

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n154.31448>

## HUME Y LA FICCIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL\*

FRANCISCO PEREIRA GANDARILLAS\*\*  
Universidad Alberto Hurtado - Chile

### RESUMEN

La interpretación estándar de la teoría humeana sobre la identidad personal suele aceptar dos tesis importantes: (T1) no existe un yo o mente dotada de simplicidad e identidad perfecta; (T2) Hume defiende una teoría metafísica específica acerca de la naturaleza del yo o de la mente, según la cual esta es solo un haz de percepciones. Se argumenta que ambas afirmaciones, son falsas. Su aceptación comprometería a Hume con una forma de dogmatismo epistémico y metafísico incompatible con su filosofía experimental.

*Palabras clave:* D. Hume, identidad personal, mente.

.....  
*Artículo recibido:* 23 julio de 2012; *aceptado:* 17 de septiembre de 2013.

\* Agradezco el apoyo financiero otorgado por el Gobierno de Chile mediante el Proyecto Fondecyt Iniciación 11090001.

\*\* *francisco@correo.org.uk*

## HUME AND THE FICTION OF PERSONAL IDENTITY

### ABSTRACT

The standard interpretation of Hume's theory of personal identity usually accepts two important theses: (T1) there is no self or mind endowed with simplicity and perfect identity; (T2) Hume defends a specific metaphysical theory regarding the nature of the self or of the mind, according to which it is only a bundle of perceptions. The article argues that both of those statements are false. Accepting them would commit Hume to a form of epistemic and metaphysical dogmatism that is incompatible with his experimental philosophy.

*Keywords:* D. Hume, personal identity, mind.

## HUME E A FICÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL

### RESUMO

A interpretação padrão da teoria humeana sobre a identidade pessoal costuma aceitar duas teses importantes: 1) não existe um eu ou mente dotada de simplicidade e identidade perfeita; 2) Hume defende uma teoria metafísica específica sobre a natureza do eu ou da mente, segundo a qual esta é só uma face de percepções. Neste artigo, argumenta-se que ambas as afirmações são falsas. Sua aceitação comprometeria a Hume com uma forma de dogmatismo epistêmico e metafísico incompatível com sua filosofia experimental.

*Palavras-chave:* D. Hume, identidade pessoal, mente.

## Introducción

En uno de los pasajes más controvertidos de la sección “Del escepticismo con respecto a los sentidos” del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume señala que “lo que llamamos *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad” (THN I.4.2.39; SBN 207).<sup>1</sup> La inclusión de este pasaje acerca de nuestra idea de mente, *yo* o alma, en un contexto en el que Hume fundamentalmente discute las causas que nos llevan a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos, no es sorprendente.<sup>2</sup> En ambos casos –en nuestra creencia (idea) en la existencia continua y distinta de los cuerpos y en la evaluación crítica de la creencia en un yo como algo simple e idéntico a través del tiempo–, Hume plantea que la imaginación va más allá de los límites de la experiencia, formando (fingiendo) una *ficción* que no es sino el producto de la operación de las relaciones naturales:<sup>3</sup>

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares. (THN I.4.6.15; SBN 259)

En el caso de nuestra creencia en el mundo externo, a pesar de que nos es “imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones”, la imaginación finge la existencia de cuerpos numéricamente diferentes, continuos

- 
- 1 Las referencias de *A Treatise of Human Nature* en la edición de Norton, D. & Norton, M. (2007) son indicadas de la siguiente manera: libro, parte, sección y número de párrafo. En adelante me referiré a esta obra mediante la sigla THN. En el caso de la edición de Selby-Bigge de la misma obra [1978], que fue revisada por Peter H. Nidditch, se hace referencia únicamente al número de página. En adelante me referiré a esta con la sigla SBN. La edición en castellano utilizada corresponde a la traducción de Félix Duque (1998).
  - 2 A lo largo de su discusión en torno al problema de la identidad personal, Hume utiliza las expresiones “mente”, “yo” o “alma” como sinónimos. En el presente artículo continuaré con este uso, a no ser que explícitamente indique lo contrario.
  - 3 Hume indica que la identidad no es un atributo de las percepciones, sino una “cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación” (THN I.4.6.16; SBN 260). Ahora bien, pese a que las únicas relaciones o principios naturales de asociación de la imaginación capaces de realizar esta unión son tres –la contigüidad, la semejanza y la causalidad–, Hume enfatiza que en el caso de nuestra atribución de identidad “nos debemos limitar a la semejanza y a la causalidad, rechazando la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente” (THN I.4.6.17; SBN 260).

y distintos a nuestras percepciones (cf. THN I.2.6.8; SBN 67). Una situación análoga se presenta al evaluar la creencia en un yo o mente como algo dotado de simplicidad e identidad perfecta. Pese a que solo observamos conjuntos de percepciones particulares, distinguibles y separables entre sí, somos incapaces de detectar conexión real alguna entre ellas, *fingimos* la existencia de una mente o de un yo perfectamente idéntico en cada instante y a través del tiempo. Las reflexiones de Hume en torno al problema de la identidad personal están estrechamente vinculadas con la explicación que él da del origen de nuestra creencia en un mundo externo y se nutren con consideraciones adicionales que elabora al discutir la idea de sustancia (cf. THN I.4.5; SBN 231). El elemento común que caracteriza a todos estos casos –más allá de las diferencias particulares– es la presencia de una *ficción* de la imaginación que carece de legitimidad empírica, ya que no hay impresión de sensación alguna capaz de fundarla.<sup>4</sup>

La intención de Hume es argumentar explícitamente en contra de los postulados de aquellos filósofos dogmáticos que “se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes” y que afirman que “sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad” (cf. THN I.4.6.1; SBN 251). A diferencia de ellos, Hume propone que “no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares” (cf. THN App19;

---

4 El desafío que Hume se plantea en la sección “De la identidad personal” (THN I.4.6; SBN 251) es precisamente explicar nuestra tendencia a creer en la simplicidad e identidad perfecta del yo, teniendo en consideración que, de hecho, no tenemos impresión o idea capaz de proporcionarle respaldo empírico a esta creencia. Hay dos elementos metodológicos y de contenido importantes que debo mencionar. Primero, en este artículo centraremos la discusión humeana precisamente en el problema de la identidad personal en vinculación con la imaginación y la operación de sus principios naturales. Una lectura diferente y complementaria de este problema puede encontrarse en el libro II del *Tratado*, donde Hume discute acerca de las pasiones. Sin embargo, el foco allí no es nuestra tendencia a creer en un yo simple e idéntico a través del tiempo, sino el cuidado o preocupación por nosotros mismos (cf. McIntyre 187). Segundo, Hume introduce la discusión de la identidad personal con el objetivo de cuestionar a aquellos filósofos que postulan un yo como “algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes” y que está dotado de “perfecta identidad y simplicidad” (cf. THN I.4.6; SBN 251). Hay entonces al menos tres elementos o tesis en juego: a) la tesis según la cual una experiencia implica o entraña un yo o mente de la cual en todo momento somos íntimamente conscientes, b) la tesis según la cual este yo o mente posee perfecta simplicidad, es decir, que existe como algo único o simple en lo cual nuestras percepciones se instancian en un momento, y c) la tesis según la cual este mismo yo o mente posee una existencia continua de un momento a otro. Como se evidenciará en lo que sigue, este artículo solo estará vinculado, al menos directamente, con aspectos concernientes a las tesis b) y c) que guardan relación con el supuesto carácter sincrónico y diacrónico de nuestra mente.

SBN 635) y que solo suponemos ilegítimamente, es decir, sin credencial epistémica alguna, que estas percepciones están “dotadas de perfecta simplicidad e identidad” (cf. THN I.4.2.39; SBN 205).

Interpretar adecuadamente los pasajes de Hume en torno a la identidad personal es una tarea titánica y llena de dificultades. Hume mismo, casi dos años después de haber publicado la sección “De la identidad personal”, agrega al *Tratado de la naturaleza humana* un apéndice en que afirma, “al revisar con mayor rigurosidad la sección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar que no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes” (THN App10; SBN 633).

Pese a las enormes dificultades interpretativas y a las innumerables controversias sobre qué es lo que realmente sugiere Hume en la sección “De la identidad personal” o por qué afirma que ha llegado a un laberinto en el “Apéndice”, existen, a mi juicio, un par de compromisos exegéticos –tesis o afirmaciones– impuestos históricamente que han permeado profundamente las aproximaciones a la doctrina filosófica de Hume. Estos compromisos están presentes de manera explícita o implícita en un sinnúmero de lecturas contemporáneas del *Tratado de la naturaleza humana*, y me atrevería a afirmar que incluso forman parte de la *perspectiva estándar* adoptada por estudiantes e investigadores que se acercan a Hume por primera vez. Me refiero en particular a las siguientes dos tesis o afirmaciones: (T1) Hume sostiene que no existe un yo o mente que sea simple ni que posea una identidad perfecta; y (T2) Hume defiende una teoría filosófica específica acerca de la naturaleza del yo o de la mente, según la cual la mente es solo un haz de percepciones. Aquellos intérpretes que acogen T1 y T2 sostienen que Hume niega la existencia de un yo dotado de perfecta identidad y simplicidad, y que él defiende una teoría *filosófica* en la que la mente es un complejo de percepciones individuales vinculadas solo por las relaciones naturales de semejanza y causalidad. Barry Stroud (1995), uno de los más destacados intérpretes del filósofo escocés, parece apuntar precisamente en esa dirección:

Estos ejemplos comunes revelan algunos de los factores que influyen en la imaginación y nos llevan a atribuir una identidad que, estrictamente hablando, nunca observamos. Eso es exactamente lo que ocurre en el caso de la identidad personal. No hay ninguna entidad invariable y continua que constituya el yo o la mente. (173)

Pero si la mente es sólo una ficción, podríamos perfectamente preguntar qué es lo que ha llevado a creer de manera equivocada que hay un yo individual y subsistente. No nos ayuda mucho decir que es “la mente” o “la imaginación”, ya que estrictamente hablando no existe tal cosa, lo que hay es únicamente un haz de percepciones. (184)

A juicio de Stroud, Hume niega la existencia de una mente o yo (simple y perfectamente idéntico) y propone una lectura en la que solo nos resta aceptar que la mente es únicamente un haz de percepciones.<sup>5</sup> Algo similar sostiene, por ejemplo, García de Oteyza (1984) en su estudio acerca de la identidad personal en Hume:

Es claro que Hume niega la existencia de un yo entendido como una substancia simple e individual, constante e invariable que, por lo tanto, tiene una identidad perfecta. (68)

El yo al que pretendemos atribuirle una identidad perfecta es sólo un haz de percepciones agrupadas por sus relaciones de semejanza y, sobre todo, de causalidad. Por esto, la teoría de la identidad personal de Hume es llamada “teoría del haz”. El yo no tiene una identidad perfecta sino sólo una identidad ficticia o imperfecta. (66)

La adopción de T1 y T2, o de cualquier otra afirmación filosófica atribuible a Hume, debe partir de un principio epistemológico fundamental para toda su teoría del conocimiento. Me refiero al principio de copia, según el cual “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (THN I.1.1.7; SBN 4). Tomando como base este principio, Hume sugiere en la *Investigación sobre el conocimiento humano*<sup>6</sup> que si tenemos sospecha respecto de la legitimidad de una

5 Esto en ningún caso implica que Hume no disponga de una postura acerca de qué es legítimo afirmar sobre la mente, basados en nuestra experiencia, o que no tenga una teoría respecto de por qué de hecho creemos que existe un yo sustancial o una mente dotada de perfecta simplicidad e identidad. Por el contrario, como intentaré mostrar en este artículo, Hume sí tiene mucho que decir acerca de qué es lo que podemos concebir o afirmar sobre la mente y efectivamente dedica gran parte de la sección “De la identidad personal” a explicar las causas que nos llevan a creer en un yo sustancial y subsistente, es decir, a creer en algo que estrictamente es una *ficción* de la imaginación. Lo característico de Stroud y otros autores que parecen aceptar T1 y T2 es la controvertida sugerencia de que el estatuto ficcional del yo como algo simple que posee identidad perfecta nos permitiría establecer que no existe tal cosa como un sustrato simple y perfectamente idéntico en el cual se instancien las percepciones fugaces que observamos. Es fundamentalmente esta última sugerencia la que evaluaré críticamente en este artículo.

6 Las referencias a *An Enquiry Concerning Human Understanding* en la edición de T. L. Beauchamp son indicadas de la siguiente manera: sección, parte (solo si corresponde) y párrafo. En lo que sigue esta obra será referida mediante la sigla EHU. En el caso de la edición de Selby-Bigge de la misma obra, revisada por Peter H. Nidditch, *Enquiries concerning Human Understanding and the Principles of Morals*, se indica el número de página. Esta obra será referida en adelante con la sigla ESNB. La edición en castellano utilizada corresponde a la traducción de Jaime de Salas Ortúeta (1997).

idea, noción o término filosófico, solo debemos preguntarnos de qué impresión se deriva (cf. EHU 2.9; ESNB 22). Esto es efectivamente lo que hace Hume con la idea de un yo simple y perfectamente idéntico o la creencia en él, para llegar luego a la conclusión negativa de que no hay impresión alguna capaz de otorgarle legitimidad empírica.

El principio de copia propuesto por Hume es un ingrediente de su empirismo al cual no se puede renunciar, sobretudo a la hora de evaluar cualquier propuesta exegética de su obra. Al enfatizar la importancia del principio de copia, las interpretaciones que acogen T1 y T2 adoptan trivialmente una estrategia correcta. Sin embargo, hay algo que me parece inaceptable en estas tesis, a saber, que T1 y T2 claramente aseveran y demandan mucho más de lo que, de hecho, es posible establecer sobre la base de la implementación del principio de copia. Pienso que T1 y T2 sobrepasan los límites propios de la teoría escéptica fundada en el método experimental que Hume defiende, al inferir o postular, a partir de un principio epistemológico, qué es, en último término, lo que podemos conocer o corroborar empíricamente (qué es lo que sabemos de la mente). A partir de ello, se derivan tesis fuertemente semánticas (todo lo que podemos querer decir o significar con “mente” o “yo” es un haz de percepciones) y conclusiones ontológicas acerca de la naturaleza de lo mental (la mente no es más que un haz de percepciones diferentes y separables entre sí vinculadas solo por las relaciones naturales de causalidad y semejanza).<sup>7</sup>

En lo que resta de este artículo argumentaré que los compromisos fundamentales de T1 y T2 son falsos. Es decir, argumentaré que no es cierto que Hume niegue la existencia de un yo o una mente simple dotada de identidad perfecta y afirmaré que es un error pensar que Hume se compromete con una teoría filosófica de carácter metafísico específico acerca de la *naturaleza* del yo o de la mente, según la cual la mente es solo un haz de percepciones. En primer lugar, evaluaré los compromisos epistemológicos de la teoría de las ideas de Hume y argumentaré que, si bien el principio de copia es imprescindible como mecanismo epistémico de justificación y corroboración empírica, en ningún caso excluye la posibilidad de pensar –aunque de manera confusa, opaca e imperfecta– acerca de algo que no se nos evidencia en la experiencia. En segundo lugar, sugeriré que, desde la perspectiva semántica, aquellos contenidos mentales que no

7 El tratamiento crítico de estos aspectos epistemológicos, semánticos y ontológicos está fuertemente influenciado por la interpretación de Strawson (2011) y puede considerarse como una extensión y proyección de las ideas expuestas por Pereira (2009) al plano de la identidad personal.

satisfacen el principio de copia y que no pueden ser corroborados empíricamente en ningún caso carecen de significado o coherencia. Finalmente, argumentaré que la imposibilidad de justificar nuestra creencia en un yo o mente simple, provista de identidad perfecta, no lleva a Hume a negar la existencia de esta clase de entidad o a comprometerse abiertamente con una postura filosófica específica acerca de la naturaleza del yo. Nuestra experiencia es silenciosa al respecto, y en ningún caso excluye la posibilidad de que existan entidades específicamente diferentes a nuestras percepciones o relaciones necesarias que no somos capaces de observar.

### Empirismo y ficción

Al inicio de la sección “De la identidad personal”, Hume se pregunta por el origen de la idea del yo o mente considerada como algo simple, que posee una identidad perfecta, y de lo cual somos íntimamente conscientes en cada instante. Su estrategia evaluativa, como es de esperar, depende de la implementación del principio de copia, según el cual “todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestra impresiones o percepciones más intensas” (EHU 2.5; ESNB 19). Si queremos que la idea del yo provista de estas características “sea clara e inteligible”, debemos especificar la impresión de la cual se deriva. La negativa de Hume al respecto es inmediata:

Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión debe seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone el yo existe de este 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. (THN I.4.6.2; SBN 251-252)

Hay que ser extremadamente cuidadoso al interpretar qué es lo que se desprende con claridad de este pasaje, teniendo como trasfondo la teoría de las ideas de Hume: aquellas que denomina “claras e inteligibles” o “reales” son evidentemente solo aquellas ideas que satisfacen el principio de copia, es decir, aquellas cuyo origen puede rastrearse a una impresión originaria. La evaluación de Hume admite el hecho de que *suponemos* una mente o yo simple, dotado de perfecta identidad. Sin embargo, no hay impresión alguna que pueda respaldar empíricamente esta suposición. La conclusión de Hume no se hace esperar. Debido a que no existe impresión alguna que posea las propiedades que nosotros *suponemos* tiene la mente, no queda opción alguna sino aceptar que la idea de un yo perfectamente simple e

idéntico no existe, al menos considerada como una idea real, clara y plenamente inteligible.

La idea de un yo dotado de perfecta simplicidad e identidad es producto de una *ficción* que se origina inevitablemente como consecuencia de la operación de los mecanismos de asociación de la imaginación en concurrencia con la memoria, particularmente por las relaciones naturales de semejanza y causalidad. La tarea fundamental de Hume en la sección “De la identidad personal” es precisamente explicar y caracterizar este proceso protagonizado por la imaginación, es decir, dar cuenta de las causas que nos llevan a *creer* en un yo o mente, a pesar de que estrictamente hablando no hay impresión alguna que pueda legitimar o fundar empíricamente tal idea y que nuestra experiencia solo nos informa de la existencia de conjuntos de percepciones particulares, separables y distinguibles entre sí. La imaginación, al operar sus principios, enlaza instintivamente estas percepciones de por sí diferentes y fragmentarias y conforma un contenido mental ficticio –la ficción de un alma, mente o yo–, que a juicio de Hume es comparable 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” (THN I.4.6.19; SBN 261).

No hay una idea o noción de mente, alma o yo simple que posea identidad perfecta, dada la imposibilidad de detectar impresión alguna que fundamente este contenido mental en nuestra experiencia. Por una parte, al examinar nuestra experiencia, nos daremos cuenta de que no hay una impresión que sea constante e invariable (cf. THN I.4.6.2; SBN 251). Por otra parte, Hume sostiene que es “imposible concebir o formar una idea de algo específicamente distinto a las ideas e impresiones” (THN I.2.6.8; SBN 67). La conjunción de estas afirmaciones nos fuerzan a aceptar que, desde una mirada humeana estricta, la idea de un yo o mente sustancial que muchos filósofos han propuestos es algo *inconcebible*,<sup>8</sup> es decir, es un contenido mental que en ningún caso puede satisfacer los estándares epistémicos y genéticos que toda idea clara debe tener en la teoría de Hume. Sin embargo, no debemos olvidar que, pese a ser inconcebible, lo que está en consideración es indudablemente *algo*, un contenido de la mente que, según el propio

8 Entre estos filósofos se encontraría en cierto sentido el mismo Hume, quien, al considerar el tema de la identidad personal en el contexto de su teoría de las pasiones en el libro II del *Tratado de la naturaleza humana*, afirma que es “evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto” (THN II.1.11.4; SBN 317).

Hume, posee el estatuto de una *ficción* que *suponemos* como consecuencia de la operación de los mecanismos naturales de asociación.

Independientemente de su verificabilidad o legitimidad empírica (que no tiene) o de su estatuto como *idea* clara e inteligible (que tampoco posee), el yo o mente simple y perfectamente idéntico, en cuanto *ficción* o *suposición*, es un contenido del pensamiento. En la epistemología de Hume, lo concebible se restringe a aquellos contenidos mentales cuyo origen puede rastrearse hasta la sensación, es decir, a aquellos contenidos que de hecho satisfacen el principio de copia. Por el contrario, esta restricción no existe para aquello que suponemos o  *fingimos* como consecuencia de las propensiones naturales de la imaginación. En los textos de Hume hay cabida para “ideas” que no satisfacen el principio de copia, y que a diferencia de las ideas claras y distintas, son oscuras y confusas. En un pasaje fundamental de su discusión acerca de nuestra creencia en la existencia de objetos continuos y distintos, Hume declara que a “lo más que podemos llegar al concebir objetos externos, cuando se suponen *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados” (THN I.2.6.9; SBN 68). Es de esperar entonces que, en el caso de nuestra idea de mente, lo que esté en juego sea también una distinción similar entre ideas que satisfacen el principio de copia y aquellos contenidos mentales propios de las suposiciones que Hume llama *ideas relativas*. Siguiendo un planteamiento exegético que podemos encontrar en Wright (1986), me parece evidente que la distinción entre *concebir* y *suponer* debe entenderse también como correspondiente a una distinción entre dos clases de ideas: a) ideas claras y distintas e b) ideas confusas y oscuras. La demarcación entre estas categorías estaría determinada por la satisfacción o no satisfacción de los requerimientos del principio copia. Los contenidos ficticios, como los de nuestra creencia en un yo o mente dotada de perfecta identidad sincrónica y diacrónica, caerían ciertamente bajo la segunda categoría.<sup>9</sup>

Teniendo presentes las consideraciones anteriores acerca de la teoría de las ideas, podemos evaluar adecuadamente las implicancias de la propuesta de Hume según la cual aparentemente *no existe* la idea de un yo o mente simple dotada de identidad perfecta (cf. THN I.4.6.2; SBN 252). En realidad, Hume quiere decir en este contexto que no existe una idea clara y distinta, es decir, una idea capaz de satisfacer los requerimientos del principio de copia y jugar un rol epistémico

9 Recordemos que toda creencia, incluyendo la creencia en un yo sustancial simple y dotado de identidad perfecta, es una “idea vivaz relacionada o asociada a una impresión presente” (cf. THN I.3.7.5; SBN 96).

positivo en términos de conocimiento. No hay una idea que tenga su origen en la sensación y por ello no tenemos acceso epistémico alguno a contenidos mentales que garanticen o legitimen aseveraciones filosóficas respecto de la existencia de una mente simple que persista en el tiempo. Sobre la base del principio de copia podemos afirmar que no tenemos conocimiento o evidencia alguna acerca de la supuesta existencia de un yo constante e invariable. Indudablemente esto no implica, bajo la mirada de Hume, que no dispongamos de idea alguna en este caso porque, de hecho, la idea que hay se trata de una ficción que constituye el contenido relativo de nuestra suposición en un yo o mente simple que persiste en el tiempo. Strawson teoriza correctamente sobre esta situación:

[...] cuando Hume dice que no tenemos idea de algo, él no quiere decir que no tenemos idea alguna, sólo que no tenemos una idea clara y distinta, que no tenemos una idea que pueda usarse para realizar aseveraciones de conocimiento en filosofía, que no hay idea o noción que no sea de alguna forma imperfecta, deficiente, indistinta, inexacta, meramente relativa, imprecisa, ambigua, incierta, confusa, indeterminada, oscura, implícita, distante, vulgar, que involucra una ficción. Él no puede pensar que todas las ideas que son defectuosas de este modo fallan en ser ideas (elementos mentales), que fallan en tener algún contenido de cualquier tipo. (2011 51)

No disponemos entonces de una concepción o idea que posea un contenido descriptivo garantizado empíricamente y que pueda jugar un rol positivo en los procesos de justificación epistémica. Sin embargo, sí disponemos de una “idea” en sentido amplio, es decir, de una idea relativa, negativa o imperfecta, cuyo contenido ficticio es un elemento del pensamiento. Por lo tanto, cuando Hume afirma que *no existe tal idea*, quiere decir que “no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado” (cf. THN I.4.6.2; SBN 251), es decir, que una noción o idea de un yo o mente como algo dotado de perfecta simplicidad e identidad es algo *inconcebible*. En ningún caso esto quiere decir que no exista un yo con tales atributos o que no dispongamos de contenido mental alguno, aunque sea imperfecto e indeterminado, que configure lo que el mismo Hume denomina como *ficción*.<sup>10</sup> En lo que sigue, sugeriré que, desde la perspectiva semántica, estos contenidos imperfectos –que no satisfacen el principio de copia y que no son verificables empíricamente– en ningún caso carecen de significado o coherencia.

10 Ver Strawson con respecto a cómo el contenido de las ficciones no es al mismo tiempo el mismo en todos los casos (sustancia, yo, mundo externo, etc.) (cf. 2011 51-52).

### El significado de lo ficticio

El principio de copia, según el cual “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (THN I.1.1.7; SBN 4), frecuentemente ha sido interpretado como un test de significado, ya que no se trataría solo de un recurso para evaluar la génesis de los contenidos de la mente, sino también de un mecanismo de legitimidad semántica y lingüística respecto de las expresiones que utilizamos para caracterizar los diversos contenidos que caracterizan nuestra vida mental. El mismo Hume habría dado pie para que este recurso se entendiera abiertamente como un test de significado:

Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de la que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento. (THN I.3.2.4; SBN 74-75)

Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia) no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. (EHU 2.9; ESN 22)

A primera vista, parece ser que, al aplicar este test a la supuesta idea de un yo dotado de simplicidad y perfecta identidad, tendríamos que aceptar dos consecuencias. Primero, debido a que no hay impresión capaz de legitimar empíricamente tal idea, las expresiones que utiliza el vulgo con la intención de referirse a un yo sustancial carecerían de significado, es decir, constituirían lo que los positivistas lógicos del siglo xx denominaron un *absurdo* o *sinsentido*. Segundo, si usamos expresiones como “mente”, “yo” o “alma”, todo lo que podemos querer decir es que la mente es un montón de percepciones. Más allá de las apariencias, pienso que una cuidadosa reflexión evidencia que ambas conclusiones son erradas, y se justificarían solo con base en una visión desmesurada respecto de los alcances epistémicos de nuestra experiencia, algo que el filósofo escocés ciertamente no aprueba. Hume es un escéptico y rechaza explícitamente la posibilidad de que la experiencia nos pueda otorgar un conocimiento cierto acerca de la naturaleza última de las cosas o una evidencia definitiva respecto de todo lo que hay o existe. Si bien, para Hume, aquello que somos capaces de comprender cabalmente y conocer está subordinado a nuestra experiencia, esta en ningún caso nos da acceso a los secretos ocultos de la naturaleza. Los alcances del método experimental que Hume

adopta de la tradición británica que lo precede se hacen evidentes al comienzo del *Tratado de la naturaleza humana*:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es, con todo, cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica. (THN Intr. 8; SBN xvii)

Hume cree que la experiencia es incapaz de penetrar en las esencias o en los dominios profundos de la naturaleza. Por eso afirma, por ejemplo, que la esencia de la mente nos es tan desconocida como la de los cuerpos externos, que nunca fue su intención “penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones” (cf. THN I.2.5.26; SBN 64) o –en un notable pasaje de los *Diálogos sobre la religión natural*<sup>11</sup> que “si la más recóndita esencia de las cosas se nos mostrara abiertamente, descubriríamos entonces una escena de la que en el presente no podemos tener idea” (DNR VI 76-77). El escepticismo anti-dogmático de Hume nos permite afirmar que no podemos inferir que *x* no existe, sobre la base de nuestra ignorancia acerca de *x* o de la imposibilidad que tenemos para concebir claramente ideas acerca de *x*. La ignorancia característica de la epistemología escéptica propuesta por Hume es compatible con la posibilidad de que existan entidades, propiedades o relaciones que somos incapaces de concebir dado el carácter limitado e imperfecto de nuestra experiencia. Esto es fundamental y Hume lo dice con claridad en un pasaje donde plantea la posibilidad de que seres cuyas facultades fueran menos limitadas o diferentes a las nuestras puedan concebir ideas que nosotros simplemente desconocemos:

Es fácil aceptar que otros seres pueden poseer muchas facultades (*senses*) que nosotros ni siquiera concebimos, puesto que las ideas de éstas nunca se nos han presentado de la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por la experiencia inmediata (*actual feeling*) y la sensación. (EHU 2.7; ESNB 20)

11 En adelante me referiré a esta obra con la sigla DNR, seguida por el número de página. La traducción en español empleada es de Carlos Mellizo (1999).

Para Hume, por una parte, la imposibilidad de acceder a la esencia de las cosas no conlleva necesariamente que no existan. Por ello, señala que los poderes y fuerzas que gobiernan el curso de la naturaleza “nos son totalmente desconocidos” (EHU 5.2.21; ESNB 55). Por otra parte, la suposición de que estas existan o la suposición de que nosotros en otro contexto u otras criaturas dotadas de facultades superiores pudieran acceder a ellas parece ser algo perfectamente coherente o “inteligible” (cf. Ayers 155). Es precisamente este antecedente el que nos lleva de lleno al tema de la semántica o significado de los contenidos relativos o ficticios.

La posibilidad de la existencia de un dominio ontológico de entidades, relaciones o propiedades más allá de lo concebible está estrechamente vinculado con la capacidad, que al parecer de hecho tenemos, de formar pensamientos acerca de un *supuesta* dimensión de la cual somos ignorantes. En el contexto específico de la discusión acerca de la mente o el yo, es evidente que lo único que podemos *concebir* es “un montón o colección de percepciones diferentes unidas entre sí por ciertas relaciones” (cf. THN I.4.2.39; SBN 207). Esto es lo que nos informa nuestra experiencia y lo que podemos detectar introspectivamente (lo que *conocemos*). Sin embargo, dado que la esencia de la mente nos es desconocida, igualmente podemos pensar acerca del yo como algo dotado de simplicidad y perfecta identidad, en términos de contenidos ficticios o suposiciones que no satisfacen el principio de copia y que, por lo mismo, no son verificables. Al igual que en el caso de la causalidad, comprendida en términos de conexiones reales entre eventos, o de la existencia de objetos continuos y distintos más allá de los límites de la experiencia, sí podemos pensar acerca del yo o de la mente como algo que supuestamente posee perfecta simplicidad e identidad, según lo que Hume llama una *idea relativa*.

En el contexto de la discusión acerca de la existencia de un mundo externo se genera una contradicción entre aquello que podemos corroborar empíricamente y la disposición de nuestra imaginación. A juicio de Hume, la imaginación soluciona esta tensión a través de una *ficción* de identidad (cf. THN I.4.2.37; SBN 206). En la explicación acerca de las causas que nos llevan a creer en un yo dotado de simplicidad e identidad perfecta sucede algo similar, ya que la imaginación *finge* un contenido que no satisface los requerimientos del principio de copia.<sup>12</sup> La identidad perfecta que le atribuimos a la mente es una ficción de la

12 Hume afirma: “La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares” (THN I.4.6.15; SBN 259).

imaginación. Recordemos que Hume, al exponer su teoría acerca de nuestra creencia en un mundo externo, nos asegura que “a lo más que podemos llegar al concebir objetos externos, cuando se suponen *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa de ellos” (THN I.2.6.9; SBN 68). Lo mismo parece suceder en el caso de un yo simple dotado de perfecta identidad. Lo más lejos que podemos llegar en este caso es a  *fingir*  tal contenido, es decir, a suponer o formarnos una idea relativa de algo inverificable sobre la base de nuestra experiencia.<sup>13</sup>

Respecto de un yo simple y perfectamente idéntico, Hume pregunta “¿de qué impresión podría derivarse esta idea?” (THN I.4.6.2; SBN 251) y realiza dos afirmaciones que no podemos ignorar. En primer lugar, “que es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto” (THN I.4.6.2; SBN 251) y, en segundo lugar, que, a pesar de lo anterior, es necesario contestar la pregunta por el origen de la idea de un yo simple y perfectamente idéntico “si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible” (THN I.4.6.2; SBN 251). Pienso que la forma adecuada de interpretar estas afirmaciones es la siguiente. Hume está afirmando, por una parte, que si intentamos contestar esta pregunta, es decir, si intentamos especificar una impresión de la cual se derive esta idea, caeremos en un absurdo o contradicción por las razones que todos conocemos. No hay tal impresión. Por otra parte, Hume está sugiriendo que la inteligibilidad y claridad de esta idea depende del ejercicio de responder esta pregunta. El resultado también lo conocemos. No se trata de una idea clara e inteligible, ya que no satisface los requerimientos verificacionistas básicos del principio de copia.<sup>14</sup>

Desde un punto de vista semántico, aquellos contenidos mentales que no satisfacen el principio de copia y que no pueden ser corroborados empíricamente en ningún caso son carentes de significado o

13 A mi juicio, si no fuera posible pensar acerca de lo que de hecho no podemos observar, entonces muchas de las expresiones que el mismo Hume utiliza en el *Tratado de la naturaleza humana* y en la *Investigación sobre el conocimiento humano* carecerían de significado o no expresarían estrictamente ningún pensamiento. Me refiero a expresiones como “causas secretas” (THN I.2.5.26; SBN 64), “la *desconocida* propiedad de un objeto” (EHU 7.2.29; ESN 77n.) o “poder tal como es en sí mismo” (EHU 7.2.29; ESN 77n.) Algo similar sucede cuando hablamos del yo como si fuera algo dotado de perfecta simplicidad e identidad, de la sustancia o de la existencia externa.

14 Tal como ha sostenido en innumerables trabajos Strawson (cf. 1989; 2000), Hume utiliza normalmente expresiones como “absurdo” o “ininteligible” para dar cuenta de la imposibilidad de verificar y por lo mismo comprender adecuadamente tal idea –de hecho, hemos explicitado que se trata de una ficción o idea negativa– y no con la intención contemporánea de afirmar que desde una perspectiva semántica serían ideas desprovistas de sentido o incoherentes.

incoherentes. No hay duda de que Hume sostiene que “la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes” (THN I.4.6.19; SBN 261) o que “el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes, como las de calor y frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad” (ABS 28).<sup>15</sup> Esto es, sin duda, todo que podemos querer decir o significar con “yo”, “mente” o “alma”, en cuanto *verdadera idea*, es decir, en cuanto *concebible*. Esta es la única idea que tenemos de la mente humana que posee un uso descriptivo y epistemológico legítimo en filosofía. Desde una perspectiva estrictamente filosófica, esto es lo que podemos querer decir con “mente”.

Lo importante es señalar que en ningún caso lo anterior excluye la posibilidad de pensar *referencialmente* la mente humana como algo dotado de simplicidad y perfecta identidad, en términos de contenidos ficticios o suposiciones que no satisfacen el principio empírico y que, por lo tanto, no poseen un uso legítimo en términos de justificación epistémica en el dominio filosófico. Hume distingue entre aquello que podemos *concebir* y aquello que solo podemos *suponer*.<sup>16</sup> En el primer caso, lo que está en juego es un contenido claro y distinto, un contenido descriptivo positivo que se fundamenta en la experiencia. En el segundo caso, lo que está en juego es meramente un contenido negativo de uso referencial que carece de riqueza descriptiva. Como vimos anteriormente, Hume llama estos contenidos, “ideas relativas”. El uso de las ideas relativas tiene una presencia evidente en el caso de nuestros pensamientos acerca de la existencia de objetos físicos continuos y distintos, incluyendo ciertamente organismos, como los cuerpos animales y vegetales, a los que Hume les atribuye una identidad ficticia o imperfecta semejante a la que le atribuimos a la mente humana (THN I.4.6.15; SBN 259). Así, las ideas relativas que tienen como contenido una *ficción* o *suposición* nos permitirían pensar en un yo simple e idéntico, aunque desconozcamos su naturaleza:

Supongamos que tú vas a tu habitación y te encuentras con un desorden peculiar. No tienes absolutamente ninguna idea acerca de qué lo causó, pero tú supones razonablemente que algo lo hizo. Denominemos esta cosa “x”. Claramente te puedes referir y pensar acerca de x

15 En adelante me referiré a “An Abstract of a Book Lately Published, Entitled, a Treatise of Human Nature, &c.: Wherein the chief Argument of that book is farther Illustrated and Explained” con la sigla ABS, seguida por el número de página. La traducción al español empleada es de Dalmacio Negro Pavón (1982).

16 Esta idea aparece en varios lugares de la obra de Hume (cf. THN I.2.6.8-9; SBN 255-256, THN I.4.2.56; SBN 217-218, THN I.4.5.20; SBN 241-242 y EHU 12.8-12; ESNB 151-153).

simplemente como “lo que sea que causó este desorden”. Aquí tú tienes meramente una idea relativa de *x*. De manera más general, considera tus experiencias de mesas, sillas y otros. Como un escéptico filosófico, digamos, no tienes idea acerca de qué las origina o produce, pero tu naturalmente supones que algo –llamémoslo “*x*”– lo hace y tú muy bien puedes estar en lo correcto (por supuesto que lo estás). Claramente, una vez más, tú puedes referirte y pensar acerca de *x* simplemente como “lo que sea que causó estas experiencias”. Aquí tú tienes meramente una idea relativa de *x*. Tú no tienes una idea positiva acerca de su naturaleza, ninguna concepción basada en una impresión. Tú no puedes ni siquiera estar absolutamente cierto de su existencia. Tú solo sabes indirectamente de aquello mediante su supuesta relación con algo respecto de lo cual sí tienes una experiencia directa, tus experiencias. Aquí tu “supones un universo externo”, tal como todos lo hacemos, sin aseverar que tenemos conocimiento cierto de su naturaleza. (Strawson 2011 18)

Siguiendo de cerca estas afirmaciones de Strawson, me parece pertinente plantear que, desde la perspectiva de lo *concebible*, todo lo que podemos querer decir con “mente” se restringe a un haz de percepciones diferentes y separables entre sí. En este sentido referencial y descriptivo, la única *noción* filosóficamente legítima de mente o yo apela a una multiplicidad de percepciones que carecen de identidad perfecta. Sin embargo, desde la perspectiva de la implementación de un contenido ficticio o de una *idea relativa*, parece claro que también podemos pensar y referirnos a un supuesto yo o mente simple e idéntica a través del tiempo, aunque carezcamos de todo contenido descriptivo, no podamos corroborar su existencia y desconozcamos por completo su naturaleza en caso de que esta exista. De hecho, esto es precisamente lo que Hume *supone* en gran parte de sus planteamientos y lo que el vulgo por lo general piensa. Esto es lo que normalmente queremos decir o significar con “mente”, aunque el contenido en cuestión sea inerte o negativo en un nivel epistémico descriptivo y filosófico.

### **El haz y la naturaleza de la mente**

La interpretación estándar de la teoría de Hume acerca de la identidad personal se compromete, a partir de consideraciones epistemológicas y semánticas, con una conclusión ontológica respecto de la mente humana, conclusión que presenta una aseveración negativa y una aseveración positiva. La aseveración negativa es que Hume niega la existencia de un yo o mente que sea simple y que posea una identidad perfecta. La aseveración positiva apunta al supuesto compromiso de Hume con una teoría filosófica específica acerca de la naturaleza

del yo o de la mente, según la cual esta es solo un haz de percepciones. En primera instancia, consideraré la tesis ontológica negativa de la interpretación estándar. Si reparamos en los elementos epistemológicos y semánticos discutidos en las secciones anteriores, es evidente que esta tesis no se sigue de las afirmaciones de Hume y que constituye por lo demás una afrenta directa contra los límites propios de la misma filosofía experimental que él propone en el *Tratado de la naturaleza humana* y en la *Investigación sobre el conocimiento humano*. Sobre la base de la implementación del principio de copia como un test epistemológico y semántico, podemos establecer que todo lo que *sabemos* acerca de la mente humana se restringe al plano de la experiencia, específicamente a la constatación de la existencia de una colección, haz, conjunto o montón de percepciones separables y diferentes entre sí que no mantienen su identidad estricta en el tiempo.

Según Hume, lo único verificable o constatable empíricamente, lo único rastreable al dominio de nuestras percepciones originarias es, sin duda, una colección de percepciones inconexas que carecen de identidad perfecta. En términos de su teoría de las ideas esto es todo lo que podemos *concebir* y utilizar legítimamente a la hora de otorgar justificación a nuestras creencias. Es por este motivo que Hume afirma que “no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares” (THN App19; SBN 635), sugerencia que es plenamente coherente con el principio de copia y con la convicción de Hume de que no es posible *concebir* algo específicamente diferente de una percepción. Ahora bien, de esto no se sigue que el yo o la mente, entendido como algo dotado de perfecta identidad y simplicidad, no exista. Afirmar que un yo de esta naturaleza no existe sería caer en un error análogo al de los filósofos dogmáticos que se “figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes” y que afirman que “sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad” (cf. THN I.4.6.1; SBN 251). Es indudable que, en los asuntos que hipotéticamente están más allá de los límites subjetivos de la experiencia sensible, no podemos adoptar compromisos ontológicos fuertes, ya que en estos casos la experiencia “es y ha de ser totalmente silenciosa” (cf. EHU 12.1.12; ESNB 153).

Hume es extremadamente cauto en su escepticismo e incluso, en numerosos pasajes, da cuenta o deja abierta la posibilidad de que existan entidades o relaciones que, en principio, no podemos observar o detectar sobre la base de la experiencia. Por ejemplo, en un párrafo del *Tratado de la naturaleza humana* donde discute la causalidad dice estar “dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos, sean materiales o inmateriales, de las que no sabemos absolutamente nada” (I.3.14.27; SBN 168) y en *Investigación sobre el conocimiento humano*

sostiene que “es evidente que existe un principio de conexión entre los diversos pensamientos o ideas de la mente” (3.1; ESNB 23), algo inconcebible, que ciertamente la experiencia no es capaz de constatar. Por lo tanto, no es cierto que Hume se comprometa ontológicamente con la negación de la existencia de un yo dotado de perfecta simplicidad e identidad. De hecho, dado su escepticismo respecto de los alcances de nuestra experiencia, solo se compromete negativamente con la imposibilidad de corroborar empíricamente tal supuesto.

Me detendré ahora en el compromiso positivo de la interpretación estándar, según el cual Hume sostiene una teoría filosófica acerca de la naturaleza del yo o la mente muy específica: la teoría del haz o colección de percepciones. Los textos parecen respaldar esta propuesta positiva. Hume afirma que “lo que llamamos *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes unidas entre sí por ciertas relaciones” (THN I.4.2.39; SBN 205), que “la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes” (THN I.4.6.19; SBN 261) o que “el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes” (ABS 28). Estas citas son sin duda importantes, pero hay que interpretarlas con cautela. En ellas se utilizan expresiones como “la verdadera idea”, “lo que llamamos mente” o “en la medida en que podemos concebirla”, es decir, Hume apela en ellas a las ideas positivas (verdaderas, concebibles, provistas de contenido descriptivo que podemos mencionar con claridad) que satisfacen el principio de copia y que poseen un legítimo uso filosófico dentro de su epistemología. La afirmación de Hume en este sentido es indiscutible. La experiencia nos enseña que solo podemos *concebir* la mente como un haz de percepciones. Sin embargo, determinados ya los límites propios del conocimiento humano y el carácter imperfecto de nuestra experiencia, Hume es enfático en señalar que “la esencia de la mente [es] [...] desconocida para nosotros” (THN Intr. 8; SBN xvii), por lo que su naturaleza última –independiente de lo que podamos observar o concebir– es algo que no podemos determinar sobre la base de nuestras percepciones y su contenido fenomenológico descriptivo. Esto concuerda plenamente con su filosofía experimental, que afirma que “[...] toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa o quimérica” (THN Intr. 8; SBN xvii).

¿Es Hume entonces un exponente filosófico de la teoría ontológica del haz de percepciones como frecuentemente se afirma? La respuesta a mi juicio es afirmativa, pero debe incorporar necesariamente una advertencia que la interpretación estándar normalmente omite. Hume

propone una teoría o hipótesis filosófica acerca de la mente o del yo dentro de los límites empíricos de su epistemología, pero en ningún caso se compromete con una teoría acerca de su naturaleza u ontología última. Esto es de suma importancia, ya que la filosofía genuina debe fundarse por completo en la experiencia y operar con ideas claras y distintas, es decir, con aquellas ideas que satisfacen los requisitos del principio de copia. Desde esta perspectiva filosófica, la mente o el yo no es más que un haz de percepciones que *suponemos* está dotado de perfecta simplicidad e identidad. Pero no debemos olvidar que el método experimental propuesto por Hume está indisolublemente vinculado a un escepticismo moderado que nos invita a aceptar que no podemos acceder a la verdadera naturaleza de la mente, el alma o el yo. Lo que está en juego es una forma de agnosticismo metafísico que solo la imaginación tiende a doblegar al imponerse instintivamente hasta configurar las ficciones características de nuestra perspectiva vulgar y sus inevitables creencias.

### Consideraciones finales

La pretensión de este artículo ha sido evaluar críticamente dos afirmaciones o tesis que constituyen lo que yo he denominado la perspectiva o interpretación estándar de la reflexión de Hume en torno a la idea del yo, mente o alma como algo dotado de simplicidad e identidad perfecta: (T<sub>1</sub>) Hume sostiene que no existe un yo o mente que sea simple y que posea una identidad perfecta, y (T<sub>2</sub>) Hume defiende una teoría filosófica específica acerca de la naturaleza del yo o de la mente, según la cual la mente es solo un haz de percepciones. Normalmente, los intérpretes que adoptan T<sub>1</sub> y T<sub>2</sub> lo hacen sobre la base de una serie de consideraciones epistemológicas y semánticas que supuestamente nos llevarían a comprometernos ontológicamente, negando la existencia de un yo o mente simple dotada de identidad perfecta y sosteniendo una propuesta filosófica específica acerca de la naturaleza de la mente.

Pienso que el resultado de esta evaluación crítica de T<sub>1</sub> y T<sub>2</sub>, junto con las razones que hipotéticamente sustentan estas tesis, ha sido contundente y fructífero. La distinción entre, por un lado, ideas positivas dotadas de contenido descriptivo que satisfacen el principio filosófico de copia y, por otro, ideas relativas que utilizamos solo para fines referenciales y que no constituyen más que el resultado ficticio de operaciones naturales de la imaginación, nos permite establecer al menos dos afirmaciones centrales. En primer lugar, si bien no podemos *concebir* la mente o el yo sino como un haz de percepciones individuales diferentes y separables entre sí, Hume en ningún caso propone violentar los límites de su propia epistemología *negando* la existencia de un yo que suponemos está dotado de perfecta simplicidad e identidad.

En segundo lugar, si bien no podemos *concebir* nada específicamente diferente a nuestras percepciones, sí podemos pensar coherentemente mediante “ideas” o suposiciones que poseen un contenido *ficticio* o *relativo* acerca de entidades que en principio son inaccesibles a nuestra experiencia. La existencia o inexistencia de las entidades, propiedades o relaciones supuestas es algo que en ningún caso podemos verificar o detectar en la experiencia. El velo de ignorancia propio de la epistemología del método experimental de Hume es compatible con la posibilidad de la existencia de entidades, propiedades y relaciones que no podemos conocer u observar, como el supuesto yo dotado de simplicidad e identidad perfecta. El no detectar, observar, concebir o saber acerca de algo en ningún caso constituye motivo suficiente para *negar* su existencia. Hume así lo indica, por ejemplo, al discutir la manera como los cuerpos operan entre sí en la *Investigación sobre el conocimiento humano*:

De ser nuestra ignorancia, por consiguiente, una buena razón para refutar cualquier cosa, nos veríamos conducidos a aceptar el principio que niega toda energía en el Ser Supremo tanto como en la más grosera materia. Seguramente, comprendemos tan poco las operaciones del uno como de la otra. (7.25; ESNB 72-73)

Hemos mencionado en innumerables ocasiones que la teoría del conocimiento de Hume, dado su compromiso con el método experimental, no pretende en ningún caso dar cuenta de la naturaleza última de las cosas o de la manera en que estas operan más allá de lo concebible. Hume es un escéptico y su filosofía es experimental, por lo que en ningún caso podemos afirmar que Hume *niega* la existencia de un yo o una mente dotada de perfecta simplicidad e identidad. La tesis T1 es entonces falsa.

Por último, el hipotético compromiso de Hume con la T2, es decir, con una teoría filosófica específica acerca de la naturaleza del yo o de la mente, según la cual esta es *solo* o *exclusivamente* un haz de percepciones es algo falso en sentido estricto. La T2 no se sostiene tal como se presenta y debe matizarse para transformarse en una tesis plausible. Hume efectivamente adopta una posición filosófica sobre aquello que llamamos “mente” que debe restringirse a la dimensión de lo concebible con claridad y distinción. La filosofía, que para Hume es una empresa fundamentalmente anti-dogmática, tiene como su tribunal a la experiencia. No hay duda que la experiencia nos enseña que la única teoría con credenciales filosóficas es efectivamente la teoría del haz de percepciones. Sin embargo, esta teoría filosófica no debe considerarse como una propuesta acerca de la naturaleza última del yo o la mente, ya que dado el carácter imperfecto

de nuestra experiencia, no podemos sino aceptar rigurosamente que desconocemos su esencia y que en cuestiones de ontología que supuestamente trascienden el dominio de lo concebible con claridad a partir de la experiencia humana la filosofía ha de guardar silencio (*cf.* EHU 12.1.12; ESNB 153).

## Bibliografía

- Ayers, M. *Locke*. London: Routledge, 1991.
- García de Oteyza, M. *La identidad personal en Hume*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Hume, D. *Dialogues Concerning Natural Religion* [DNR], Smith, N. K. (ed.). 2<sup>nd</sup> ed. Edinburgh: Nelson, 1947.
- Hume, D. "An Abstract of a Book Lately Published, Entitled, a Treatise of Human Nature, &c.: Wherein the chief Argument of that book is farther Illustrated and Explained" [ABS]. *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge, L.A. (analytical index) & Nidditch, P. H. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature* [SBN], Selby-Bigge, L.A. (analytical index) & Nidditch, P. H. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Hume, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals* [ESBN] Selby-Bigge, L.A. & Nidditch, P. H. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Hume, D. "Un resumen del *Tratado de la naturaleza humana*". *De la moral y otros escritos*, Negro Pavón, D. (trad. & ed.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1982.
- Hume, D. *Investigación sobre el conocimiento humano*, De Salas Ortueta, J. (trad.). Madrid: Alianza, 1997.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Duque, F. (trad.). Madrid: Tecnos, 1998.
- Hume, D. *Diálogos sobre la religión natural*, Mellizo, C. (trad.). Madrid: Alianza, 1999.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding* [EHU], Beauchamp, T. L. (ed.). New York: Oxford University Press, 2000.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature* [THN], Norton, D. F. & Norton, M. J. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2007.
- McIntyre, J. L. "Hume and the Problem of Personal Identity". *The Cambridge Companion to Hume*, Norton, D. F. & Taylor, J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 177-208.
- Pereira, F. *David Hume: Naturaleza, conocimiento y metafísica*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009.
- Strawson, G. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Strawson, G. "David Hume: objects and power". *The New Hume Debate*, Read, R. & Richman, K. A. (eds.). London & New York: Routledge, 2000. 31-51.

- Strawson, G. *The evident connexion: Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Stroud, B. *Hume*, Ziri6n, A. (trad.). M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1995.
- Wright, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- Wright, J. P. "Hume's Academic Scepticism: A Reappraisal of His Philosophy of Human Understanding", *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1986): 407-436.