obra menciona un aspecto de la respuesta que da Hume al yo o identidad personal, como él mismo denomina.

El primer libro titulado “Del entendimiento” comienza criticando la noción cartesiana del yo como sustancia. Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, y que solo “se puede” acceder al yo por medio de la imaginación y por creencia. Sin embargo, en sus libros II “Sobre las pasiones y en el libro III “Sobre la moral”, manifiesta que hay otras posibilidades de conocer al yo. Pues para Hume está claro que se puede descubrir al yo a través de las pasiones (del orgullo y de la humildad) y sobre todo a través de la simpatía. En efecto, en su libro II reconoce la existencia de un yo de tipo psicológico a través de esas pasiones, y del mismo modo, en el libro III

descubre un yo de tipo social gracias al fenómeno de la simpatía. Es decir, un yo que se va desvelando mientras entra en relación con los otros yoes¹.

¹ Cfr. ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”. *Anuario Filosófico*, nº 26, 1993, 325.

1

¿QUÉ ES EL YO?

Como se acaba de señalar, en esta segunda parte trataremos la crítica a la idea de yo que realiza David Hume, y para desarrollar y analizar el objetivo principal de nuestro proyecto es necesario, antes de saber qué es lo que Hume piensa o manifiesta sobre el yo o cómo lo define, considerar qué ideas de esa identidad personal o yo son las que Hume recibe o rechaza de los autores que le preceden de manera más significativa, y cómo reacciona Hume ante ellas. Por eso esta segunda parte que tiene que ver con la definición del yo o identidad personal¹ de nuestro autor, comenzamos revisando las tesis sobre el yo en autores anteriores (Descartes, Locke y Berkeley) y cuál es la posición de Hume en relación con ellas. Para ello, primero se tratará la idea de yo en Descartes como exponente del pensamiento racionalista, y después los precedentes a Hume en la corrientes empirista previa a él.

1.1. PRECEDENTE RACIONALISTA: RENÉ DESCARTES

Antes de llegar a la negación del yo (tema que se verá en el segundo capítulo de esta segunda parte), Hume, en la sección 6 de la 4ª parte del libro I del *Tratado de la naturaleza humana* (titulada “Sobre la identidad personal”), empieza a manifestar que muchos filósofos anterior a él afirmaban de manera evidente la realidad del yo o de la identidad personal. Es decir, daban por hecho la existencia de un sujeto como base de todas nuestras impresiones e ideas.

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

¹ Hablar de identidad personal en Hume, es hablar del mismo “yo”. Por eso hacemos esta aseveración, para referirnos a una misma realidad.

la influencia que tienen sobre el yo, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo”².

Esta cita hay que analizarla por partes para poder comprender mejor lo que Hume quiere manifestar, evitando caer en conclusiones rápidas sobre el tema.

Cuando Hume se refiere a que “algunos filósofos”³ dan por evidente la existencia de nuestro yo, podemos intuir responsablemente que se está refiriendo a los filósofos que lo precedieron y que muy probablemente leyó como ávido lector que era mientras se encontraba en la población de La Flèche, lugar donde redacta su *Tratado de la naturaleza humana*⁴. Podemos concretar además que uno –y el principal– de los filósofos a los que se refiere es René Descartes.

Éste, efectivamente, sostenía que lo único del cual es consciente el hombre es de su propio yo. Es lo que Hume en la cita mencionó: “lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes”⁵. Veamos pues brevemente cómo se concibe el yo en Descartes, según la cita mencionada.

René Descartes (1596-1650) ha pasado a ser uno de los más grandes referentes de la filosofía moderna, iniciando la corriente que se conoce como racionalismo. Y por eso su pensamiento ha sido detonante de una nueva forma de hacer filosofía que rompe con la tradición anterior. Para ver la crítica de Hume, veamos, pues, en líneas generales qué es lo que Descartes afirma cuando plantea la centralidad del “yo”.

Para entender las líneas principales de la noción de yo en Descartes se acudirá principalmente a sus *Meditaciones metafísicas* (publicada por vez primera en 1641, siguiendo lo estructurado en su *Discurso del método*). En las *Meditaciones metafísicas* se ve cómo Descartes identifica al yo con el sujeto mental (identificación entre el yo y la mente), y que a su vez es concebido como una substancia que se da cuenta que existe

² HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 353-354.

³ Una cuestión similar ocurre también en el Apéndice cuando dice que: “Los filósofos comienzan a coincidir en el principio de que no tenemos idea alguna de sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares. Y este principio debe abrir el camino para aceptar otro similar por lo que respecta a la mente: no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares”. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Apéndice, 830.

⁴ En el colegio de esta comuna francesa se fundó a comienzos del siglo XVII el *Real Colegio de La Flèche* llevado por jesuitas, en donde estudio René Descartes (1604-1614) durante su juventud; cfr. HUME, D., *De mi propia vida*, traducción y presentación de Nydia Lara Zavala, México: Universidad Autónoma de México, 2004, 27-28: “Durante mi retiro en Francia, al principio en Reims, pero principalmente en La Flèche, en Anjou, redacté mi *Tratado de la naturaleza humana*. Después de pasar tres años muy agradables en ese país, volví a Londres en 1737; a finales de 1738 publiqué mi *Tratado*”. Hume escribió este texto autobiográfico el 18 de abril de 1776, falleciendo poco después (25 de agosto del mismo año). La estancia en Francia, como dice, fue de 1734-1737.

⁵ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 354.

gracias a la argumentación e introspección (cuando se mira así misma en sus pensamientos)⁶, conocimiento que es evidente porque resiste a la duda (metódica) con la que Descartes pone en suspenso la realidad del mundo exterior. Fruto de este ensimismamiento nace su primera verdad absolutamente evidente *cogito ergo sum* (pienso, luego existo)⁷.

Descartes considera que este conocimiento que logra del yo en sus pensamientos, y que sobrevive a la duda más radical, le garantiza que él mismo es una substancia pensante, una entidad con simplicidad y permanencia, el yo sustancia, una identidad personal (un yo, alma). La duda pone en cuestión la realidad del cuerpo y la realidad de lo captado por los sentidos, o lo imaginado, o lo pensado... mas tras la duda aparece lo que de ninguna manera puede ser dudado: aun siendo falso el tener cuerpo o que sea real lo sentido, pensado o imaginado, comparece la evidencia de que mientras pienso, existo. Así lo expresa Descartes:

“Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con solo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy

⁶ El espíritu cuando concibe (cuando piensa) se vuelve de algún modo sobre sí mismo. Y espíritu cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo, aunque imaginar, como pensar es una actividad de la mente y la refleja. Descartes parte desde su propia interioridad, de los pensamientos que descubre en sí mismo y de allí advierte con evidencia indudable su existencia reiterando el argumento de San Agustín de Hipona, Sobre la Trinidad, libro XIV, cap. 5, n. 7. Cfr. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, traducción y notas de Jorge Aurelio Díaz, Madrid: Gredos, 2010, 2º meditación, 170. Como señala Prósperi: “La concepción o intelección del espíritu se identifica, para Descartes, con la propia esencia humana, con el único atributo que considera, al menos en principio, necesario y esencial a su existencia”. PRÓSPERI, Germán Osvaldo, “Seis percepciones en busca de un yo. Teatro y subjetividad en David Hume y Luigi Pirandello”. *Praxis filosófica*. Nueva serie, nº. 44, 2017, 63.

⁷ Dice Descartes: “Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición: ‘yo pienso, luego soy’, no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; pero que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente”. DESCARTES, R., *Discurso del método*, traducción y notas de Manuel García Morente, Madrid: Gredos, 2010, 124. Por medio de su duda metódica aplicada al conocimiento que procede de los sentidos, de la razón y sobre la misma realidad (incluida en las *Meditaciones metafísicas*) el filósofo francés expone y llega a la primera verdad que se manifiesta clara y distinta: *Cogito ergo sum*. Es más, este *cogito*, no hace referencia a un puro acto mental, sino a una “cosa” que piensa, que duda, concibe, quiere, entiende, etc. Cfr. DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás, Madrid: Alianza Universidad, 1995, 46.

lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”⁸.

En efecto, para Descartes es tan evidente y clara la realidad substancial del yo, que no admite duda alguna de su existencia y no necesita demostración: porque es un conocimiento sumamente cierto y evidente la existencia del yo, primero, que el yo sea sustancia, segundo y que como sustancia, realidad que permanece idéntica a sí misma, se define como pensamiento: sustancia pensante. Tanto es así que, cuando Descartes se refiere al *ego*, lo hace inmediatamente como sustancia entendida como substrato y fundamento de las múltiples formas de darse (pensar, dudar, imaginar, sentir, etc.)⁹.

Debe decirse que, si bien es cierto que Descartes toma muchas concepciones escolásticas para luego reelaborarlas¹⁰, sin embargo, del contenido de la sustancia en sentido clásico Descartes solo se queda con una de las acepciones, la sustancia como substrato, identificando con ella la visión substancialista respecto al yo que defiende¹¹. Una sustancia que se expresa por su manifestación más definitoria: el pensamiento. Es decir, “una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar”¹². De manera que a la definición del yo le es inherente el concepto de sustancia, porque el yo es como la sustancia que sirve de soporte para propiedades que ejerce como el sentir, imaginar, pensar, soñar, dudar... Esto es lo que Descartes denomina sustancia pensante¹³. Esta es la posición cartesiana que Hume reconsidera¹⁴.

⁸ DESCARTES, R., *Discurso del método*, parte IV, 124. “Este sujeto es un ego, un yo, al cual llego a través de la duda. Si dudo, pienso, y si pienso existo. El sujeto cartesiano se caracteriza como pensamiento. El pensar es la esencia del yo. El yo no solo es sujeto es también sustancia, y la esencia de esa sustancia es el pensamiento. Descartes une en una trilogía inseparable el yo, el pensamiento y la existencia”. ROJAS OSORIO, Carlos, “La correlación sujeto/objeto en epistemología”. *Ceiba*. núm. 1, 2012-2013, 64-65.

⁹ “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿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 [...] Porque de suyo es tan evidente que yo soy quien duda, quien entiende y quien desea, que ahí no hay necesidad de añadir nada para explicarlo”. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, 2º meditación, 173-174.

¹⁰ Cfr. ESPOSITO, Costantino, “Suárez, Kant y el problema de la ontología moderna”, en TIRADO SAN JUAN, Víctor M. (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez: una mirada al cuarto centenario de su pensamiento*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2019, 61.

¹¹ Cfr. MIGOYA OLIVEROS, Sonia, “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”. *Revista Contemplação*. núm. 8, 2014, 3. Para hacer justicia a esta idea, hay que ver en qué consiste su visión substancialista, y en qué aspecto difiera de la concepción tradicional de sustancia. “Para Descartes no hay una distinción entre yo, espíritu, alma y mente. Estos términos son solo distintas formas de llamar a la sustancia que es esencialmente diferente del cuerpo y cuya propiedad intrínseca es el pensamiento. Esta es la parte inmaterial del hombre que permite las operaciones del intelecto y de la voluntad (operaciones que abarcan el concepto cartesiano de conciencia)”. MONTOYA LÓPEZ, Diana, “Conciencia y subjetividad: una Relación entre Rodolfo Llinás y Daniel Dennett”. *Disertaciones*. [en línea], núm. 5, 2016, 47.

¹² DESCARTES, R., *Discurso del Método*, parte IV, 124.

¹³ Cfr. MONTOYA LÓPEZ, Diana, “Conciencia y subjetividad: una Relación entre Rodolfo Llinás y Daniel Dennett”. *Disertaciones*. [en línea], núm. 5, 2016, 47.

¹⁴ Algunos filósofos afirman del yo que “más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad” HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 353-354.

De lo anterior podemos señalar, a partir de Descartes:

- a) Que existe un yo,
- b) que este yo es ante todo una substancia o sujeto, que implica una identidad perfecta y simple,
- c) este yo es el alma cuya esencia es el movimiento *ad seipsam* del espíritu¹⁵; y
- d) esta substancia que Descartes llama yo es identificada con el *cogito*, es decir con el pensamiento. Porque este es lo único que no puede ser separado de uno mismo (pienso, luego soy).

Estos mismos puntos son los que Hume pone entredicho.

1.2. PRECEDENTES EMPIRISTAS

Otro de los pensadores a los que el pensamiento de Hume se refiere en el tema que nos ocupa, con respecto a la idea de yo, es sin duda alguna John Locke, quien junto a George Berkeley y a nuestro filósofo escocés son los tres representantes más relevantes del Empirismo inglés. El empirismo moderno es una doctrina filosófica que se desarrolla principalmente en Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII, mientras que en la Europa continental se desarrolla el racionalismo moderno fundado en Descartes, pero continuado por Malebranche y Leibniz. Ambas, racionalismo y empirismo, son consideradas las dos corrientes filosóficas más importantes y representativas de la Edad Moderna. En el caso del empirismo, Hume es heredero directo del pensamiento de Locke y Berkeley, autores a los que se va a revisar su concepción del yo.

1.2.1. John Locke

Para John Locke (1632-1704)¹⁶, hablar del yo o de identidad personal es una tarea compleja. En efecto, él fue uno de los primeros filósofos de su tiempo que había

¹⁵ Cfr. PRÓSPERI, Germán Osvaldo, “Seis percepciones en busca de un yo. Teatro y subjetividad en David Hume y Luigi Pirandello”. *Praxis filosófica*. [en línea], Nueva serie, núm. 44, 2017, 64.

¹⁶ Locke tiene una clara influencia en David Hume. Según afirma Johannes Hessen: “el empirismo de John Locke fue desarrollado posteriormente por D. Hume, quien reformula las nociones de aquel diferenciando dos elementos: [...] todas las percepciones de la mente humana son clasificadas como impresiones o ideas”. HESSEN, J., *Teoría del conocimiento*, traducción de José Gaos, México: ILCA, 1997, 30. Es más, “Desde hace casi tres siglos –a partir de la publicación del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke– el problema de la identidad personal parece obsesionar a la filosofía occidental. Una vez perdido el punto arquimedio del alma como sustancia simple e inmortal,

iniciado una cierta des-substancialización del sujeto y una posible crítica al yo¹⁷ respecto a la concepción tradicional del mismo. Ya en el libro II, capítulo 27 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, hay un intento de dessubstancilizar al yo. Pues, en dicho capítulo, nos habla sobre la identidad y diversidad y dice que el Yo (*self*) no está configurado por la identidad de la substancia, sino más bien por la identidad de la conciencia¹⁸.

Esto significa que si antes la substancia era la garantía por la que la persona era siempre la misma a pesar del tiempo y el lugar, con Locke la garantía es la conciencia. Locke llega a esto a través de la búsqueda del significado de la noción de persona. Este significado tenía que ver, en Locke, con la capacidad de pensar, ser una realidad inteligente, “provista de razón y de reflexión y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento”¹⁹.

Gracias a la conciencia uno podría darse cuenta de que piensa, percibe y que sigue siendo el mismo a pesar del paso del tiempo y la sucesión de pensamientos. En Locke, el yo es igual a la conciencia²⁰. Ésta, nos dice este autor, “acompañando siempre al

que levanta a todo hombre de este ‘valle de lágrimas’ a la vida eterna, se vuelve necesario elaborar estrategias nuevas y más creíbles para fundar la continuidad en el tiempo del individuo y para establecer la imputabilidad jurídico-moral de las acciones de un determinado sujeto. Así, se inauguran una serie de movimientos teóricos tendentes a: 1) reformular sobre otras bases el principio de la identidad personal; 2) demostrar la inconsistencia de dicho principio; 3) cambiarlo por otros criterios”. BODEI, Remo, “El largo Adiós a la identidad personal”. *Revista internacional de filosofía política*. [en línea], núm. 2, 1993, 5. Es más en “su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), fue el primero en hablar de la identidad personal, justo cuando entró en crisis la idea metafísica y religiosa del alma, entendida como sustrato unitario que garantiza la continuidad de las experiencias. Acabada la idea de un yo inmutable (del alma inmortal) la continuidad del yo se reduce a un *hilo de la memoria*”. BAJARDI, Alice, “La identidad personal en relación con la educación: características y formación del concepto”. *Reidocrea*. núm. 15, 2015, 109.

¹⁷ Con justa razón se puede decir que el origen de la crítica del yo o de la identidad personal puede hallarse en los escritos de John Locke antes que en Hume. Es más, “Yolton sugiere que la doctrina de Locke tuvo un efecto perturbador en la moral tradicional y las creencias religiosas de su tiempo, [...] y una doctrina con la cual Locke inquietó profundamente a sus contemporáneos fue, precisamente, la referida a la identidad personal, aparecida por primera vez en la segunda edición a su *Ensayo sobre el entendimiento humano*”. MIGOYA OLIVEROS, Sonia, “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”. *Revista Contemplação*, núm. 8, 2014, 1.

¹⁸ Es evidente que este reemplazo de la sustancia por la conciencia está desmoronando la visión substancialista de la persona. Con Locke, esta concepción de que el yo es una sustancia se invalida, y se plantea buscar una nueva fundamentación y que acaba por identificarla con la conciencia. Pero ésta también tiene sus propios límites. Es decir, se pasa a “un concepto que no proporciona el mismo respaldo ontológico y ético para que la persona persista, sea un ser permanente, y por tanto, responsable moralmente”. MIGOYA OLIVEROS, Sonia, “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”, 3. Pasarse de una identidad sustancial a una identidad sobre la conciencia está también referida en: Cfr. FRONDIZI ERCOLI, R., *Substancia y función en el problema del yo*, Buenos Aires: Losada, 1952, 50.

¹⁹ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman y prólogo de José A. Robles y Carmen Silva, México: Fondo de Cultura económica, 1999; libro II, cap. 27, 492.

²⁰ “Es por eso también que Locke identifica la persona con la conciencia, que es a lo que el yo tiene acceso y por lo que existe”. ECHARTE ALONSO, Luis E. y ESTEBAN DE ERQUIAGA, Juan, “Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-compresión humana”. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*. núm. 5, 2019, 116.

pensamiento, hace que cada quien pueda llamarse sí mismo y distinguirse de los demás”²¹.

Por eso, la identidad personal radica en el tener conciencia, o lo que es lo mismo, en tener memoria²². La conciencia perdura a pesar de todos los cambios que el individuo pueda pasar. Así lo expresa en este párrafo Locke:

“Pues como el estar provisto de conciencia siempre va acompañado de pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que él llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso consiste únicamente la identidad personal, es decir, la identidad del ser racional; hasta el punto que ese tener conciencia puede alargarse hacia atrás, hacia cualquier parte de la acción o del pensamiento ya pasados, y alcanzar la identidad de esa persona: ya hasta el punto de que esa persona será tanto la misma ahora como entonces, y la misma acción pasada fue realizada por él mismo que reflexiona ahora sobre ella que sobre el que la realizó”²³.

En este punto, tanto Locke como Descartes ponen como característica central del yo, el pensamiento o la conciencia, su capacidad reflexiva. Porque “según Descartes, todo pensamiento es intrínsecamente reflexivo, es decir, necesariamente si una persona es consciente, entonces también es consciente de que es consciente”²⁴. Y en Locke, la conciencia también es reflexiva y es importante en la autoconstrucción del yo.

Este yo implica “ser uno mismo, distinguirse como yo mismo de las demás personas, es tener conciencia y poder desplazarla hacia atrás o proyectarla hacia adelante para comprender, así pensamientos pasados o acciones futuras”²⁵. En efecto, en la persona, la conciencia “es esencial, pues es imposible que uno perciba sin percibir que lo hace”²⁶.

En otro lugar del mismo libro *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke nos dice que si privamos de manera total nuestras acciones y sensaciones de toda

²¹ MIGOYA OLIVEROS, Sonia. “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”. *Revista Contemplação*, [en línea], núm. 8, 2014, 5.

²² En Locke, la memoria es el criterio de la identidad personal. La identidad queda explicada por y a partir de la memoria. Mientras uno tenga memoria, es el mismo. No obstante, esto será su talón de Aquiles, pues recibirá la crítica por parte de otros pensadores de hacer residir el Yo en una facultad psíquica como la memoria (dejando en ella la conciencia de uno mismo). Es la memoria la que le permite la continuidad, y es de ella de donde surge el concepto abstracto de identidad, siendo una identidad de conciencia. Es decir, el yo no va más allá de la conciencia. Cfr. JOB, Alfredo, “El concepto de identidad personal”, *Vertex*, núm. 108, 2013, 136.

²³ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 492-493.

²⁴ MIGOYA OLIVEROS, Sonia. “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”. *Revista Contemplação*, [en línea], núm. 8, 2014, 18.

²⁵ SANCHEZ MECA, D., *Teoría del Conocimiento*, Madrid: Dykinson, 2001, 252.

²⁶ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 492.

conciencia sobre ellas, nos resultará complicado saber en qué radica la identidad personal²⁷. Es más, la postura sobre la identidad personal en Locke es tan radical que, en otro pasaje del mismo ensayo nos manifiesta que, en efecto, la identidad no depende ni del cuerpo²⁸ considerado éste como materia; pues, aunque nos mutilemos un pedazo del mismo cuerpo la conciencia seguirá intacta²⁹.

En efecto, la identidad tendrá que ver con la conciencia de la autoconciencia. Es decir, uno es cuando se es consciente de sí mismo³⁰.

1.2.2 George Berkeley

Otro de los autores en los que Hume se apoya es el segundo de sus predecesores ingleses en la corriente denominada empirismo. Estamos hablando de George Berkeley (1685-1753), quien, junto a John Locke, también tiene una concepción substancialista del yo al igual que Descartes, con algunas peculiaridades que señalaremos a continuación.

Este filósofo irlandés, de quien Hume toma algunas cuestiones relativas a la idea y la teoría del conocimiento, sostiene que nuestras ideas, aunque dependientes de nuestras percepciones, son fruto de la actividad producida por un ser que percibe de modo activo y al que llamó mente, yo o alma. Lo expresaba de este modo en su obra *Tratado sobre los principios del conocimiento humano (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, publicada inicialmente en 1710): no es “ninguna de mis ideas, sino una cosa enteramente separada y distinta de ellas, en las que ellas existen o, lo que es lo mismo, por la que ellas son percibidas”³¹.

²⁷ Ibid., 171-172.

²⁸ Cfr. Ibid., 483.

²⁹ Cfr. Ibid., 503.

³⁰ Existe una crítica a Locke por parte de Thomas Reid, quien manifiesta que es peligroso considerar que la identidad se equipare a la conciencia. Porque según Locke solo hay identidad cuando hay conciencia, y el conflicto es: si cuando no hay conciencia, cosa que pasa muchas veces, ¿se deriva entonces que no hay identidad? Locke no respeta la transitividad, y esto nos lleva a la absurda conclusión de que un hombre es y no es al mismo tiempo el que hizo una acción. Reid dirá que no podemos aplicar la idea de identidad a nuestros diferentes estados mentales porque estos son esencialmente sucesivos, y no simultáneos. Cfr. REID, T., *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*, (traducido por Carlos Mellizo), Madrid: Tecnos, 2014, 320. En otro libro, vemos también que “Butler y Reid criticaron a Locke por no haber diferenciado entre la conciencia de sí mismo y la conciencia de la continuidad de sí mismo. Y ambos manifestaron que la identidad es mucho más que la conciencia”. MIGOYA OLIVEROS, Sonia. “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”. *Revista Contemporânea*, Nº 8, 2014, 19.

³¹ BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, (prólogo y notas de Carlos Mellizo), Madrid: Alianza Editorial, 1992, 55.

Además, esta mente (substancia o alma), capaz de generar ideas y voluntariamente suscitarlas³², depende de una mente más poderosa y sabia que los espíritus humanos, y que además es la creadora de las leyes de la naturaleza y del mundo³³. En conclusión, existen dos tipos de substancias, una suprema (divina) y una humana (inestable) que depende de la primera. Por tanto, existen dos mentes, y la existencia se reduce a percibir o ser percibido por una de las dos mentes; Berkeley señala que todo lo que rodea al ser humano depende absolutamente de una mente que lo perciba y conozca. Y esta mente: o sustancia pensante activa³⁴ que los percibe puede ser un yo (un espíritu creado) o una mente eterna³⁵.

Según David Hume, Berkeley todavía está doblegado a la aceptación de una presunta sustancialidad de la mente, aunque ya ha negado, por su parte, la sustancialidad de los entes que aparecen ante ella como objetos³⁶. Según él, es completamente ininteligible y conlleva todo el absurdo de una abstracción el atribuir a cualquier parte de esas cosas percibidas por él una existencia independiente del espíritu que las perciba. En este sentido, al centrar la justificación de la existencia en la prueba del yo, y no a la inversa, con justa razón se puede encontrar una cierta confluencia con el pensamiento cartesiano en lo que hace de referencia al espíritu humano como eje central, al yo como centro³⁷.

Es evidente que perteneciendo a la misma corriente intelectual que Locke, Berkeley comparte algunas de sus ideas y sobre todo el horizonte general que enmarca dichas ideas. Para Berkeley, es claro, las ideas necesitan de un sustrato para ser. Y esta substancia que hemos visto hasta ahora, es una substancia que piensa o percibe ideas, y

³² “He aquí un resumen de lo que ha quedado dicho: hay substancias espirituales, mentes o almas humanas que suscitarán o que suscitan ideas dentro de sí, según les place”. *Ibid.*, 75.

³³ Cfr. *Ibid.*, 76.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 144.

³⁵ “Hay algunas verdades que son tan próximas a la mente y le son tan obvias, que un hombre solo necesita abrir los ojos para verlas. De éstas, hay una de suma importancia, a saber: que todo el coro de los cielos y cosas de la tierra, o, en una palabra, todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos; y que, consecuentemente, mientras no sean percibidos por mí o no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, o bien no tendrán existencia en absoluto, o, si no, tendrán que subsistir en la mente de algún espíritu eterno”. *Ibid.*, 58.

³⁶ Porque para Berkeley, la única substancia que existe es la pensante, cualquier otra no existe. “Pero si sigue usted apegado a la noción de una substancia no-pensante que da soporte a la extensión, al movimiento y a las demás cualidades sensibles, entonces me resulta claro que es imposible que haya tal cosa. Pues es una contradicción palmaria el que esas cualidades existieran en una substancia no-perceptora, o que recibiesen soporte de ella”. *Ibid.*, 102. Y cuando se habla de una posible diferencia entre Berkeley y Hume, podemos decir que el primero rechazaba la existencia del objeto de la observación, trasladando el peso de la existencia exclusivamente al sujeto, es decir, la mente o el yo. Mientras que Hume, negaba no solo el objeto, sino también la existencia del sujeto espiritual. Cfr. KAZMIERCZAK, Marçin, “La refutación del sujeto y de la causalidad en los relatos de J. L. Borges”. *Pensamiento y cultura*, núm. 10, 2007, 149.

³⁷ “Berkeley ejerció de cartesiano siquiera por el empeño en defender la maltratada dignidad del espíritu, propósito que quiso hacer valer frente a los materialistas y ateos [...]. A expensas de Descartes, Berkeley cuestiona la distinción entre el mundo espiritual y el mundo material, privando al segundo de existencia desde un perceptivismo y sensismos extremos”. DOMÍNGUEZ HERREO, C., *El pensamiento de G. Berkeley*, Salamanca: Jet Print, S.L., 2018, 15-16.

que al final, Berkeley llega a denominar con el término yo, o como él dice: mente, alma o espíritu³⁸.

“Pero se me objetará que, si no hay ninguna idea significada por los términos *alma, espíritu y sustancia*, estos carecerán en absoluto de significado. A ello respondo que esas palabras sí que significan una cosa real que no es ni una idea ni nada parecido a una idea, sino un algo que percibe ideas, que tiene voluntad y que razona acerca de ellas. Lo que yo mismo soy, eso que yo denoto mediante el término ‘Yo’, es lo mismo que lo que queda significado por los términos *alma o sustancia espiritual*”³⁹.

En resumen, en Berkeley Hume encuentra una decidida tesis que pone en sospecha la sustancia externa a la mente, de manera que asentado en el alma o sustancia espiritual la realidad es en cuanto percibida. Pero la fundamentación de la sustancialidad del alma o yo en Berkeley resulta, para Hume, insatisfactoria. Yendo más allá Hume realizará una teoría integral donde la realidad, sea externa o sea la sustancia del yo, no puede seguir siendo sustancia.

Pasaremos a continuación a desarrollar de manera más detallada la respuesta de Hume a la teoría sustancialista del yo.

³⁸ “Pero además de toda la interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, hay asimismo algo que conoce o percibe dichos objetos y ejerce diversas operaciones como las de querer, imaginar, recordar acerca de ellos. Este ser perceptivo y activo es lo que llamo *mente, espíritu, alma o yo*”. BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 55.

³⁹ *Ibid.*, 145.

RESPUESTA DE HUME A LA IDEA DEL YO

Hemos visto, desde la posición intelectual de Hume, a tres pensadores (Descartes, Locke y Berkeley) que consideran evidente nuestra impresión o conocimiento del yo a la vez que tenemos la certeza absoluta de su identidad y simplicidad. En sus diferencias, los tres comparten lo que se ha venido a llamar el “giro antropológico”: la mirada deja de estar puesta en la realidad para buscar el sustento de la realidad y del propio conocimiento en el propio sujeto. Queda por ver cuál es el análisis de Hume respecto al yo o, como se dijo al principio, sobre la identidad personal.

Para el desarrollo de este trabajo debe recordarse que Hume trata el tema del yo o de la identidad personal sobre todo en el libro I, 4º parte y sección 6 de su *Tratado de la naturaleza humana*. En este pasaje de su obra es donde manifiesta una contundente negación metafísica de la existencia de un yo como substrato de nuestras percepciones. Sin embargo, esta posición no termina de convencerlo, así que manifiesta su inconformidad en el *apéndice*¹ de su obra escrita años después.

Ahora bien, en el libro II de su obra que versa sobre “Las Pasiones”, parece que nos muestra al yo como una realidad mostrable y fácil de descifrar gracias o a través de nuestras mismas pasiones. Y de igual modo sucede en el libro III que versa sobre la moral, donde se muestra a la simpatía como una ventana en la que se descubre al yo.

Veamos los distintos pasos de esta argumentación: se comenzará por la aplicación de la teoría gnoseológica de Hume a la experiencia de esa realidad particular que es el yo, viendo cómo ella puede ser no solo idea, sino en particular idea de sustancia unitaria y permanente. Se seguirá analizando la idea de *identidad* con la que Hume argumentará el tipo de realidad que puede atribuirse a la mente, conciencia o yo humano. Finalmente se analizará la imagen del yo que Hume encuentra, no tanto desde lo expuesto por su teoría del conocimiento sino desde otras dos dimensiones de su pensamiento: el sentimiento y la moral. Justo en este punto advertiremos la verdadera influencia de David Hume sobre Immanuel Kant (1724-1804), pues no solo Hume sirve a Kant para “sacarlo de su sueño

¹ El Apéndice al *Tratado de la naturaleza humana* lo escribió en 1740. Es decir, un años después de los libros I y II. Con el propósito de esclarecer algunos asuntos que no quedaron del todo expeditos.

dogmático”², sino que también le sirve para ver cómo esa unidad y realidad que no llega a fundar con su teoría del conocimiento aparece de otro modo: a través de la moral y los sentimientos que le vinculan a la coherencia y responsabilidad de sus actos y con los otros.

2.1. APLICANDO SU TEORÍA GNOSEOLÓGICA

Hume refuta la postura común de sus predecesores³ que sostenían la evidencia del yo como sustancia o supuesto, a través de su conocida teoría de las ideas. Esta teoría —como ya hemos visto en la primera parte—, consiste en que a cada idea le corresponde una impresión sensible.

Hume con esto quiere decir que si en algún caso es posible que tengamos una idea del yo, tendría que derivarse de una impresión, por el principio de copia. Es decir, cada idea es copia tenue de una impresión. En efecto, en Hume solo las impresiones nos brindan información sobre las realidades y son la base que hay tras todo conocimiento. Por tanto, si existiera la idea de un yo, debería tener su respectiva impresión. Y puesto que esto es imposible según Hume, entonces no existe tal idea del yo. Así lo manifiesta en la siguiente cita:

“Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante

² KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, epílogo de Norbert Hinske, Madrid: Ediciones Istmo, 1999, 29: “Lo confieso de buen grado: la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente”.

³ A saber, explícitamente los autores que hemos tratado en los epígrafes 1.1. y 1.2. atrás: René Descartes, John Locke y George Berkeley.

toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea”⁴.

Por tanto, desde la visión humeana, el yo metafísico o sustancial es inadmisibles. Hume considera el yo, como señalaremos después, como un conjunto de diferentes percepciones en constante movimiento que carece de unidad invariable en el tiempo. En efecto, solo vemos percepciones que se suceden unas a otras.

En Hume se da la *negación de un yo innato, simple e invariable*. El mismo Hume manifiesta que es imposible hallar una impresión semejante de un yo. Y por lo mismo, afirma que para que haya tal evidente idea del yo (como afirmaban Descartes, Locke y Berkeley), tiene que haber una impresión que sea constante e invariablemente idéntica. En efecto, el escocés llega a la conclusión de que esa impresión invariable e idéntica es imposible y que más bien ve a la idea del yo como la base o referente de todas las impresiones que suceden en su interior. Por tanto, “el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia”⁵. En efecto, podemos decir que Hume en este sentido es totalmente coherente con la teoría de las ideas que propone: a tal idea, tal impresión. Y si a tal idea del yo, no hay impresión que le corresponda, entonces esa realidad no existe.

Por tanto, Hume descarta las afirmaciones de los filósofos a los que les es evidente esa idea del yo, rechazando con ellas también la evidente certeza del yo.

2.1.1. El yo como un haz de percepciones

Después de rechazar lo que los clásicos denominaban la *unidad sustancial* para atribuirle al yo, al carecer de una noción de sustrato o sustancia como soporte de toda acción y características atribuidas, Hume evalúa una segunda forma de *unidad* para referirla al alma o al yo. En vez de una impresión constante e invariablemente idéntica que está como base de todo fenómeno de conciencia a la que llamamos yo, existe en el

⁴ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4ª parte, sección VI, 354-355.

⁵ *Ibid.*, 355.

interior un haz de percepciones como: “dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones que se suceden una tras otra, y que nunca existen todas al mismo tiempo”⁶. Así, si se quiere, se podrá decir que el yo es tan solo un haz de percepciones, el conjunto de todos los fenómenos de conciencia, que no tiene por debajo un soporte; sería una forma de *conjunto*, unidad de orden que no tiene sustancia que soporta lo ordenado, y que da unidad a un conjunto de fenómenos relacionados entre sí.

Esto es lo único que podemos encontrar en la noción de yo de Hume: conjunto de fenómenos unidos por una relación. Así lo expresa: “en lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción”⁷.

Haciendo uso de la introspección, Hume llega a la conclusión que en su interior solo existen percepciones y no tales ideas como la del yo. En efecto, según Hume solo somos percepciones, y dependemos de ellas en la existencia, así lo demuestra nuestro autor: “cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existo”⁸.

En resumen, ante la afirmación de que el yo es la idea con mayor nivel de evidencia que se puede concebir (como decía Descartes)⁹, y que por tanto la identidad personal es insustituible para entender lo demás, Hume responde basándose en los principios fundamentales de su filosofía que no hay idea del yo. Se rechaza el yo como unidad sustancial, tampoco es una idea que surja como copia de alguna impresión original que lo capte, por lo que el yo solo puede explicarse únicamente como haz o colección de percepciones diferentes, una unidad relacional de fenómenos que no suponen nada debajo de ellas para darles unidad y realidad. Así lo dice Hume en contraposición sobre todo a Descartes, pero también frente a Locke y Berkeley que siguen aceptando la posición del yo como auto-evidente.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 355-356.

⁸ Ibid.

⁹ “Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo”. Ibid., 354.

“Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento”¹⁰.

Esta noción de unidad del yo como unidad relacional y la ausencia de una percepción de la sustancia en sí misma son las bases de la crítica de Hume a sus precedentes, que manifestaban que el yo era el gran supuesto de la experiencia.

De nuevo, nuestro filósofo afirmaba que los seres humanos no somos más que una serie de percepciones totalmente distintas y que están en continuo cambio. Es decir, a la noción estática del yo, Hume añade que no existen impresiones sensibles invariables, estables, sino el conjunto variable de percepciones¹¹.

Una unidad relacional no permite hablar tampoco en sentido fuerte de *identidad*; en efecto, no se puede hablar aquí de identidad en sentido estricto, pues no hay una categoría lo suficientemente estable para que sea el soporte de todas las demás impresiones y la continuidad entre ellas. Por consiguiente, no existe el yo¹². Por tanto, “así como Descartes identifica a la esencia o al atributo esencial del alma con el movimiento *ad seipsam* del espíritu, Hume confiesa ser incapaz de captar su *self*”¹³. No percibe su yo.

A continuación, vamos a ver cómo Hume explica mejor el tema de la unidad y realidad del yo o de la identidad personal mediante una metáfora que utiliza en su *Tratado de la naturaleza humana*, a saber, la metáfora del “teatro”.

¹⁰ Ibid., 356-357.

¹¹ Cfr. ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”. *Anuario Filosófico*, núm. 26, 1993, 312.

¹² El yo que para muchos filósofos es evidente, para Hume es totalmente lo contrario. Más bien, el afirma con certeza que no existe tal principio. Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 356.

¹³ ECHARTE ALONSO, Luis E. y ESTEBAN DE ERQUIAGA, Juan. “Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-compresión humana”. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*. [en línea], núm. 5, 2019, 115. Y en otro texto: “Hume confiesa ser incapaz de captar su self, a no ser por medio de una percepción”. OSVALDO PRÓSPERI, Germán, “Seis percepciones en busca de un yo. Teatro y subjetividad en David Hume y Luigi Pirandello”. *Praxis filosófica*. [en línea], Nueva serie, núm. 44, 2017, 64.

El yo como una especie de teatro

En el *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte 4, sección 6, Hume introduce una metáfora para explicar qué tipo de unidad es la que tiene la mente humana, una vez que se le ha negado la posibilidad de que sea una unidad sustancial, una unidad metafísica fuerte. Dice allí Hume:

“La mente (o yo) es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad”¹⁴.

Para Hume, la comparación del teatro no debe confundirnos. Hemos dicho que Hume considera que los seres humanos están constituidos solo y únicamente por percepciones y 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. Por tanto, queda claro en Hume que no existe ese “teatro” (que parece que fuera un yo), pues no sabemos nada de él ni mucho menos de qué está hecho.

Con esto se completa la crítica de Hume a la noción de una realidad sustancial, un yo o identidad; ni es una unidad sustancial ni tampoco una unidad accidental (como si el teatro fuera el espacio en el que se relacionan las vivencias, o a la que ellas se refieran pues tampoco existe un soporte, como un sujeto accidental, que sea *otra cosa* que unifique todas nuestras percepciones. El yo, a lo sumo es la *unidad relacional* de todas ellas, sin ser nada *fuera de ellas*.

2.1.2. Qué es la “supuesta” identidad que otorgamos a la persona

Entonces, se debe preguntar: “¿Qué es lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?”¹⁵, tal como lo afirmaron los autores que hemos mencionado, dándole evidencia y certeza a esa identidad, a esa suposición de existencia permanente y estable.

¹⁴ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 357. El entre paréntesis es mío.

¹⁵ Ibid.

Hume plantea la misma pregunta con respecto al tema del yo, aunque ha demostrado que dicha suposición o certeza es falsa; sin embargo necesita responder a tal interrogante sobre por qué atribuimos una cierta identidad a las percepciones que trascurren en el hombre. Para dar su respuesta, divide este tema en dos cuestiones, distinguiendo entre: por un lado, identidad personal en relación con nuestro pensamiento o imaginación; y por otro lado: identidad personal en relación con nuestras pasiones o con el interés que nos tomamos por nosotros mismos¹⁶.

A continuación, en el epígrafe (2.1.2.2.), vamos a desarrollar la primera cuestión¹⁷; y la segunda, que es la identidad personal respecto de las pasiones y de las relaciones, la desarrollaremos en el epígrafe 2.2. de esta segunda parte del trabajo.

El tema de *la identidad respecto a la imaginación* es, según Hume, el tema central del problema que estamos viendo hasta ahora. Y por lo visto, “para explicarlo a la perfección tendremos que estudiar el asunto en profundidad, explicando esa identidad que atribuimos a plantas y animales pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona”¹⁸. Por eso aquí brevemente primero se tratará en qué consiste esa identidad; luego la definición de identidad producida por la imaginación para terminar relacionando dicha identidad con la de los animales irracionales, e incluso de seres con animación solo vegetativa.

2.1.2.1. ¿En qué consiste la idea de identidad?

Antes de entrar a comparar y ver la analogía que hay entre la identidad personal con la identidad de los animales y vegetales, Hume nos aclara en qué consiste tal idea de identidad o mismidad, para saber mejor que es lo que comparamos. Afirma que es una “idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo”¹⁹. Es decir, una idea de un objeto inmutable, que no cambia y que siempre permanece idéntico a sí mismo. Esta es la idea de identidad a la que nos hemos referido en la primera parte del trabajo cuando hemos dicho que se “la

¹⁶ Cfr. Ibid.

¹⁷ La primera cuestión que es la identidad con respecto a la imaginación es muy amplia para ser abarcada aquí con todo su desarrollo, por eso solo se indicarán unas cuestiones generales.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

relación de identidad es parte de las relaciones filosóficas, al igual que la causalidad”²⁰. Y de ella se dice que es “en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables”²¹.

Por otro lado, nuestro filósofo manifiesta que “tenemos también una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación”²². A esta idea la podemos llamar según Hume: *sucesión de objetos*. Y he aquí el problema en cuestión: es tan estrecha la relación entre objetos que parecen estar vinculados, mejor, parecen ser un único objeto, una sola realidad. Con sus palabras: “nos proporciona una noción tan perfecta de diversidad, que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos”²³ y que, a simple vista, aparezca como un solo objeto e idéntico. De manera que finalmente, al compararlas, Hume llega a la conclusión de que “aunque en sí mismas estas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean completamente distintas, y aun contrarias, es cierto, sin embargo, que en nuestra manera usual de pensar son generalmente confundidas entre sí”²⁴.

Es decir, la atribución de una evidente realidad única, permanente y continua (la idea de identidad) se confunde fácilmente en la mente con la idea de sucesión de objetos²⁵. Éste es el motivo de que la última sea equiparada con la primera.

2.1.2.2. *La identidad producida por la imaginación*

Es aquí donde la facultad de la imaginación muestra su eficacia. Es decir, gracias a la imaginación se confunde a menudo la identidad perfecta con la unidad en la sucesión de objetos. Por eso podemos hablar de una identidad perfecta y de una identidad imperfecta²⁶: “La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable (identidad perfecta), y aquélla otra por la que reflexionamos sobre

²⁰ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 3º parte, sección I, 127.

²¹ *Ibid.*, libro I, 1º parte, sección V, 59.

²² *Ibid.*, libro I, 4º parte, sección VI, 358.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*. (traducción de Ana Domènech), Barcelona: Ariel, volumen II, tomo V (De Hobbes a Hume), 2011, 240.

²⁶ “Tendrá que ser el curso ininterrumpido del pensamiento el que constituya la identidad (im)perfecta”. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 361.

la sucesión de objetos relacionados (identidad imperfecta), son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas”²⁷.

La imaginación logra este cometido de dar unidad, una unidad capaz de equiparar estas dos identidades, sustituyendo una unidad sustancial por la unidad de relación, que se diferencia en tres formas de relaciones (de semejanza, de contigüidad y de causa-efecto). Pues, “la relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo”²⁸. Efectivamente, gracias a estas relaciones de la imaginación, sutiles y livianas, la serie de objetos que son distintos entre sí y continuos pueden verse como un único objeto invariable e idéntico y pensar que es un objeto o una realidad con unidad *perfecta*, es decir, con una identidad sustancial. Aquí radica tal confusión, indica Hume:

“Es esta semejanza (la relación) la causa de la confusión y el error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. Por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua”²⁹.

Hume se da cuenta de que es un error confundir –más allá de la semejanza externa– entre la identidad perfecta y la imperfecta, como hemos señalado. Y es un error intencional que nos lleva a afirmar la existencia de una identidad perfecta allí donde no la hay; donde todo es variable y continuo fingimos que es invariable e idéntico a pesar de ser distintos los objetos porque son captados con una *unidad relacional*, la unidad de un flujo de pensamientos o ideas. “La semejanza antes mencionada nos lleva a inclinarnos a este error en tan gran medida, que ya hemos caído en él antes de darnos cuenta. Y aunque nos corriamos constantemente a nosotros mismos mediante la reflexión, volviendo así a un modo más exacto de pensar, no podemos sostener por mucho tiempo nuestra filosofía, ni arrancar de la imaginación ese prejuicio”³⁰. Según Hume, nos queda “admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de

²⁷ Ibid., 358.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. Lo que está entre paréntesis es mío.

³⁰ Ibid.

modo discontinuo y variable. Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos, e impida su discontinuidad o variación”³¹. Por tanto, la identidad imperfecta para a ser perfecta pasa por un fingimiento ocasionado por la imaginación.

En efecto, haciendo un repaso general, podemos decir que: siendo el ser humano solo un haz de percepciones, no podemos pensar que existe un solo objeto. Pero, he aquí el detalle, gracias a la imaginación, estas percepciones que parecen distintas y continuas formarían por relación o semejanza un solo objeto invariable e idéntico, otorgándole la categoría de yo o identidad personal. Entonces queda claro que la identidad personal quedaría sujeta a la imaginación por asociación de percepciones³².

De una identidad imperfecta, como hemos señalado, fácilmente la imaginación puede hacernos ver que se trata de una identidad perfecta (invariable y continua). De ahí que una de las conclusiones de Hume podría ser que llegamos a llamar identidad personal o determinar un yo en alguien por y a causa de la acción de la facultad imaginativa. “Así, para suprimir la discontinuidad *fingimos* la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación”³³. Tal como pasó con las ideas de substancia, causalidad, etc., vistos en la primera parte del trabajo.

Aparte de esto, y como ya se ha explicado cómo surge tal idea o ficción de identidad, tenemos, dice Hume, un instinto o una tendencia tan fuerte a confundir identidad sustancial e identidad de relación, instinto que nos posibilita crear tal idea del yo o alma o como se lo quiera llamar. Tal como sucede con la identidad de las plantas.

³¹ Ibid., 358-359.

³² “Para probar esta hipótesis a satisfacción de todo investigador imparcial, bastará con mostrar, partiendo de la experiencia y observación diarias, que los objetos variables y discontinuos, pero supuestamente la misma cosa, lo son tan solo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por *semejanza, contigüidad o causalidad*. Pues, como tal sucesión corresponde evidentemente a nuestra noción de diversidad, solo por error podemos atribuir a aquélla una identidad. Y como la relación entre las partes, que es quien nos lleva a equivocarnos, no es en realidad sino una cualidad que produce una asociación de ideas y una transición fácil de la imaginación de una idea a otra, solo por la semejanza que este acto de la mente guarda con aquél otro por el que contemplamos un objeto continuo puede surgir este error. Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionándolos son tan solo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad”. Ibid., 360.

³³ Ibid., 359. “Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos, e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación”. Ibid. Y en otro texto: “La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia. Es decir, significa que el individuo no posee una identidad sustancial y que nos referimos a ella solo en tanto que coincide con un sistema de relaciones. Por tanto, no existe, un núcleo fuerte del yo”. BODEI, Remo, “El largo Adiós a la identidad personal”. *Revista internacional de filosofía política*. [en línea], núm. 2, 1993, 10.

“Podemos observar que aun en los casos en que no hacemos intervenir tal ficción, tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a imaginar algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte sus partes. Y creo que esto es lo que sucede en el caso de la identidad, que atribuimos a plantas y vegetales. Y aun cuando no ocurra tal cosa, seguimos sintiéndonos inclinados a confundir estas ideas, a pesar de que no podamos vernos satisfechos en ese respecto, ni encontraremos ninguna cosa invariable y continua que justifique nuestra noción de identidad. Así, la controversia relativa a la identidad no es simplemente una disputa de palabras. En efecto, cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene comúnmente acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable; o, al menos, la acompaña una inclinación a tales ficciones”³⁴.

Para poder esclarecer mejor estas ideas, volvamos a la metáfora del teatro. Si nos fijamos bien, las percepciones aparecen y desaparecen en el flujo perpetuo de la vida psíquica. Y la estrategia de Hume es asombrosa, pues nos dice que no hay ningún yo, ningún sujeto ni centro detrás de las percepciones. Ni siquiera es posible pensar a la mente como el lugar o el escenario en el cual se suceden estas percepciones. Por tanto, lo que llamamos yo, identidad, conciencia, mente, no son sino efectos imaginarios y ficticios de la sucesión perceptiva. El sujeto es el resultado de una operación de la imaginación; el sujeto es el resultado de la asociación de ideas en la imaginación. En lugar de suponer que existen percepciones porque hay un sujeto que les sirve de sustrato y unidad, en Hume es a la inversa: se supone que hay un sujeto porque las percepciones generan en la imaginación la ficción de la unidad, del yo, por tanto, es el resultado de uno proceso imaginario³⁵.

Las percepciones según Hume son siempre discontinuas y diferentes. Sin embargo, a partir de las leyes de asociación de ideas (semejanza, contigüidad y causalidad), ellas generan un tránsito suave de una percepción a otra, y tendemos a imaginar una continuidad, no solo en los objetos percibidos, sino también en el sujeto que percibe. Y

³⁴ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, 4º parte, sección VI, 359.

³⁵ *Ibid.*, 357. Podemos decir que el yo en este caso es *a posteriori* y no *a priori* como lo mostraba Kant. “Para Hume, puede haber Yo en la medida en que la imaginación crea la ficción de una identidad estable sobre un influjo perceptivo impersonal y variable”. OSVALDO PRÓSPERI, Germán, “Seis percepciones en busca de un yo. Teatro y subjetividad en David Hume y Luigi Pirandello”. *Praxis filosófica*. [en línea], Nueva serie, núm. 44, 2017, 65.

así se puede ver que la conciencia del propio yo se puede explicar por el suave y eficiente tránsito del pensamiento a través de diferentes ideas interconectadas³⁶.

2.1.2.3. Comparación con la identidad de las plantas y animales³⁷

Sabemos perfectamente que la imaginación recurre a los mecanismos de asociación para atribuir identidad a elementos distintos y variables. Pero además de esto, existe otro artificio en la imaginación que nos permite también tal atrevimiento. Y “este artificio consiste en establecer una referencia de las partes entre sí, combinándolas en orden a un fin o propósito común”³⁸. Sería la realidad como una estructura organizada, no hay en ella nada así como una esencia o sustancia, solo las partes vinculadas entre sí y unas en función de otras. Es el organismo vivo: conjunto de realidades unidas entre sí sin tener que apelar a nada más allá de la estructura y la organización.

Hume dice que este tipo de unidad organizada es lo propio de los vegetales y animales; no son unidad por tener un sustrato sujeto de accidentes, sino por la unidad misma del sistema organizado. “Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no solo tienen las distintas partes una referencia a un propósito general, sino también una mutua dependencia e interconexión. Efecto de una tan fuerte relación es que, a pesar de que todo el mundo admita que en muy pocos años tanto los vegetales como los animales sufren una transformación total, seguimos atribuyéndoles sin embargo identidad, a pesar de que su forma, tamaño y sustancia se ha alterado por completo”³⁹.

Se puede poner un ejemplo claro, en la línea del que pone luego Hume, entre la semilla de un árbol y el propio árbol: no se puede decir, según Hume, que haya *nada en común*, es el conjunto de características, de partes, que trabajan en conjunto. Esa unión de las partes que funcionan como un organismo o estructura, no suponen ninguna

³⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, 1º parte, sección VI, 409-412.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 362. Y para empezar a explicar tal artificio, Hume toma el ejemplo del barco: “Un barco del que se haya modificado una parte considerable de su estructura por medio de frecuentes reparaciones sigue siendo considerado como idéntico; la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle esa identidad. El fin común a que conspiran las partes sigue siendo el mismo bajo todas las modificaciones, y proporciona una transición fácil de la imaginación, de una a otra situación del cuerpo. Pero esto es aún más notable cuando añadimos una simpatía de las partes en vista de su fin común, y suponemos que éstas guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones”. Ibid.

³⁹ Ibid., 362.

esencia o sustancia distinta de las mismas partes. A eso, según Hume, se asemeja por analogía la identidad de un yo o persona⁴⁰. Hume nos pone un ejemplo donde se puede constatar tal analogía.

“Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo el mismo roble, aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea ya la misma. Un niño se hace hombre, y es unas veces grueso y otras delgado, sin perder por ello su identidad”⁴¹.

2.1.3. Naturaleza de la identidad personal⁴²

Hume va describiendo la naturaleza de la identidad personal haciendo uso de todos los argumentos que hemos visto hasta ahora. Sobre todo, nos dice, “es evidente que debemos seguir aquí el mismo modo de razonar que ha explicado con tanta fortuna la identidad de plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y variables, sean artificiales o naturales. *La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia*, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales”⁴³. Es decir, la identidad humana no es de un orden distinto a la de otras realidades y que conocemos por experiencia, por tanto tampoco podrá tener un origen distinto, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares⁴⁴.

No obstante, Hume procura aportar otro argumento más: nos manifiesta que, aunque este argumento es tan claro y perfecto para él, sin embargo, teme que no pueda convencer al lector. Por tal motivo, propone el siguiente razonamiento, mucho más asequible y fácil de comprender, que tiene tres pasos:

- Primero: “Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 357.

⁴¹ *Ibid.*, 362.

⁴² “Pasemos ahora a explicar la naturaleza de la identidad personal, tema que se ha convertido en tan gran problema en la filosofía, y en especial durante estos últimos años en Inglaterra, donde todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares”. *Ibid.*, 364.

⁴³ *Ibid.* El subrayado es mío.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 365.

percepciones en una sola, ni tampoco de hacer perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales”⁴⁵.

- Segundo: “es también verdad que toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta, y que es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de ésta”⁴⁶.
- Tercero: “a pesar de esta distinción y separabilidad suponemos que el curso total de percepciones está unido por la identidad, surge naturalmente un problema por lo que respecta a esta relación de identidad: si existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones, o si se limita a asociar las ideas de éstas en la imaginación”⁴⁷.

Es decir, termina con la pregunta si hay un yo real o solo es un yo ficticio producido por una simple asociación de objetos. Pero esta cuestión está ya resuelta porque Hume en la investigación que hemos recorrido ha llegado a concluir muy bien que el entendimiento nunca ve tal conexión o enlace real entre objetos. Por tanto, podemos decir que la identidad es fruto de la asociación de ideas producidas por la imaginación. Éste es el nuevo razonamiento fácil de asimilar y asequible para el lector.

“En otras palabras, si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. Podemos resolver fácilmente este problema, si recordamos que ya se ha probado por extenso que el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que aun la unión de causa y efecto se reduce, a una asociación de ideas producida por la costumbre. En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas”⁴⁸.

Entonces, queda claro que la identidad que atribuimos a los seres humanos es pura ficción, producida por la imaginación a través de sus mecanismos o cualidades asociativos. “Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas unión en la

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

imaginación son esas tres relaciones arriba señaladas”⁴⁹ (semejanza, contigüidad y causalidad).

He aquí una descripción que hace nuestro filósofo sobre estas cualidades asociativas: “Estos son los principios de unión en el mundo ideal, y sin ellos todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que no parece tener más conexión con otro objeto que si ambos estuvieran separados por la más grande distancia y diferenciación”⁵⁰. Y es evidente que para Hume la identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones antes mencionadas.

Todas estas relaciones llegan a crear una identidad porque la relación asocia, vincula realidades distintas bajo una forma de unidad, accidental y externa, pero unidad. Hume nos dirá que es la esencia misma de las relaciones vincular realidades diferentes. Con dicha relación, nos dice Hume “producen una transición fácil de ideas, y de esto se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí; lo que concuerda con los principios antes explicados”⁵¹.

Hemos visto hasta ahora que gracias a la imaginación y por sus mecanismos de asociación surge la idea de identidad personal, yo o alma. Pero nos “queda por resolver, pues, en virtud de qué relaciones se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante”⁵². Y la respuesta según nuestro filósofo es que nos “debemos limitar a la semejanza y la causalidad, rechazando la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente”⁵³. Pues bien, solo nos queda explicar la identidad a través de estas dos relaciones de la imaginación.

2.1.3.1. Identidad por semejanza

Nos es claro que, para Hume, en la ficción de la identidad por semejanza, la memoria desarrolla un rol importante. No solo une las percepciones semejantes, sino que las conserva según su orden y disposición gracias al recuerdo. Pues, así recordamos lo que

⁴⁹ Ibid., 366.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

dijimos de la memoria en la primera parte del trabajo cuando detallamos las facultades cognoscitivas en el hombre. Y decíamos que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos⁵⁴, distinto a como la imaginación los presenta.

“Supongamos que pudiéramos ver con claridad en el interior de otra persona, y que observáramos esa *sucesión de percepciones* que constituye su mente o principio pensante; y supongamos también que ese hombre guardase *memoria* en todo momento de una parte considerable de sus *percepciones pasadas*: es evidente que nada podría contribuir en mayor grado a establecer una relación en esta sucesión, a pesar de todas sus variedades”⁵⁵.

En efecto, la memoria no solo revive en serie imágenes de percepciones pasadas, sino que también ayuda a que la imaginación vaya con más facilidad de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto. “Y en este punto, pues, la memoria no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos consideramos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros”⁵⁶. Aquí las percepciones son semejantes gracias a la memoria; y gracias a esta última que las produce, la imaginación podrá generar con mayor facilidad la idea de identidad, yo o alma.

2.1.3.2. *Identidad por causalidad*

En el caso de la identidad por causalidad la situación es distinta. Con esta relación podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana permite ser considerada como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras”⁵⁷. A continuación, nuestro autor nos propone una comparación del yo (alma) con una república.

“Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un

⁵⁴ Cfr. Ibid., libro I, 1º parte, sección III, 53.

⁵⁵ Ibid., 366-367. El subrayado es mío.

⁵⁶ Ibid., libro I, 4º parte, sección VI, 367.

⁵⁷ Ibid.

tercero que le obliga a su vez a desaparecer. A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad”⁵⁸.

Resumiendo, estos dos tipos de relaciones son por las que se va formando ficticiamente la identidad.

Según Hume, “basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones”⁵⁹, y, por lo tanto, “deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal”⁶⁰. Es la memoria la que posibilita que la imaginación pase de una percepción a otra con facilidad creando una continuidad e identidad. En efecto, “Hume con bases empiristas, ataca a esta noción del yo, tan esencial en Descartes y Locke. Pues el único camino para explicar la identidad personal tendría que ser la secuencia temporal, unificada tan solo por la memoria”⁶¹. Es más, Hume insiste en que incluso la memoria es indispensable para hablar de la relación de causalidad, es decir, cadenas de causa y efecto en las distintas percepciones.

“Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y

⁵⁸ Ibid., 367-368.

⁵⁹ Ibid., 368.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ ECHARTE ALONSO, Luis E. y ESTEBAN DE ERQUIAGA, Juan. “Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-compresión humana”. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*. [en línea], núm. 5, 2019, 115.

comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido”⁶².

Pero, a pesar de que la memoria es necesaria para hablar de un yo, no es suficiente para Hume, a diferencia de Locke, para quien sí parece serlo. “Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no produce propiamente, sino que descubre la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones”⁶³.

Hay pues una diferencia entre Locke y Hume: el primero afirma que la memoria produce enteramente la identidad personal. Mientras que, en Hume, la memoria es requisito, pero quien tiene la última palabra en la construcción del yo es la propia imaginación. Es decir, más allá de la memoria. Por tal razón manifiesta Hume, sabiendo que tenemos que ir más allá de la memoria, lo siguiente: “Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria”⁶⁴.

Finalmente, la identidad depende de las relaciones de ideas, principalmente por relaciones de semejanza y causalidad y estas relaciones originan la identidad por medio de la transición fácil que producen. Pero como las relaciones y la facilidad de transición pueden disminuir gradualmente y de forma insensible, al final de todo no tenemos un criterio exacto para poder resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad⁶⁵. Solo nos basta decir que “no tenemos idea de substancia de ningún tipo, sino solo ideas que se derivan de alguna impresión, y no tenemos impresión de ninguna substancia, sea esta material o espiritual. No conocemos más que de cualidades y percepciones particulares. Así pues, nuestra idea de cualquier mente es solamente la de las percepciones particulares, sin noción de cosa alguna que llamemos substancia, sea simple o compuesta”⁶⁶. Por tanto, en respuesta a Descartes y su evidente yo se puede decir lo siguiente:

⁶² HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4ª parte, sección VI 368. “¿De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal?”. Ibid.

⁶³ Ibid., 368-369.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Cfr. Ibid.

⁶⁶ HUME, D., *Abstract*, introducción, traducción y notas de Alicia Olabuenaga, Madrid: Humanitas, 1989, 108.

“La existencia de la propia mente, considerada por Descartes como verdad indubitable, dado que se trata de una sustancia, es para Hume, únicamente ‘un haz o colección de percepciones diferentes’ o de actos particulares que se suceden en el tiempo. [...] No tenemos, por tanto, una idea del yo como sujeto o sede de todos los actos que constituyen la existencia, sino solo de alguna, aquellos que están unido por la memoria y la imaginación. [...] La identidad total de la mente estaría constituida por la serie o colección completa de percepciones que formarían una vida, lo que para Hume resultaría imposible. Por esta razón, la identidad personal o identidad de la mente solo puede ser parcial o imperfecta, reducida a una serie de percepciones”⁶⁷.

2.2. EL YO EN HUME DESDE OTRA PERSPECTIVA

Hasta ahora hemos visto, en Hume, la cuestión del yo o de la identidad personal por lo que respecta al pensamiento o imaginación. Y en este punto, podemos colegir: por un lado, que el tema del yo tenía una visión negativa, es decir, Hume niega la existencia de un yo sustancial por carecer de tal idea del yo, dado que no puede ser conocida siguiendo su propia teoría gnoseológica⁶⁸. Y, por otro lado, también presenta una dimensión positiva del yo. Pues Hume propone al yo como un simple haz o colección de percepciones diferentes que la imaginación une aparentando cierta continuidad e identidad; una unidad que facilita el funcionamiento de la conciencia, dando unidad y sentido a una multiplicidad de fenómenos diversos.

Sin embargo, en Hume hay otros dos accesos a la realidad de la unidad del yo o identidad personal, que se encuentran *fuera* de sus presupuestos gnoseológicos o teóricos. Nos proponemos a desarrollar ahora el otro tema que quedó pendiente (en el epígrafe 2) sobre la identidad personal (o yo) por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos⁶⁹.

Aquí, entonces, abarcaremos el tema del yo en Hume desde otra perspectiva. Hume, en el *Tratado de la naturaleza humana*, en los libros II y III, va a mostrar que hay otros

⁶⁷ CLOTET, Joaquín, “Identidad personal y yo moral en David Hume”. *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. [en línea], vol. III, núm. 2. 1994, 22.

⁶⁸ Dicha teoría decía que, si tal idea no provenía de una impresión sensible, dicha idea no existía.

⁶⁹ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, 4º parte, sección VI, 357.

dos modos como el hombre descubre su propio yo y éstos son: a través de las pasiones y a través de las relaciones humanas, sirviéndose a su vez del principio de simpatía⁷⁰.

2.2.1. El yo a través de las pasiones: el orgullo y la humildad

En el inicio del libro II, titulado “Sobre las pasiones”, también Hume admite la existencia de un yo⁷¹, es decir, de una persona que es sujeto de sentimientos, emociones, pasiones y expresa que todos somos consciente de ello⁷². Por este motivo, parece que Hume entrara en una contradicción evidente, por un lado, hemos visto que en el primer libro manifestó que el yo era tan solo un haz de percepciones⁷³, y que solo la imaginación haría posible su “existencia” al asociar esas percepciones, quedando un yo estable, pero que al final de todo, ni siquiera tenemos conciencia de esa sucesión a la cual la imaginación dio por nombre de yo. Es decir, Hume reconoce que no existe tal identidad a la que llamamos yo y a la que muchos filósofos anteriores a él habían dado por obvio. Ahora pues, en sus libros II y III, nos dice que hay un yo y que existe una impresión de nosotros mismos del cual somos íntimamente conscientes⁷⁴. Lo que no pudo admitir en el conocimiento teórico, según vemos en “Sobre las pasiones” y en el libro III, tiene que ser admitido en un conocimiento “práctico” o “moral” del ser humano.

Es decir, Hume tiene que incorporar al yo una vez que lo ha desmentido siguiendo a su gnoseología para explicar la realidad humana cuando sale del ámbito teórico. Así lo expresa el editor de la edición castellana de su obra: “En cualquier caso es claro que

⁷⁰ Parece que es a partir de los libros II y III donde mejor esclarece sobre la identidad personal o yo. Así lo atestigua A. MacIntyre: “Por tanto, cualquier creencia en la identidad personal que sea algo más que una creencia en tales relaciones deviene a ser una ficción filosófica poco fiable, como le parece a Hume en la sección VI de la parte IV del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*. Así, el relato de los juicios y las relaciones sociales y morales en el libro III evidente e inevitablemente presupone –aunque nunca lo expresa explícitamente– una creencia en la identidad personal; y sin embargo, la creencia en la identidad personal, aparentemente había sido privada de justificación racional por el argumento del libro I. ¿Cómo ha de hacerse esta transición? Se hace por medio de la teoría de las pasiones propuesta en el Libro II”. MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, traducción de Alejo José G. Sison, Barcelona: EIUNSA, 1994, 281.

⁷¹ Al igual que el libro I donde claramente ya se suponía la existencia de un una mente (un yo), en el libro II también veremos algo similar: “El Libro II comienza por el mismo lugar que el Libro I, con una reafirmación de que «todas las impresiones de mi mente pueden dividirse en impresiones e ideas», y la identificación de «las pasiones y de los otros sentimientos que se les parecen» como «secundarias, o impresiones reflexivas», que proceden de algunas de estas, las originales, bien inmediatamente, bien por la mediación de su idea”. Ibid. y Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 1º parte, sección I, 387.

⁷² Cfr. Ibid., libro II, 1º parte, sección V, 402.

⁷³ Ibid., libro I, 4º parte, sección VI, 356.

⁷⁴ Cfr. Ibid., libro II, 1º parte, sección II, 391 y también en las páginas: 440; 455 y 469.

Hume vuelve aquí al uso vulgar del término ‘yo’, con algunas adiciones para evitar en lo posible la evidente rotura de la ‘cadena completa de razonamientos’ de los dos primeros libros⁷⁵.

Es evidente la fuerte tensión en Hume sobre estas dos posturas tomadas sobre el yo. En efecto, “entender el yo como ‘persona individual’ contradice abiertamente las posiciones de I, IV, 6”⁷⁶, donde aporta la fundamentación gnoseológica del conocimiento de lo real y, por consiguiente, de qué realidades hay o existen. Sin embargo las pasiones y la vida en comunidad nos exigen hablar del yo, pero ya de otra manera.

Aquí nos enfocaremos en esa aproximación al Yo que Hume hace desde otra mirada, desde la puerta de entrada al ser humano que le da el mundo de la afectividad, las *pasiones*.

Hume dedica todo el libro II, titulado “Sobre las pasiones”. Como se ha dicho, aquí podemos constatar que el yo o identidad personal es descubierta de manera indirecta a través de las pasiones, especialmente a partir de dos en particular: el orgullo y la humildad⁷⁷, dos pasiones opuestas que tienen al yo como *objeto*. Veamos la cita textual de Hume:

“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. Aquí es donde se concentra nuestra atención siempre que nos mueve una de estas pasiones. Según que la idea que de nosotros tenemos sea más o menos favorable, sentimos una de estas afecciones opuestas, y nos vemos exaltados por el orgullo o abatidos por la humildad. Todos los demás objetos que puedan ser comprendidos por la mente se consideran siempre en relación con nosotros mismos, pues de otro modo serían incapaces de excitar estas pasiones, o de producir el más pequeño aumento o disminución en ellas. Cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo ni humildad”⁷⁸.

⁷⁵ Nota del editor a pie de página: HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 391.

⁷⁶ Nota del editor a pie de página. *Ibid.*, 402.

⁷⁷ Las pasiones de orgullo y humildad pertenecen a las impresiones de reflexión del tipo violentas. Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, 1º parte, sección I, 388. Y también estas pasiones pertenecen a la clasificación de pasiones indirectas. Es decir, originadas inmediatamente por el bien o el mal más la adición de otras cualidades. Cfr. *Ibid.*, 389.

⁷⁸ *Ibid.*, libro II, 1º parte, sección II, 391-392; y también en las páginas: 459; 460; 464; 476; 536.

Es decir, obtenemos la idea sobre el yo de modo indirecto a través de estas dos pasiones apuestas totalmente. Es decir, uno *se* descubre cuando tiene la pasión del orgullo como de la humildad. Y del mismo modo, estas dos pasiones no existirían si no hubiera o no las antecediera un yo que, además, “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 cada uno de nosotros”⁷⁹. Hume habla de la necesidad de dar unidad al conjunto de afecciones de la mente, necesidad “dada” por la “constitución primaria de la mente”, adjetivándola de “instinto original y natural”. Aunque no pueda ser probada o demostrada teóricamente, la necesidad del yo es una posición *vital* y práctica para el ser humano.

Así nos lo dice Hume: “En primer lugar, es evidente que estas pasiones están determinadas a tener por *objeto* al yo, y esto por una propiedad que es no solamente natural, sino también original. Dada la constancia y regularidad de sus operaciones, nadie puede dudar de que esta propiedad no sea sino *natural*. Es siempre nuestro propio yo el que es objeto de orgullo y humildad; y siempre que las pasiones se extienden más allá, siguen guardando con todo una relación con nosotros mismos, de modo que ni persona ni objeto alguno pueden influir sobre nosotros de otra manera”⁸⁰.

Y esta cualidad original-natural que es un impulso primario del alma es la que determina el objeto del orgullo y la humildad. Y todo esto gracias a la naturaleza, que es la causante de la existencia de estos procesos naturales. “Sucesivas veces recurre a dicho término (naturaleza) como razón última de los hechos ante la carencia de razonamientos que resulten más plausibles. En el caso que nos ocupa, la naturaleza actúa una vez más como hada madrina”⁸¹.

Es decir, está suponiendo la realidad del yo, del ser humano que, gracias a la naturaleza, a su naturaleza, pone un yo que funciona siempre como objeto de estas pasiones mencionadas. “A fin de poder comprender esto mejor, supongamos 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

⁷⁹ Ibid., libro II, 1º parte, sección V, 402.

⁸⁰ Ibid., libro II, 1º parte, sección III, 394. Y cfr. Ibid., 395.

⁸¹ ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”, 320-321. El entre paréntesis es mío.

naturaleza ha asignado a esta emoción una cierta idea –la del yo– que en ningún caso deja de producir. Este designio de la naturaleza es algo que se concibe sin dificultad”⁸².

Ahora bien, hemos dicho que, aunque el orgullo y la humildad sean directamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen sin embargo el mismo objeto⁸³. Y también que el yo es descubierto por estas pasiones de modo indirecto. “En efecto, la teoría del yo aparece en la fenomenología del orgullo, que es un sentimiento que hace evidente al yo como consecuencia de la afectividad. De hecho, existe un descubrimiento del yo a través de la pasión denominada ‘amor propio’. El placer que produce sentirse alabado pone en evidencia al yo que se esconde detrás del haz de impresiones”⁸⁴.

Es bueno tener en cuenta que Hume, cuando trata tanto la pasión del orgullo como de la humildad, no se está refiriendo a la concepción clásica⁸⁵ que se tiene de estas pasiones. Para nuestro filósofo, todo cuanto abarcan estas pasiones, comúnmente descritas en la filosofía, teología y religiosidad antigua, es invertido por Hume.

En efecto, la *humildad* no solo es una de las virtudes más altas de la religiosidad occidental (y, por tanto, hace vicio su opuesto, el orgullo), sino que también puede asociarse al cultivo de la verdad en el pensamiento antiguo, si recordamos esa actitud de Sócrates o Platón ante la verdad⁸⁶, en ese “solo sé que no sé nada”; y cómo el orgullo (*hybris*) está en la raíz de todos los males en la literatura clásica.

Aquí Hume realiza una importantísima inversión: la virtud de la humildad, intelectual y moral deja de ser algo positivo. Luego se invierte su valoración, teniendo como causa la *sensación* placentera o desagradable asociadas a ambas: el orgullo será considerado como virtud y la humildad como su defecto, pero aquí humildad expresa una realidad bien distinta de la *humildad cristiana*: “Hume no utiliza ‘humildad’ en el sentido ordinario del término (mucho menos en el de ‘virtud cristiana’), sino como el opuesto valorativo del orgullo; casi podría hablarse de sentimiento de inferioridad”⁸⁷.

⁸² HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 1º parte, sección V, 403. Lo mismo vemos en otra cita: “la naturaleza ha proporcionado a ciertas impresiones e ideas una especie de atracción por la que, cuando una de ellas aparece, se presenta naturalmente su correlativa. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas coinciden en el mismo objeto, se prestan ayuda mutua, con lo que la transición de las afecciones y la imaginación se produce con la mayor soltura y facilidad”. Ibid., 405-406.

⁸³ Cfr. Ibid., 405.

⁸⁴ ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”, 319.

⁸⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza Editorial, 2001. Libro IV, cap. III, 139; y cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, q. 162.

⁸⁶ El Evangelio ha transmitido la humildad, como valor en Cristo, y como virtud del cristiano (“sed mansos y humildes” (*Mateo*, 11, 28-30); pero también como virtud intelectual puede encontrarse en la actitud tras la expresión socrática “solo sé que no se nada”. Cfr. VERDÚ BERGANZA, Ignacio, “La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona”, *Cauriensia*, 2012 (7), 385-395.

⁸⁷ Nota del editor a pie de página: HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 393.

Así podemos ver que para Hume “el orgullo es una sensación placentera, y la humildad lo es dolorosa”⁸⁸ con relación a su objeto que es el yo, idea tan esencial a ambas pasiones⁸⁹.

Por otro lado, otro de los temas de este libro II es cómo Hume toma el yo, que es el objeto de las pasiones, como causa también de las mismas pasiones. En efecto, se había visto que “ningún objeto produce orgullo o humildad si no tiene algo que nos sea *peculiar*; también se había hecho notar que, sea cual sea la causa de esta pasión, tiene que ser hasta cierto punto *constante* y guardar alguna relación con la duración de nuestro propio yo, que es su objeto”⁹⁰.

Pero he aquí el detalle del por qué no es tan claro esta consideración: “aunque el orgullo y la humildad tengan por causas naturales y más inmediatas las cualidades de nuestra mente y cuerpo, que constituyen nuestro yo, la experiencia nos enseña que muchos otros objetos producen también estas afecciones, y que la causa primera (el yo) se ve de algún modo oscurecida y extraviada por la multitud de causas externas y extrínsecas”⁹¹. Y este oscurecimiento se debe a que los “objetos externos adquieren con nosotros una relación particular, asociándose o conectándose así con nosotros”⁹² porque si no, no influirían en las pasiones.

Por tanto, según Hume, es en el yo donde el orgullo y la humildad encuentran su fin y causa última⁹³.

2.2.2. El yo a través de las relaciones sociales: la simpatía

Hemos visto cómo el yo se descubre de modo indirecto por las pasiones del orgullo y la humildad. Y que, en cierto sentido, estas pasiones son producidas por la relación que existe entre el sujeto, que es el yo, y las impresiones que tiene frente a causas externas.

⁸⁸ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 1º parte, sección V, 402. “Todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo. Lo dicho con respecto al orgullo es igualmente cierto de la humildad. La sensación de humildad es desagradable, en tanto que la de orgullo es agradable”. Ibid., 405. Cfr., también, las páginas: 407; 460.

⁸⁹ Cfr. Ibid., libro II, 1º parte, sección VI, 410.

⁹⁰ Ibid., libro II, 1º parte, sección VIII, 421.

⁹¹ Ibid., libro II, 1º parte, sección IX, 423. El entre paréntesis es mío.

⁹² Ibid.

⁹³ Cfr. Ibid., 424. “Así, y sea cual sea el aspecto bajo el que consideremos este asunto, podemos seguir observando que las causas de orgullo y humildad corresponden exactamente a nuestra hipótesis, y que no hay nada que pueda excitar una de estas pasiones a menos que esté relacionada con nosotros y produzca a la vez un placer o dolor independiente de la acción”. Ibid., libro II, 1º parte, sección XII, 449.

Aquí se va a ver una relación semejante, pero esta vez entre el sujeto y otras realidades como él, otros *yoes*, esta vez, no relacionado consigo a través de los objetos, sino con otras personas de su mismo entorno. Es decir, “se establece una relación inescindible entre la identidad personal y el carácter social del hombre. Del mismo modo que no se comprende la pasión del orgullo sin un yo que la padezca, tampoco sería posible sin un observador ante quien enorgullecerse. Entre otras razones, porque si el orgullo lleva a sobrevalorarse ante los demás, requiere forzosamente una distinción implícita entre el yo y los otros”⁹⁴.

Por este motivo, según Hume, tenemos noticias del yo gracias a la interacción con los otros. Y esto gracias al principio de la *simpatía*; pues al examinar la vida pasional o social encontramos que ésta se halla regida por tal principio⁹⁵.

Este principio de la *simpatía* consiste en la “conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación”⁹⁶. Esta aproximación se irá explicando mientras avancemos el tema.

Por su parte, Hume nos muestra que es la impresión del yo la que da origen a la *simpatía*. Pues, “es la impresión del ‘yo’ la que, al reflejar y avivar en nosotros el estado de ánimo de otra persona, da origen al principio de *simpatía*, tan importante, que de él depende en cierto modo nuestro juicio sobre la conducta de otras personas”⁹⁷. Es decir, la idea que tenemos de los otros pasa a ser impresión nuestra gracias a la fuerza de la imaginación. En efecto, reflejamos y avivamos en nosotros el estado de ánimo o emoción de los otros; donde la idea (sobre el otro) dejar de ser idea y pasa a ser impresión (en nosotros). Y es allí donde surge tal *simpatía*.

Si hablamos de la definición de la *simpatía*, Hume dirá que esta cualidad notable de la naturaleza humana es “la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros”⁹⁸. Y es así como vemos que el yo se hace presente

⁹⁴ ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”, 322. “La convivencia con los demás permite descubrir la propia valía y el enorgullecimiento de sí mismo ante los demás”. Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 3ª parte, sección VI, 576, y también cfr. Ibid., libro III, 3ª parte, sección II, 788.

⁹⁷ Es un pie de página. Ibid., 354.

⁹⁸ Ibid., libro II, 1ª parte, sección XI, 439. Y esto es un pie de página lo que sigue: “Este principio, fundamental en Hume, y definido como conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación, debe tomarse en su sentido etimológico: comunicación de un estado de ánimo (*páthos*). Como se verá más adelante, la *simpatía* surge de los principios asociativos de semejanza y contigüidad, y, sobre todo, del parentesco y el trato, que son una especie de *causalidad*. Las bases de este principio se encuentran en la ‘máxima general’ de la comunicación de fuerza y vivacidad de una impresión presente a una idea relacionada. Lo único realmente nuevo es que, en este caso, la impresión presente es la del yo”. Ibid.

frente a nuestra relación / simpatía con los demás. En este sentido, “si Hume ha negado un yo teórico y abstracto, objeto del conocimiento, afirma ahora la existencia de un yo práctico, abierto a los otros”⁹⁹. Y este yo práctico es el que permite tal simpatía o comunicación con los demás.

Es más, “para que se produzca el efecto de la simpatía, la idea o la impresión de nosotros mismos debe estar presente como fuente de vivacidad”¹⁰⁰.

“Así, el yo actúa como fundamento de la simpatía de dos modos. Por una parte, realiza el papel de observador juicioso a la hora de emitir juicios morales a través de la simpatía, que aparece como un instinto natural, fundamento de la moral. Por otra, el propio yo aparece reflejado en los juicios que los demás hacen de la propia conducta, de manera que los demás se convierten en un espejo en el que el yo se contempla para conocerse. En general, afirma Hume, podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no solo 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”¹⁰¹.

Y todo este fenómeno de la simpatía ocurre gracias y por la imaginación. Porque es ella quien “se divierte con sus propias figuraciones, y se esfuerza por hacerlas firmes y estables mediante una simpatía con los sentimientos de los demás”¹⁰². Todo esto mediante a las relaciones que la imaginación proyecta respecto a las ideas e impresiones. Por este motivo, “podemos deducir que las relaciones le son necesarias a la simpatía, pero no consideradas absolutamente en cuanto relaciones, sino por su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que los tienen y nuestro propio yo”¹⁰³.

⁹⁹ ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”, 323.

¹⁰⁰ Ibid. “En el caso de la simpatía se produce una evidente transformación de una idea en impresión. Esta transformación surge de la relación de los objetos con nosotros mismos. Nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo [...] que hace que nos estén íntimamente presentes todos los sentimientos de esas personas”. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 1º parte, sección XI, 443-444.

¹⁰¹ Ibid., libro I, 4º parte, sección IV, 323-324.

¹⁰² Ibid., libro II, 1º parte, sección XI, 448. “Ya supone un gran esfuerzo de imaginación el hacernos, de los sentimientos actuales de otros, ideas tan vivas que lleguemos a experimentar esos mismos sentimientos”. Ibid., libro II, 2º parte, sección IX, 524.

¹⁰³ Ibid., libro II, 1º parte, sección XI 446. Es “la simpatía, en donde la mente pasa con facilidad de la idea de nuestro propio yo a la de cualquier objeto que nos esté relacionado”. Ibid. libro II, 2º parte, sección II, 470. Y también cfr. Ibid., libro II, 2º parte, sección VII, 504.

Por otro lado, haciendo una comparación entre el objeto del orgullo y la humildad que es propiamente el yo; podemos ver que “en el caso de la simpatía, no es nuestra propia persona el objeto de nuestra pasión, sino el otro”¹⁰⁴. Por el que podríamos participar de los sentimientos de los demás como propios¹⁰⁵, alegrándonos de sus placeres y entristeciéndonos con sus desgracias, todo y gracias a la fuerza de la simpatía¹⁰⁶, que no es más que comunicación de sentimientos y pasiones¹⁰⁷.

Y, por último, queda claro el rol distintivo que tiene la simpatía dentro de las relaciones sociales y en la sociedad. Tal es así que Hume lo describe de la siguiente manera: “el alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas”¹⁰⁸.

Por todo esto, se puede decir que Hume descubre aquí ese yo práctico, que se va desplegando en su contexto y relación social. Y en palabras de María Elósegui sería conveniente tener en cuenta la siguiente conclusión: “A mi vez, me permito afirmar, finalizando ya, que Hume traza la identidad de un yo social, es decir de un yo que se descubre a partir de su relación con los demás, a partir de la amistad, la comunicación, la conversación y la simpatía. Los análisis de los libros II y III expresan tal penetración psicológica que reparan los silencios, vacilaciones y frustraciones del I y merecen por ello tratamiento aparte”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Ibid., libro II, 2º parte, sección II, 470. “Ahora bien, esta afirmación presupone una previa posibilidad de distinción entre el yo y los otros; pues, en caso contrario, ¿cómo es posible saber que el yo no es el objeto de la simpatía? Ese yo aparece como distinto de otros objetos porque ‘considerado como independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada’. Pero, por otra parte, ‘cuando todas estas relaciones se aúnan, llevan la impresión de nuestra propia persona –o autoconciencia– a la idea de los de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos las hacen concebir del modo más vivo e intenso”. ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”, 324-325.

¹⁰⁵ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 2º parte, sección V, 493. “En suma, no queda otra cosa que pueda proporcionarnos aprecio por el poder y las riquezas, y desprecio por la miseria y la pobreza, que no sea el principio de *simpatía*, gracias al cual participamos de los sentimientos del rico y el pobre, y tomamos parte en su placer o desgracia”. Ibid., 496. Y también cfr. Ibid., libro III, 3º parte, sección VI, 818.

¹⁰⁶ Cfr. Ibid., libro II, 2º parte, sección X, 528.

¹⁰⁷ Cfr. Ibid., libro III, 3º parte, sección II, 785.

¹⁰⁸ Ibid., libro II, 2º parte, sección V, 497.

¹⁰⁹ ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”, 325.

2.3. INCERTIDUMBRE EN EL APÉNDICE DE SU LIBRO

Vamos a detenernos, antes de finalizar el análisis del yo considerado desde las posturas gnoseológicas de Hume (2.1.), y desde su consideración práctica a través de las pasiones y las relaciones sociales (2.2.), en el tratamiento que Hume da a esta noción en el *Apéndice* del libro que principalmente hemos estudiado.

Efectivamente, al final del *Tratado de la naturaleza humana*, después del tercer libro, Hume incluye un *Apéndice*. En él, nuestro filósofo apunta las correcciones de algunos puntos que no quedaron muy claros en su exposición, e incluso algunos errores que quería subsanar. Así lo atestigua él mismo:

“Nada desearía más que el tener una oportunidad de confesar mis errores y consideraría ese retorno a la verdad y la razón como más honroso que la posesión del juicio más infalible. El hombre libre de errores no puede pretender otra alabanza que la debida a la exactitud de su entendimiento. Pero quien corrige sus errores muestra, a la vez, la exactitud de su entendimiento y la sinceridad y franqueza de su carácter. No he tenido la fortuna de descubrir errores de mucha importancia en los argumentos expuestos en los volúmenes precedentes, salvo en un punto, pero he visto por experiencia que algunas de mis expresiones no estaban tan cuidadosamente escogidas que evitaran todo malentendido en los lectores. El presente apéndice ha sido añadido precisamente para remediar este defecto”¹¹⁰.

Y uno de los temas que trata corregir es sobre el punto de la identidad personal: Hume no se siente satisfecho respecto a sus acercamientos teóricos sobre este punto. Y a esto se le añade un sentimiento de desconfianza por los resultados que ha visto y que no logran convencer del todo sobre la realidad del yo:

“Había abrigado algunas esperanzas de que, por deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo de la mente, quedaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que del mundo material puede dar la razón humana. Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé como corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si esta no es una buena razón *general* en favor del

¹¹⁰ Apéndice, 823.

escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia”¹¹¹.

Aquí es entonces donde vuelve atrás y reformula su postura, exponiendo en primer lugar cómo es que llegó “a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un yo o ser pensante”¹¹². No rechaza lo anterior, sino que lo reformula de otra manera. Lo podemos ver paso a paso:

Primero, no se puede hablar de yo o de sustancia, o la realidad sustancial del yo, sin tener de ello una idea; para que sea verdadero conocimiento y ella una idea verdadera, con contenido intelectual, debe proceder esa idea de impresiones, porque todo conocimiento proviene de los sentidos: “Cuando hablamos de *yo*, o de *sustancia* debemos tener una idea conectada con esos términos, pues de lo contrario serían absolutamente ininteligibles”¹¹³.

En segundo lugar, si toda idea obtiene su carga de verdad de las impresiones de las que depende, encontrar una impresión del yo es determinante para afirmar su realidad. No la hay, luego no hay modo de acceder al yo intelectualmente, tener un conocimiento de la realidad del yo, puesto que el yo no es ni puede ser una realidad sustancial: “Toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido”¹¹⁴. Ergo, tal sustancia o yo no existe.

Se ve cómo aquí se reafirma la no inteligibilidad del yo teórico o la imposibilidad de un conocimiento metafísico del yo.

Otro de los principios que apoyan tal desconcierto sobre el yo es el siguiente: “Lo que es distinto es distinguible; y lo que es distinguible, es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones son distintas. Por tanto, son distinguibles y separables y pueden ser concebidas como existiendo por separado, así como existir de hecho por separado, sin contradicción ni absurdo alguno”¹¹⁵. Es decir, todas nuestras

¹¹¹ Ibid., 828-829. Y un concepto que influye a esta posición en Hume, “es el nuevo ‘concepto’ filosófico de la creencia (belief) que suele servir para alinear a Hume en las filas del escepticismo”. MELLIZO CUADRADO, C., *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*, Zamora: Ediciones Monte Casino, 1978, 29.

¹¹² Ibid., 829.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid. He aquí un ejemplo que nos propone Hume: “Cuando veo esta mesa y aquella chimenea, nada me es presente sino percepciones particulares de naturaleza análoga a todas las demás percepciones. Esta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa que me es presente, y aquella chimenea, pueden existir, y de hecho existen por separado. Esta es la doctrina del vulgo y no implica contradicción alguna. Por tanto, no hay contradicción en hacer que esta misma doctrina se extienda a todas las percepciones. En general, el razonamiento siguiente parece satisfactorio.

percepciones pueden existir por separado y no necesitan de una sustancia común en la cual inhieran. Por tanto, “es inteligible y consistente decir que los objetos existen distinta e independientemente sin tener en común ninguna sustancia *simple* o sujeto de inhesión. Por consiguiente, esta proposición no puede ser nunca absurda por lo que respecta a las percepciones”¹¹⁶. Esta es otra razón por la que se niega que exista una identidad personal o yo tan evidente.

Pues para Hume, solo hay percepciones, y solo a partir de éstas “se podrá hablar” de un yo: “Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo* nunca puedo percibir este yo sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto, es la composición de estas la que forma el yo”¹¹⁷.

Y lo mismo, dice Hume, pasa con la idea de la mente. Porque, así como “no tenemos idea alguna de sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares; no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares”¹¹⁸.

A todo esto, se le suma el siguiente principio: “habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares (principio anterior), cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y de que solo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla”¹¹⁹.

Y es aquí donde Hume entra en un conflicto de principios. Porque si bien es cierto que las percepciones son existencias distintas, es lógico que formarán un conjunto solo por estar mutuamente conectadas. Mas, sin embargo, el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. “Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no

Todas las ideas se derivan de percepciones anteriores. Por tanto, las ideas que tenemos de los objetos se derivan de esa fuente. En consecuencia, no hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones. Ibid.

¹¹⁶ Ibid., 829-830.

¹¹⁷ Ibid., 830.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., 831. El entre paréntesis es mío.

tiene por qué sorprendernos¹²⁰. Porque esta idea ya ha sido sugerida por muchos filósofos que al parecer tienden a inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, no siendo esta sino un pensamiento o percepción refleja¹²¹. Mas siendo ésta una aproximación algo prometedor, a Hume le convence del todo: “Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga”¹²².

Y final como colofón del apéndice, Hume terminará por manifestar cuál es el verdadero problema de su teoría sobre el Yo.

“En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real 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. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones”¹²³.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Cfr. Ibid.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid. “Estas escépticas conclusiones pueden reducirse a un único fundamento: la negación del valor ontológico del principio de causa a efecto. Resultaría muy fácil demostrar que, en realidad, en el momento mismo en que lo excluye, Hume vuelve a introducirlo de manera subrepticia -sin caer en la cuenta de ello- para poder avanzar en su razonamiento. Las impresiones son causadas por los objetos, las ideas son causadas por las impresiones, la asociación de ideas tiene una causa, a su vez la costumbre es causada, y estos ejemplos podrían multiplicarse. Si llegase a eliminarse de veras el principio de causalidad, no solo se derrumbaría la metafísica, sino también toda la filosofía teórica y moral de Hume”. REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 486. Por otro lado “Hume no distingue, claramente, entre el problema del conocimiento del yo, su naturaleza, y las causas por las cuales creemos en un sujeto idéntico. Esta ambigüedad ha sido la que ha causado abundantes críticas entre los comentaristas de este autor. No obstante, parece que Hume, a pesar de encontrarse insatisfecho debido a esa ambigüedad, no es contradictorio en su análisis de la idea de persona”. MONTES FUENTES, M. J., “El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume”. *Taula* (UIB), n°. 11, 1989, 10-11.

CONCLUSIONES

Para concluir este trabajo de investigación sobre *La crítica a la idea del yo en el pensamiento de David Hume*, la lógica del discurso nos pide realizar una serie de consideraciones finales. Sobre todo, puntos que creemos que vislumbran el propósito del planteamiento original entorno a la cuestión del yo o identidad personal, como Hume lo entiende también.

El eje principal de estas conclusiones se encuentra en la segunda parte del trabajo, que es la parte central y donde se encuentra el centro temático del trabajo. Junto a nuestras conclusiones introduciremos una recapitulación de los temas que hemos tratado en el presente trabajo.

Una importante conclusión es la novedosa propuesta de David Hume en teoría del conocimiento que tiene a Isaac Newton como una de las figuras inspiradoras, quizás no solo por su contribución en el ámbito científico, sino más bien por el cambio de signo que introduce en el modo de conocer humano. Lo novedoso en Hume es que apunta a un nuevo modo de ver o estudiar la naturaleza humana. Su discurso expuesto en su libro *Investigación sobre el conocimiento humano (An Enquiry Concerning Human Understanding)*, y en su obra maestra *Tratado de la Naturaleza humana (A Treatise of Human Nature)* tiende hacia un propósito ulterior: realizar a cabo una ciencia de la naturaleza humana que imite a la ciencia de la naturaleza física elaborada por Newton.

En este punto cabe señalar la influencia que recibe Hume de Newton; sobre todo del paradigma del método científico. Éste sería para Hume el modelo a imitar de aquello que ha de ser la filosofía, es decir, una forma de elaborar, tras un crítico análisis de la experiencia, unos principios generales que sean explicativos del complejo mundo de los fenómenos. Y eso alejándose al mismo tiempo de las tradicionales especulaciones metafísicas sobre las causas últimas, que él consideraba inútiles y carentes de sentido.

Es más, su propuesta doctrinal parte de un nuevo método que ha de inspirar también una filosofía moral y práctica. Y así nos es evidente el afán práctico de toda su doctrina y su buscado alejamiento de una metafísica como saber abstracto. Por consiguiente, Hume distingue dos filosofías o dos formas de filosofía, una que considera fácil y evidente; y otra profunda y abstrusa. Debe seguirse la primera, y además buscar su

extensión al ámbito moral y práctico, de tal modo que sea útil para el hombre y común para todos, soporte y apoyo para la vida de toda persona.

Por lo tanto, Hume prefiere y sugiere que la filosofía debe guiarse siempre por la experiencia; y consiguientemente abandonar la metafísica, en su pretensión de indagar las causas últimas y más abstrusas, desvinculada de la realidad y de los problemas reales de la persona como de sus necesidades vivenciales humanas. En efecto, según Hume, el hombre tendrá que cultivar la verdadera metafísica con bastante cautela, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada y proponer una nueva desde las mismas bases genuinas de la naturaleza humana. Hay que tener en cuenta que ésta es la concepción que Hume tiene de la metafísica.

Otra de las conclusiones del trabajo, principalmente de la primera parte, es que para llegar a entender qué es el yo o la mente para Hume, habría que empezar por saber cómo funciona. Algo así como, la “acción sigue al ser”. Y para tal fin, con ayuda del método experimental, Hume nos quiere otorgar una nueva perspectiva de cómo funciona el entendimiento humano y cómo conoce la razón. Para dicho propósito, tomará como punto de partida de la reflexión filosófica el análisis de la conciencia, detallada en el libro I del *Tratado de la naturaleza humana*. Hume comienza sus indagaciones analizando, en primer lugar, los contenidos de la conciencia. Y quiere saber cuál es el modo de proceder correcto de nuestra capacidad intelectual. La finalidad de ello es doble: por un lado, asegurar cuál es el modo correcto de usar nuestro entendimiento y a qué verdades llega; por otro lado, para evitar aquello en lo que –según Hume– ya los filósofos tradicionales han caído y que no pueden superar: ellos no hacen más que alardear de sus vagas especulaciones que no sirven de nada.

Para tal cometido, Hume limita el ámbito del conocimiento a la experiencia humana, es decir, el conocimiento solo puede tener su origen y base en la experiencia. Y el criterio y límite de nuestro conocimiento son las impresiones sensibles. Así, inicia su proyecto filosófico haciendo un análisis de los contenidos mentales.

A diferencia de Descartes, quien sostenía que todos los contenidos mentales eran ideas e incluso suponía que existe un yo sustancia substrato de estas, Hume concluye que solo existen dos tipos distintos de contenidos: las impresiones y las ideas, ambas llamadas percepciones, y que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las impresiones son percepciones fuertes mientras que las ideas son copias débiles de las mismas.

Hume quiere rescatar lo indispensable que son las impresiones, sin las cuales no podría darse el conocimiento humano. En efecto, para su estudio, divide las impresiones en impresiones de sensación y de reflexión. Las de sensación, según Hume, acceden al alma por causas desconocidas e inexpugnables para la razón humana; nos otorgan los datos inmediatos de los sentidos mostrándonos los contenidos primarios originales de la experiencia. Por su parte, las impresiones de reflexión, el conjunto de los sentimientos, pasiones y emociones que tiene el ser humano, llegan a ser parte del alma (guardándose como ideas) por una impresión de sensación. Y es que cuando se las trae al presente, producen una sensación tan viva que pueden ser llamadas propiamente impresiones.

En efecto, todas las percepciones simples (impresiones e ideas) se combinan y forman percepciones complejas (ideas complejas). Además, las impresiones pertenecen al orden de la sensibilidad, mientras que las ideas pertenecen al orden del pensamiento gracias a que la memoria y la imaginación convierten las impresiones en ideas.

Hume, con su actitud antimetafísica, niega la posibilidad de la abstracción de esencias universales por parte de la razón, de modo tal que se remite a esas dos operaciones empíricas para explicar la manera en que los hombres llegamos a formar nuestros pensamientos. Por un lado, la memoria conserva el orden y la posición en que las ideas se nos presentan; y por otro lado, la imaginación (fantasía), que tiene la principal función de formar ideas complejas; de este modo se convierte en entendimiento.

La función de la imaginación de formar ideas tiene dos vertientes:

a) *Función no arbitraria*, ésta es posible gracias a que la imaginación está sujeta a tres leyes de asociación que son: la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Éstas constituyen el nexo fundamental de la mente entre nuestras ideas y que reemplazan en la imaginación a la conexión por lo cual están unidas en la memoria. Estos principios son como cualidades originales e inexplicables de la naturaleza humana (una especie de fuerza suave que prevalece), más no sólidos principios metafísicos.

b) *Función arbitraria*, consiste en la comparación arbitraria de dos ideas o más ideas en la imaginación, estableciéndose relaciones que Hume denomina *filosóficas*, porque carecen de los principios asociativos que naturalmente puedan unirlos. Esta función hace posible nombrar al otro grupo de ideas complejas necesarias para el pensamiento filosófico en general y para la ciencia; estas ideas son: los modos, la sustancia y las relaciones.

De las ideas que son relaciones (que son siete) convendría resaltar la *causalidad* y la *identidad* de los objetos materiales y del yo como las dos relaciones filosóficas que más sobresalen en el libro I del *Tratado de la naturaleza humana*. Allí Hume rechazará toda fundamentación metafísica otorgada por la filosofía a las mismas, para luego proponer su interpretación alternativa, dando a la idea de causalidad el rol preeminente en su sistema.

La causalidad es a su vez una relación natural y filosófica. Es natural porque nos es útil para conocer cuestiones de la vida ordinaria, como cuando asociamos el fuego al calor o la nieve al frío. Y es filosófica porque es necesaria para que la ciencia pueda explicar, suponer o pensar como función cualquier fenómeno de la naturaleza. No obstante, tal idea de causalidad, según Hume, no surge *a priori*, ni proviene de alguna impresión de la sensación, sino que la idea de conexión necesaria, así también llamada, es producto de una repetición de experiencias semejantes (por contigüidad, sucesión y uniformidad), que ocasionan en nosotros una costumbre o hábito. Y por eso, Hume parece afirmar que el único principio válido para poder explicar la causalidad o conexión necesaria, es la costumbre o hábito. A través de este proceso, la mente se adelanta a lo que sucederá y sentirá al modo de una impresión de reflexión, haciendo una conexión, y originando la idea correspondiente.

De este modo, la imaginación aplica la causalidad al mundo. Es más, la causalidad es el único principio de asociación natural y filosófica que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir.

Otra de las ideas, sumamente importante y que ha sido vital para el desarrollo de nuestro proyecto, es la idea de *identidad*. En efecto, cuando Hume divide el conocimiento en cuestiones de hecho y relaciones de ideas, incluye a la identidad (imperfecta) en las cuestiones de hecho.

Esta idea de identidad es una relación (como causalidad) que se da en la experiencia, y que nos proporciona un conocimiento contingente.

Esta identidad, que para nuestro autor es imperfecta (frente a una perfecta que es invariable e inexistente en el mundo de la experiencia), es compatible con el cambio y se aplica a las realidades que poseen alguna duración. Es más, esta identidad imperfecta es la que nos legitima a adscribir identidad a los objetos del mundo y a nosotros mismos (el yo). Por ende, es necesario que la imaginación, a través de las relaciones de

semejanza y causalidad que permiten unificar una serie de impresiones distintas, dé origen a la identidad imperfecta.

Sin embargo, esta tendencia a atribuir identidad a percepciones semejantes produce la ficción de una existencia continuada de los objetos del mundo, ya que esa ficción, así como la identidad, es en realidad falsa, pues, su efecto es enmendar la discontinuidad de nuestras percepciones. Y lo mismo sucedería, según Hume, con nuestra identidad personal o idea del yo, un mero producto de la fantasía (de la imaginación). Y es aquí donde empieza la segunda parte del trabajo, que consiste en saber qué es lo que entiende Hume por el Yo o identidad personal fuera de las conclusiones que afirman que, desde un punto de vista teórico, es solo una quimera. .

La crítica a la cuestión del Yo o de la identidad personal en Hume, podemos desglosarla en tres partes. Una primera parte sería que Hume niega la realidad metafísica del yo como substrato de nuestras percepciones en confrontación con otros autores (Descartes, Locke, Berkeley), a los que posiblemente se refiere en su libro, que consideran al yo como una realidad evidente, de la que todos somos conscientes.

No obstante, si bien es cierto que Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, sin embargo no cierra toda posibilidad de conocerlo. Es así como Hume propone que el yo sería solo un mero haz de percepciones sucesivas unidas por principios asociativos; que generalmente la imaginación toma para producir una ficticia idea del yo o identidad personal, y que luego los individuos toman por cierto o creencia. Esto es lo que llamaríamos una identidad imperfecta. Y por otro lado, una segunda parte de esta crítica al yo, constituiría otro modo de aproximación o descubrimiento del yo a través de dos factores, siguiendo esa misma línea de que Hume niega la posibilidad de un conocimiento metafísico del yo, pero no toda posibilidad de conocerlo.

Por tal razón, esta segunda parte en el tratamiento humeano del yo es también una respuesta *afirmativa* respecto del yo. Es decir, podemos acceder al conocimiento del yo a través del reconocimiento de la existencia de un yo psicológico que se manifiesta en las pasiones como el orgullo y la humildad. Y a través, de un yo social que se descubre en relación con los otros por medio de la simpatía.

Volviendo atrás, en cuanto a la negación de un conocimiento metafísico del yo, Hume expone este tema en su primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, específicamente en la cuarta parte de la sección seis cuyo título es “Sobre la identidad personal”. Aquí nuestro filósofo critica la noción cartesiana del yo como substancia; idea clásica de la que no se desprende el racionalismo y de la que Hume quiere alejarse.

E incluso, tampoco puede aceptar la postura empirista de sus antecesores (Locke y Berkeley) que ni siquiera han podido salir, según él, de la metafísica, en lo que concierne a los fundamentos últimos que explican nuestro actuar o conocimiento. Por ende, propone que el yo o la mente no es una sustancia pensante que permanezca invariable, siendo soporte de nuestros pensamientos, pasiones, emociones, etc., donde el hombre es consciente de su evidente realidad. Sino más bien, aceptando la posibilidad de una repuesta afirmativa, el yo no es más que un haz de percepciones que se suceden unas a otras. Y la identidad que se forme a partir de estas percepciones sería solamente imperfecta.

Esto es coherente con los sentidos de *unidad* que Hume tiene detrás. El yo como unidad sustancial, es una unidad fuerte. La metafísica tradicional la pone como la forma de unidad de la realidad compuesta o creada más fuerte o sólida. Superior a la unidad accidental o la unidad relacional. Si gnoseológicamente no se puede justificar la posibilidad de esta unidad, como se ha visto, será sustituida por la unidad relacional de realidades solo contiguas, semejantes o bien ordenadas según un antes y un después causal.

Porque, según nuestro autor, tendemos naturalmente a dar unidad a la innumerable variedad de pensamientos, pasiones y emociones que acompañan nuestras vidas. Y solo a partir de nuestra imaginación, a través de la causalidad y de la semejanza, atribuimos identidad a nuestro yo. Pero, he aquí el problema: esto es una ficción. Ficción producida por las relaciones filosóficas de semejanza, causalidad e identidad que hemos visto anteriormente. Es decir, la identidad o el yo es simplemente una ficción, creada por la imaginación por medio de procesos de asociación.

El problema viene porque esa ficción *es una dinámica necesaria, innata y esencial* de la vida humana, dar esa unidad al yo es una tendencia necesaria y natural.

Por ese motivo, Hume no puede negar absolutamente la idea del yo o identidad personal. Allí donde no puede aceptarla metafísica y teóricamente, al mismo tiempo se le evidencia que es necesaria para comprender la vida íntima del ser humano, y sobre todo para entender su vida afectiva y social.

Por eso necesita dar a la posición sobre el yo o identidad personal una nueva interpretación y orientación. Por tal razón, según él, el yo debe comprenderse como un haz de múltiples percepciones distintas que se suceden unas a otras en el tiempo por la memoria y que la imaginación conecta casualmente para después otorgarles una identidad imperfecta y ficticia que se extiende y proyecta a lo largo del tiempo.

Identidad que solo la facultad imaginativa puede producir, dicho sea de paso. Pues, la memoria, que posibilita la realización de este proceso en el tiempo, trayendo los recuerdos de percepciones y permitiendo a la imaginación relacionarlas, no goza de tal privilegio. De ahí se sigue que, la memoria es fuente de identidad, más sin embargo, no logra producirla totalmente. Solo la imaginación logra extender nuestra identidad más allá del alcance de la memoria; solución que le permitiría a Hume corregir la respuesta de Locke.

En Hume queda claro que, el yo no se alcanza por alguna impresión, tampoco la mente puede alcanzar de modo *a priori* un yo idéntico, invariable y simple (Descartes), sino que solamente advierte un haz o sucesión de impresiones distintas que acontecen sucesivamente, sobre las que la imaginación realiza un proceso de unificación que denominamos identidad personal, que para Hume es imperfecta. Tan imperfecta, como la identidad que se atribuye a las plantas y a los animales, e incluso, como la identidad que se aplica a los mismos objetos materiales.

Por eso, así como rechazó la idea de una sustancia metafísicamente entendida, fundamentándose en la identidad (imperfecta) de los cuerpos materiales, también rechazó la idea de un alma o yo idéntico e invariable a lo largo de toda la vida.

En el Apéndice del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume admite insatisfacción por su propia teoría sobre el yo, que no llega a convencerle del todo, y que ha suscitado críticas y dudas al respecto. Y sobre todo la principal es porque, según Hume, hay una necesidad a atribuir toda la diversidad de la vida psíquica del sujeto a *unidad*, necesidad de la que habla que es un *instinto*, una tendencia: una realidad vital natural al hombre y necesaria para su vida: “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 cada uno de nosotros”¹.

Esto pone una confrontación de dos principios fundamentales en su teoría. Es decir, por un lado Hume no puede rechazar las conclusiones metafísicas y gnoseológicas a las que llega, y con ellas a la negación de la sustancialidad del yo o identidad personal. Pero, por otro lado, Hume no puede dejar de sostener que todas las percepciones, siendo distintas constituyen, *necesitan vitalmente* ser concebidas como un todo, y que la mente aunque nunca percibe una conexión real entre ellas, sino solo un sentimiento de una

¹ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, libro II, 1º parte, sección V, 402.

aparente conexión (relación subjetiva) entre esas distintas percepciones que la imaginación produce por el hábito o la costumbre, ocasionando una confusión de sucesión con identidad. Pero necesita *reducir a identidad* y proponer por tanto la realidad del yo, una realidad que no está justificada teóricamente, pero que la vida en sus exigencias tanto individuales como sociales no puede no hacer.

Por lo dicho, no puede ni debe renunciar a estos principios, antes mencionados, porque estaría derribando toda su epistemología. Por eso opta por el privilegio del escéptico, como la única alternativa posible y, de este modo, se aleja explícitamente del análisis epistemológico de la cuestión.

Por lo tanto, podemos ver que el tema de la identidad personal o del Yo, pasa por dos modos distintos: en el libro I, Hume construye una explicación sobre la misma, y en el Apéndice al Tratado, reconoce una insatisfacción de su propia explicación, que es coherente con la *necesidad de hablar de un yo unitario* en el marco de la vida humana, la afectividad, las virtudes, pasiones y sobre todo la vida social.

En este sentido es central la luz nos aportan los Libros II y III sobre el tema en cuestión. Y es aquí donde podemos encajar lo que ya hemos señalado: cabe la posibilidad de que en Hume podamos acceder al descubrimiento del yo de manera indirecta a través de dos factores que coinciden con una explicación psicológica y social.

Es decir, en Hume, se ven dos modos en que el hombre descubre su propio yo: a través de las pasiones y a través de las relaciones humanas sirviéndose del principio de la simpatía.

Si al yo se accede a través de las pasiones, es por medio de dos de ellas: del orgullo y de la humildad. En Hume, ambas pasiones tienen que ver con el sentimiento de agrado (orgullo) y el de desagrado (humildad) que causan en nosotros mismos las realidades captadas. Entonces, aunque el orgullo y la humildad sean directamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen sin embargo el mismo objeto: objeto a la que ambas pasiones hacen referencia porque todas las cosas se consideran siempre en relación con nosotros mismos. Este objeto es el yo (sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima). Por tanto, cuando el yo no es tomado en consideración, tampoco hay lugar para sentir orgullo ni humildad. En efecto, estas dos pasiones no existirían si no las precediera un yo que viene determinado por un instinto original y natural, el cual hace que seamos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestra persona individual. Es siempre nuestro propio yo el que es objeto de

orgullo y humildad; y siempre que las pasiones se extiendan más allá, siguen guardando con todo una relación con nosotros mismos (con nuestro yo). En conclusión, la teoría del yo aparece en la fenomenología del orgullo y de su contraria, la humildad. Ambos son sentimientos que hacen evidente al yo en el plano de la afectividad. El placer que produce sentirse alabado o el malestar al no serlo, ponen en evidencia al yo como objeto de esas pasiones.

Por otro lado, el otro modo de acceder al yo y que está muy vinculado al anterior, es a través de las relaciones humanas bajo el principio de la simpatía. Es decir, se establece una relación inescindible entre la identidad personal y el carácter social del hombre. Y por este motivo, según Hume, tendremos noticias del yo gracias a la interacción con los otros, interacción que surge de la existencia en nosotros del principio de la *simpatía*. Es más, es la impresión del yo la que causa la simpatía. Pues, esta impresión hace que reflejemos y avivemos en nosotros el estado de ánimo o la emoción de los otros. Y es allí donde surge tal simpatía, que en Hume es una cualidad notable de la naturaleza humana, una inclinación que tenemos y que nos permite la comunicación de sentimientos y pasiones con los demás.

En general, afirma nuestro autor, podemos decir que las mentes de los hombres, gracias a la fuerza de la imaginación, son espejos unas de otras, y esto no solo 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.

En este sentido, si Hume ha negado un yo teórico y abstracto, objeto del conocimiento, afirma ahora la existencia de un yo práctico, abierto a los otros a los que conocemos más allá de cómo objetos sensibles como *otros yo*. Porque haciendo una comparación entre el objeto del orgullo y de la humildad, que es propiamente el yo, podemos ver que en el caso de la simpatía, no es nuestra propia persona el objeto de nuestra pasión, sino el otro, y el otro es captado más que teóricamente por lo que nuestra experiencia sensible e intelectual nos ofrece, sino que es captado como “otro yo” con sus propias pasiones, unidad tras la afectividad, facultades, etc., gracias al carácter especular.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, (traducción de Valentín García Yebra), Madrid: Gredos, 1997.
- BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (prólogo y notas de Carlos Mellizo), Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- BERKELEY, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (prólogo y notas de Carlos Mellizo), Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- DESCARTES, René, *Discurso del método* (traducción y notas de Manuel García Morente), Madrid: Gredos, 2010.
- DESCARTES, René, *Los principios de la filosofía* (introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás), Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas* (traducción y notas de Jorge Aurelio Díaz), Madrid: Gredos, 2010.
- HUME, D., *Abstract* (introducción, traducción y notas de Alicia Olabuenaga), Madrid: Humanitas, 1989.
- HUME, David, *De los prejuicios morales y otros ensayos* (estudio preliminar de José Manuel Panea Márquez y traducción de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez), Madrid: Tecnos, 1998.
- HUME, David, *Del conocimiento* (Filosofía hoy: los grandes pensadores), Madrid: Globus, 2013.
- HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano* (traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta), Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- HUME, David, *Nuevas perspectivas* (coordinador Gerardo López Sastre), Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- HUME, David, *De mi propia vida*, traducción y presentación de Nydia Lara Zavala, México: Universidad Autónoma de México, 2004.
- HUME., David, *Tratado de la naturaleza humana* (edición preparada por Félix Duque), Madrid: Tecnos, 2008.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, epílogo de Norbert Hinske, Madrid: Ediciones Istmo, 1999.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (traducción de Edmundo O'Gorman y prólogo de José A. Robles y Carmen Silva), México: Fondo de Cultura económica, 1999.

- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro V de la Metafísica de Aristóteles*, (introducción, traducción y notas de Jorge Morán), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº. 112, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, 5 vols., Madrid: BAC, 1997-2000.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALVIRA, T., CLAVELL, L., y MELENDO, T., *Metafísica*, Pamplona: Eunsa, 1986.
- BAJARDI, Alice, “La identidad personal en relación con la educación: características y formación del concepto”. *Reidocrea*. [en línea], núm. 15, 2015, 106-114. <<http://hdl.handle.net/10481/37124>>. [Consulta: 12 ene. 2020]. ISSN: 2254-5883.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002.
- BODEI, Remo, “El largo Adiós a la identidad personal”. *Revista internacional de filosofía política*. [en línea], núm. 2, 1993, 5-20. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2704549>>. [Consulta 13 ene. 2020]. ISSN 1132-9432.
- CLOTET, Joaquín, “Identidad personal y yo moral en David Hume”. *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*. [en línea], vol. III, núm. 2. 1994, 17-28. <<https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/5589>>. [Consulta: 15 ene. 2020]. ISSN: 1132-0877.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, (traducción de Ana Domènech), Barcelona: Ariel, volumen II, tomo V, 2011.
- DAHMER Helmut, “¿En qué se convertirá Robinson?”. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*. [en línea], vol. 5, 2013, 352-361. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4762188>>. [Consulta: 10 ene. 2020]. ISSN-e 2172-9506.
- DE SALAS ORTUETA, J. “Prólogo” a HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- DOMÍNGUEZ HERREO, C., *El pensamiento de G. Berkeley*, Salamanca: Jet Print, S.L., 2018.
- DUQUE PAJUELO, F., “Introducción” a HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 2008.
- ECHARTE ALONSO, Luis E. y ESTEBAN DE ERQUIAGA, Juan. “Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-compresión humana”. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*. [en línea], núm. 5, 2019, 111-148. <<https://doi.org/10.25185/5.5>> [Consulta 10 ene. 2020]. ISSN: 2301-1629.
- ELÓSEGUI, María, “El descubrimiento del yo según David Hume”. *Anuario Filosófico*. [en línea], núm. 26, 1993, 303-326. <<http://hdl.handle.net/10171/644>>. [Consulta: 13 ene. 2020]. 0066-5215.
- ESPOSITO, Costantino, “Suárez, Kant y el problema de la ontología moderna”, en TIRADO SAN JUAN, Víctor M. (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco*

- Suárez: *una mirada al cuarto centenario de su pensamiento*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2019.
- FORERO-GÓMEZ, Andrés Fernando, “Fantasías sobre el tiempo en otras inquisiciones, de Jorge Luis Borges”. *Cuadernos de literatura*. [en línea], vol. 13, núm. 24, 2008, 47-64. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843024004>>. [Consulta: 18 nov. 2019]. ISSN: 0122-8102.
- FRONDIZI ERCOLI, R., *Substancia y función en el problema del yo*, Buenos Aires: Losada, 1952.
- GARCÍA ROCA, J., *Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume*, (prólogo de Fernando Montero Moliner), Valencia: Departamento de Historia de la filosofía, 1981.
- GONZÁLEZ DÍAZ, C., *Historia de la filosofía, tomo III*, Oviedo: Biblioteca filosofía en español, 2014.
- HESSSEN, J., *Teoría del conocimiento*, (traducción de José Gaos), México: ILCA, 1997.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, (traducción de L. Martín Gómez, S.J.), Barcelona: Herder, tomo II, 1965.
- JOB, Alfredo, “El concepto de identidad personal”. *Vertex*. [en línea], núm. 108, 2013, 132-138. <<http://www.polemos.com.ar/vertex108.php>>. [Consulta 10 ene. 2020]. ISSN 0327-6139.
- KAZMIERCZAK, Marçin, “La refutación del sujeto y de la causalidad en los relatos de J. L. Borges”. *Pensamiento y cultura*. [en línea], núm. 10, 2007, 147-157. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70101009>. [consulta: 12 nov. 2019]. ISSN: 0123-0999.
- LLANO, Alejandro, Llano, “De la postmodernidad al multiculturalismo”, *Nueva revista*, 2010 (128), 32-41.
- LÓPEZ SASTRE, G., “Introducción” en HUME, D., *Nuevas perspectivas*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- LOWEN, A., *El narcisismo. La enfermedad de nuestro tiempo*, Barcelona: Paidós, 2000.
- MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, (traducción de Alejo José G. Sison), Barcelona: EIUNSA, 1994, 387.
- MELLIZO CUADRADO, C., *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*, Zamora: Ediciones Monte Casino, 1978.
- MIGOYA OLIVEROS, Sonia, “La identidad personal en Locke, Hume y Reid”. *Revista Contemplaço*. [en línea], núm. 8, 2014, 1-28. <<http://www.fajopa.com/contemplaço/index.php/contemplaço/article/download/49/49>>. [Consulta: 12 ene. 2020]. ISSN: 2179-8079.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, 2ª ed., Madrid: Rialp, 2002.
- MONTES FUENTES, M. J., “El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume”. *Taula (UIB)*, nº. 11, 1989.
- MONTOYA LÓPEZ, Diana, “Conciencia y subjetividad: una Relación entre Rodolfo Llinás y Daniel Dennett”. *Disertaciones*. [en línea], núm. 5, 2016, 45-60. <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5891599.pdf>>. [Consulta: 15 ene. 2020]. ISSN: 2215-986X.

- NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume* (traducción de Carlos Solís), Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
- PADIAL, Juan José, “El viviente y su vida. Ausencia, pretensión y disposición del sí mismo humano”, *Studia Poliana*, 2009 (11), 95-110.
- PÉREZ ANDREO, B., *La verdadera religión: El intento de Hume de naturalizar la fe*, Murcia: Editorial Espigas, 2009.
- PRÓSPERI, Germán Osvaldo, “Seis percepciones en busca de un yo. Teatro y subjetividad en David Hume y Luigi Pirandello”. *Praxis filosófica*. [en línea], Nueva serie, núm. 44, 2017, 59-80. <<https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i44.4349>>. [Consulta: 12 ene. 2020]. ISSN: 0120-4688.
- REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico* (traducción de Juan Andrés Iglesias), Barcelona, Editorial Herder, tomo II, 1988.
- REID, T., *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana* (traducido por Carlos Mellizo), Madrid: Tecnos, 2014.
- ROJAS OSORIO, Carlos, “La correlación sujeto/objeto en epistemología”. *Ceiba*. [en línea], núm. 1, 2012-2013, 54-72. <<https://revistas.upr.edu/index.php/ceiba/article/download/3488/2987/>>. [Consulta: 15 ene. 2020]. ISSN: 0885-9906.
- ROJAS OSORIO, Carlos, “La desustancialización de las cosas y la legalidad de la naturaleza”. *Diálogos*. [en línea], núm. 97, 2015, 61-79. <<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/2095>>. [Consulta: 20 ene. 2020]. ISSN: 0012-2122.
- SÁNCHEZ MECA, D., *Teoría del Conocimiento*, Madrid: Dykinson, 2001, 750.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Teresa: “La salud como mercado. reflexiones éticas acerca del sobrediagnóstico y el ideal de salud perfecta”, en Antonio Sánchez Cabaco, M^a. Idoia Zorroza: *Actualidad de la metafísica. Persona, ciencia y salud*, Salamanca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2018.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009.
- STROUD, B., *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Héctor, “Transhumanismo, libertad e identidad humana”. *Thémata. Revista de filosofía*. [en línea], núm. 41, 2009, 577-590. <<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/download/594/557>>. [Consulta: 18 ene. 2020]. ISSN: 0212-8365.
- VERDÚ BERGANZA, Ignacio, “La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona”, *Cauriensia*, 2012 (7), 385-395.
- ZORROZA, M^a I., *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, n^o. 20, 2003.
- ZORROZA, M^a Idoia, “Nuestra «situación meta-física»”, *Cauriensia*, 2019 (14), 131-147.
- ZUBIRI, Xavier, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1987.
- ZÚÑIGA LÓPEZ, J., “Locke entre Descartes y Hume: los niveles del conocimiento”, *Anales del Seminario de Metafísica*, n^o. 11, 1976, 141-158.