

## FENOMENISMO Y YO PERSONAL EN HUME

### 1. LA HERENCIA INMEDIATA DE LOCKE

En términos generales cabe decir que el problema del yo es problema central en todo el pensamiento moderno, al menos de Descartes a Husserl. Ahora bien, siendo central, los enfoques de acercamiento al mismo pueden ser, y son, notablemente diversos. Concretamente, para entender el planteamiento humeano del yo, se hace preciso tener presente de modo primario a Descartes y a Locke. A Descartes, porque contra su sustancialismo del yo y contra la intuición inmediata de su realidad esencial va a polemizar Hume. A Locke, porque, siendo básicamente el autor del *Ensayo* un continuador de Descartes en este punto, va a sembrar ese camino de continuación de unas minas que Hume va a hacer estallar. De aquí la necesidad de la referencia a Locke para entender a Hume.

Recordemos que en la filosofía del s. xvii la distinción entre «yo» y «conciencia» es una distinción más nocional que operativa. Por eso el tratamiento del yo y de la conciencia no admite separación en cada autor. Así, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, el problema hace su primera presentación bajo el nombre de conciencia. Y hay que reconocer que no se trata de una presentación demasiado clara. Efectivamente, «conciencia» en Locke designa dos niveles funcionales de no fácil compaginación. Primero, la conciencia aparece en él como algo completamente pasivo en el estadio genético originario del conocimiento, o sea, aquel en el que la mente recibe los «materiales» con que elaborar posteriormente todos sus conocimientos en sentido estricto. Es decir, con terminología de Locke, la mente o conciencia es pasiva respecto de las ideas sim-

ples. Esta pasividad y vaciedad de la conciencia que, como sujeto paciente de la causalidad de los objetos externos, se va cargando de «materiales», aparece muy claramente configurada en las tres metáforas con las que Locke nos la presenta: cámara vacía (*empty cabinet*)<sup>1</sup>, papel en blanco (*white paper*)<sup>2</sup>, y cuarto oscuro (*dark room*)<sup>3</sup>: hay que llenar la cámara de la conciencia, hay que escribir en su página en blanco y hay que iluminar su oscuridad.

Pero esta conciencia, una vez llenada de los materiales que le advienen causalmente del mundo externo deja de ser pasiva. Y ello es así, porque, a partir de ese momento, es ella la encargada de manipular las ideas simples recibidas en orden a combinarlas diversamente. Por eso se nos hablará, en este nuevo estadio, de conciencia activa, eficaz, dotada de poder, etc.<sup>4</sup>. Ante esta situación parece inevitable preguntarse: esta conciencia pasiva y activa ¿es realmente la *misma* conciencia?

La respuesta a esta pregunta no la estimamos nada fácil. Si Locke fuera absolutamente cartesiano y constituyera a la conciencia pensante en atributo de la sustancia, entonces podría quedar salvada la identidad de la conciencia, a pesar de la diferencia de funciones. Pero no sucede así, sino que el filósofo inglés se contenta con remitir la conciencia, en calidad de actividad pensante, al alma<sup>5</sup>. Con ello el problema de la conciencia, nos remite al problema del alma. Y, una vez aquí, la negación del innatismo hace que el alma lockeana sea muy distinta de la cartesiana<sup>6</sup>. Por no poseer contenidos innatos, el alma de Locke tiene que ser preferentemente pasiva y receptora<sup>7</sup>

Y ahora surge una nueva pregunta: ¿cómo una conciencia que se nos presenta como ambigua (pasividad y actividad) y un alma preferentemente pasiva y receptora pueden asumir la función subjetual en el conocimiento, tal como efectivamente podía hacer al alma cartesiana, porque era básicamente actividad e iniciativa? Para Locke está claro que tanto la conciencia como el alma sólo son inteligibles

<sup>1</sup> *Essay concerning human Understandig*, I, c. 2, § 15.

<sup>2</sup> *O. c.*, II, c. 1, § 2.

<sup>3</sup> *O. c.*, II, c. 11, § 17.

<sup>4</sup> *O. c.*, II, c. 12, § 2; c. 22, § 2; c. 30, § 3, etc.

<sup>5</sup> *O. c.*, II, c. 23, § 22.

<sup>6</sup> *O. c.*, II, c. 1, § 9, 18, 19, etc.

<sup>7</sup> *L. c.*, § 24, 25.

remitiéndose a un «substrato» de apoyo. Ese «substrato», según la terminología de Locke, es la sustancia. Y de inmediato barrantamos que, por este camino, la solución va a adolecer de falta de claridad. Porque, tras atacar tanto la noción cartesiana de sustancia como la escolástica, acabaremos en el famoso «no sé qué» como última explicación de la sustancia-substrato<sup>8</sup>. Nada más natural, como consecuencia de esto, que afirmar que la sustancia del espíritu nos es desconocida<sup>9</sup>.

Si estos datos pueden bastar para hacer comprender la complejidad del problema de la conciencia y del yo en Locke, hay un último aspecto que lo viene a complicar más. En efecto, sucede que, a pesar de que se nos diga, al comienzo del libro IV, que el «conocimiento» en sentido estricto no va más allá de la percepción del acuerdo o desacuerdo entre las ideas<sup>10</sup>, sin embargo Locke, al margen de esto, admite tanto un conocimiento intuitivo de la existencia del yo<sup>11</sup> como un efectivo conocimiento de la identidad personal<sup>12</sup>. Dejando a un lado la posible incongruencia (¿herencia de Descartes?) de la intuición existencial del yo, preguntamos: ¿cómo conocemos la identidad de un yo, cuya sustancia nos es desconocida? La respuesta de Locke es terminante: por la conciencia. Este punto de llegada no deja de resultar sorprendente: partimos de una conciencia ambigua; esta ambigüedad nos remite al alma; el alma se resuelve en una sustancia desconocida; y, sin embargo, nada de esto impide que sea la conciencia ambigua la que nos descubra y certifique la identidad del yo, porque —se nos dice— el fundamento de la identidad no debemos buscarlo en la sustancia, sino en la conciencia. Hubiera parecido más lógico admitir que no conocemos el yo ni su identidad. Pero la lógica de unas premisas queda rota muchas veces por imposiciones contextuales del momento. Y esto es, sin duda, lo que acontece en Locke, ya que sobre él gravitan tanto las viejas y venerables tradiciones del pensar ontológico como los imperativos de una filosofía epocal que conserva fuertes amarras de vinculación a la teología y a la religión. De estas imposiciones contextuales se liberó

---

<sup>8</sup> *O. c.*, II, c. 13, § 18, 19; c. 23, § 12.

<sup>9</sup> *O. c.*, II, c. 23, § 30.

<sup>10</sup> *O. c.*, IV, c. 1, § 1, 2.

<sup>11</sup> *O. c.*, IV, c. 9, § 2, 3.

<sup>12</sup> *O. c.*, II, c. 27, § 10, 16, 17, 19, 23, 25, etc.

Hume y con él las premisas de Locke llegarán hasta las últimas conclusiones. Por eso no carece de sentido el juicio histórico de Th. Reid, quien, viendo todo el proceso de fenomenización de la realidad en el pensamiento moderno como una consecuencia del nuevo camino (*new way*) de las ideas, afirma que, si Locke redujo todos los objetos inmediatos de conocimiento a ideas (repárese: no todos los objetos, sino sólo los inmediatos), y que si Berkeley no se atrevió, por su situación, a arremeter contra el mundo de los espíritus, «Mr. Hume no hace ostensión de semejante parcialidad en favor del mundo de los espíritus. Adopta la teoría de las ideas en toda su extensión; y, en consecuencia, muestra que no hay ni materia ni mente en el universo; no hay más que impresiones e ideas. Lo que llamamos un *cuerpo* es sólo un manojito de sensaciones; y lo que llamamos *mente* es sólo un manojito de pensamientos, pasiones y emociones sin sujeto alguno»<sup>13</sup>.

## 2. PERSPECTIVAS DEL PROBLEMA EN HUME

Todo el sistema gnoseológico de Hume conjura hacia un radical fenomenismo, fenomenismo prenunciado desde que en las primeras secciones del *Treatise* se nos configura a las impresiones de la sensación —elemento fundamental del sistema— como percepciones originales en las que sólo debo atender a su inmediatez porque ignoro sus causas y no me importa conocerlas. Ahora bien, ese fenomenismo resulta lógico admitirlo, dadas las premisas de que se parte, tanto en el nivel perceptual como respecto de la existencia y naturaleza de los objetos del mundo externo (*matters of fact*). Pero, como habremos de ver, si el fenomenismo acaba también devorando al propio yo, todo el sistema epistemológico de Hume se puede ver sometido a una verdadera prueba de fuego. Y esto es lo que queremos analizar: ver las consecuencias de la proyección del fenomenismo en el ámbito de eso que llamamos «el yo personal», «nuestro yo», «la mente», «el alma», el «yo sustancial»...: expresiones todas

<sup>13</sup> Reid, Th., *On the intellectual Powers*, II, c. 12. En *Philosophical Works*, edición de W. Hamilton. Reedición Georg Olms, Hildesheim, 1967, vol. I, página 293.

que, sin ser totalmente sinónimas, tratan de significar una misma realidad desde distintos enfoques.

No deja de resultar paradójico, al menos aparentemente, que la obra fundamental de Hume, que se titula *Tratado de la Naturaleza humana* y que comienza pregonando que el centro de todas las ciencias hay que ponerlo en la naturaleza humana porque «la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las otras ciencias»<sup>14</sup>, no deja de resultar paradójico —decimos— que el libro I y fundamental de esta obra llegue a la conclusión de la disolución fenomenista de esa naturaleza humana y a la pérdida del hombre como realidad con consistencia propia: no hay posibilidad de mantener científicamente que haya una realidad una y consistente de hombre con identidad personal, porque tal realidad, igual que sucede con las cosas del mundo externo, se nos disuelve en el flujo de las percepciones. Insistimos en que es paradójico, porque, mal o bien, Hume ha montado todo un aparato fenomenista explicativo de la atribución de existencia y de consistencia a los objetos externos. Mas todo este aparato opera desde unas «percepciones» de la mente —sea bajo el nombre de imaginación, sea bajo otro cualquiera— en la que, aunque no sepamos muy bien cómo, están radicadas unas leyes de asociación y unas *propensiones*, que son el fundamento que permite explicar, si no justificar, la atribución de existencia y de consistencia a los objetos externos. Pero ahora, cuando llegamos al final, resulta que también la mente desaparece diluida en el propio dinamismo perceptual.

Este somero planteamiento impone, de entrada, la siguiente consideración: el fenomenismo del yo personal no es una simple aplicación más del fenomenismo de Hume; al contrario, pensamos que es su piedra de toque. Expliquemos lo que pretendemos decir con esto: el problema del yo personal merece por parte de Hume amplia y pormenorizada atención en el lib. I del *Treatise*; asimismo, reaparece con claro sentido aporético en el *Appendix*, que, siendo publicado con el último libro de la obra, no forma parte estricta de la

---

<sup>14</sup> *Treatise of human Nature*, Introd. En *David Hume: Philosophical Works*, edited by Th. H. Green and Th. H. Grose. Reedición Scientia Verlag Aalen, 1964, vol. I, págs. 306-308. Citaremos las obras de Hume por esta edición, sirviendo T como sigla para designar el *Treatise*.

misma, ya que, en sus párrafos fundamentales, es una reflexión sobre ella. Pero, a partir de este *Appendix*, el yo no vuelve a merecer la atención explícita de Hume. Esto nos parece un caso ejemplar, no infrecuente, de la mentalidad inglesa en filosofía, la cual, según sigue sucediendo en nuestros días, más que resolver los problemas, los elimina pragmáticamente, si no tiene a mano solución para ellos. Así sucede en el caso de Hume: todo el largo lib. I del *Treatise* resulta una construcción a la que no dudáramos en calificar de globalmente coherente, pero exigitiva de un fundamento sustentante de todo el andamiaje de las percepciones y del dinamismo relacional entre ellas. Ese fundamento parece inútil intentar buscarlo en las cosas, ya que, según se nos dice reiteradamente, las percepciones no tienen por qué estar en conexión con las cosas. Por otra parte, parecería arbitrario poner el fundamento en las percepciones mismas, ya que esto sería ir más allá de la pura inmediatez con que se *me ofrecen* y hasta se *me imponen*. Entonces era de esperar que ese fundamento lo encontraríamos en el yo, en la mente, en el alma —es indiferente el nombre.

Para cualquier lector es curioso observar el tono optimista con el que inicia Hume la redacción del *Treatise*. Basta recordar las palabras con que cierra la Introducción: «Cuando experimentos de este tipo (tomados de la vida ordinaria) hayan sido juiciosamente reunidos y comparados, podemos abrigar la esperanza de establecer sobre ellos una ciencia que no va a ser inferior en certeza, y va a ser muy superior en utilidad a cualquier otra comprensión humana»<sup>15</sup>. Esta proclama programática en el comienzo de la obra contrasta fuertemente con el tono pesimista y melancólico de las últimas páginas que cierran el libro I. He aquí un ejemplo: «Pero ¿qué es lo que acabo de decir, que las reflexiones muy sutiles y metafísicas tienen escasa o nula influencia sobre nosotros? Apenas puedo evitar retractarme de esta opinión y condenarla, de acuerdo con mi presente sentimiento y experiencia. El examen *intenso* de estas múltiples contradicciones e imperfecciones en la razón humana me ha producido tantas fatigas y ha calentado tanto mi cerebro, que estoy dispuesto a desechar toda creencia y razonamiento... ¿Dónde estoy, o qué soy? De qué causas se deriva mi existencia, y a qué estado he de retornar?

---

<sup>15</sup> T, vol. I, pág. 310.

¿De quién debo solicitar el favor y de quién debo temer la cólera? ¿Qué seres me rodean? ¿Y sobre quién tengo yo influencia, o quién tiene influencia sobre mí? Me siento confundido con todas estas cuestiones y comienzo a imaginarme a mí mismo en la más lastimosa condición imaginable, rodeado de la más profunda oscuridad y totalmente privado del uso de cualquier miembro o facultad»<sup>16</sup>. Curioso párrafo, aunque no se tratase más que de un desahogo: ¿se puede interpretar como la confesión de un doble fracaso: primero, por no haber logrado establecer la ciencia de la naturaleza humana que optimistamente se había prometido, y, segundo, por no haber conseguido eliminar del horizonte de sus preocupaciones las eternas preguntas de la metafísica? La respuesta a este segundo aspecto sería muy compleja y no atañe mucho a nuestro propósito. Sí nos interesa recoger la sensación de fracaso que rezuman las últimas páginas del lib. I; porque, si de las preocupaciones metafísicas parece que lo libera la naturaleza que le hace olvidarse de estas quimeras<sup>17</sup>, sin embargo no por ello desaparece el fracaso de su programa. En efecto, si, alejándome un tanto de las sugerencias de la naturaleza, me entrego a las cavilaciones filosóficas, «no cuento con ninguna expectativa aceptable de llegar mediante ellas a la verdad y a la certeza. ¿Bajo qué obligación me encuentro de hacer un abuso tal de tiempo? ¿Y a qué fin puede servir, bien sea para el servicio de la humanidad, o bien para mi propio interés privado?»<sup>18</sup>. Comparemos: en la introducción se nos decía que la ciencia que íbamos a lograr no iba a ser inferior en certeza a ninguna otra e iba a ser superior en utilidad. Ahora se reconoce que no hay medio de llegar en ella a la certeza y que, además, no se le ve la utilidad. Como es el mismo autor el que escribe las dos afirmaciones opuestas, hay que pensar que algo grave ha sucedido entre la primera y la segunda. Y lo que ha sucedido es que el optimismo terminó en un fracaso, el fracaso de la filosofía.

Hasta tal punto parece haberle afectado a Hume esta sensación de fracaso a la hora de escribir estas páginas, que, si nos fiamos de ellas, las pocas ventajas por las que se hace recomendable la filoso-

---

<sup>16</sup> O. c., I, IV, sec. 7, vol. I, pág. 548.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> L. c., pág. 549.

fía son, por una parte, poner diques a la propensión natural hacia la superstición y, por otra, suavizar y moderar nuestros sentimientos<sup>19</sup>. A ellas se podría añadir una tercera consistente en que, hablando de modo general, «los errores son peligrosos en religión, mientras que en filosofía son sólo ridículos»<sup>20</sup>.

Ahora bien, este fracaso no debe entenderse como desesperación. Piensa Hume que los dos mil años que llevamos de cultura son «un lapso corto de tiempo para conferir a las ciencias una perfección aceptable»<sup>21</sup>. Por lo que a su propia tarea respecta, se contenta con poder «contribuir un poco al desarrollo del conocimiento, dando, en algunos puntos, un giro distinto a las especulaciones de los filósofos, y señalando a éstos con mayor distinción aquellas materias que son las únicas donde pueden esperar seguridad y convicción»<sup>22</sup>. Es esta humildad de espíritu de servicio a la ciencia de la naturaleza humana, tan alejada del optimismo triunfal de la *Introducción*, lo que lo anima a seguir y a invitar al lector a que lo acompañe en los dos libros siguientes de la obra.

Según nuestro modo de ver, un cambio tan notable de actitud, aunque de algún modo se haya venido fraguando a lo largo de las páginas de todo el lib. I, se consuma en el análisis del conocimiento de la naturaleza del yo personal o de la mente. El hecho de no encontrarle una solución satisfactoria arrastra consigo el desfundamiento del sistema. Hay un texto del *Appendix* que nos parece confirmar de modo patente nuestra interpretación: «Había mantenido ciertas esperanzas de que, por deficiente que pudiera ser nuestra teoría del mundo intelectual, quedaría libre de aquellas contradicciones y absurdos que parecen acompañar cualquier explicación que la razón humana puede dar del mundo material. Pero tras un nuevo examen más estricto de la sección concerniente a la *identidad personal*, me encuentro envuelto en un laberinto tal, que debo confesar que ni sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo convertirlas en consecuentes»<sup>23</sup>. Las esperanzas se han disipado porque, también aquí, habremos de vernos entre contradicciones y absurdos.

<sup>19</sup> *L. c.*, págs. 550-551.

<sup>20</sup> *L. c.*, págs. 551.

<sup>21</sup> *L. c.*, pág. 552.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Vol. I*, pág. 558.



Y, si en la explicación del fenomenismo del mundo externo Hume pudo acudir al dinamismo de la mente (o imaginación) para justificar nuestra creencia (*belief*) en la existencia de las cosas, ahora la mente es incapaz de explicarse a sí misma, y, por consiguiente, resulta asimismo incapaz de dar cuenta del por qué de las múltiples uniones o asociaciones de nuestras percepciones, siendo así que las asociaciones o conexiones entre las diversas percepciones son un auténtico *deus ex machina* en la epistemología humeana. Si no podemos dar razón de los principios de asociación o conexión, parece que todo el sistema tiene cimientos de arena. Y Hume se da cuenta. Por eso nos dice: «Todas mis esperanzas se desvanecen cuando llego a explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. No soy capaz de descubrir teoría alguna que me satisfaga en este punto capital»<sup>24</sup>.

Desde esta perspectiva debemos acercarnos al estudio de la solución fenomenista al problema del yo personal: estamos ante la instancia definitiva del sistema epistemológico. No se trata simplemente de un ejemplo más de una teoría fenomenista, sino de llegar al último fundamento de ese fenomenismo.

Por eso no debe resultarnos raro que, mucho antes de acometer directamente el análisis del yo, el escocés tenía ya el convencimiento de lo difícil que iba a ser esta tarea. Efectivamente, en una sección anterior había escrito, al ocuparse de los sentidos, lo siguiente: «Es indudable que no hay en filosofía cuestión más abstrusa que la referente a la identidad, y a la naturaleza del principio de unión que constituye una persona. Lejos de ser capaces, simplemente mediante nuestros sentidos, de determinar esta cuestión, tenemos que recurrir a la más profunda metafísica para hallarle una respuesta satisfactoria»<sup>25</sup>.

Así pensaba antes de iniciar el estudio pormenorizado del fenomenismo del mundo externo. Tras haberlo terminado, no modificó su actitud, salvo en esa especie de esperanza en el recurso a la «más profunda metafísica». Efectivamente, la primera sección dedicada al yo se abre con estas palabras: «Habiendo encontrado tales contradicciones y dificultades en todos los sistemas referentes a los obje-

<sup>24</sup> L. c., pág. 559.

<sup>25</sup> T, I, IV, sec. 2, vol. I, pág. 480.

tos externos, y en la idea de materia que imaginamos tan clara y determinada, tenemos que esperar naturalmente todavía mayores dificultades y contradicciones en cualquier hipótesis referente a nuestras percepciones internas, y en la naturaleza de la mente, la cual estamos dispuestos a imaginar mucho más oscura e incierta»<sup>26</sup>. Hasta qué punto esto sea así, lo vamos a ver acompañándole tanto en la sección que tiene por título «De la inmortalidad del alma», como en la siguiente, que se ocupa de la identidad personal.

### 3. CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN DEL YO COMO SUSTANCIA ESPIRITUAL

Para Hume no pasa de ser canto engañoso de sirena la doctrina de aquellos filósofos que defienden que nuestra mente o alma es una sustancia y que, por lo tanto, las percepciones le son «inherentes». Esta doctrina implica tanto una teoría de la sustancia como una teoría de la inhesión, expresiva esta última de la relación que se da por supuesta entre la sustancia y las percepciones como «accidentes» de la misma. Ambos temas, sin embargo, están indisolublemente conexiados, razón por la cual Hume los va a someter conjuntamente a crítica.

Comienza por dejar sentado que si el recurso a la sustancia no pudo (en secciones anteriores) presentarse como solución satisfactoria al problema de los cuerpos, aquí no sólo va a contar con las mismas dificultades, sino que se le van a acumular otras nuevas<sup>27</sup>.

Primero: *no tenemos idea de la sustancialidad del yo o de la mente*. Y esto sencillamente porque no hay posibilidad de explicar su génesis: sería necesario contar con la impresión de la que tal idea se derivase, lo cual no resulta posible<sup>28</sup>. Como este argumento, dentro del sistema de Hume, no implica novedad alguna, no hay análisis detallado del mismo.

Segundo: *Tampoco vale para nada el recurso a la definición de sustancia como «algo que existe por sí mismo»*, porque esta defini-

<sup>26</sup> O. c., I, IV, sec. 5, pág. 516.

<sup>27</sup> L. c., pág. 517.

<sup>28</sup> *Ibid.*; Appendix, pág. 558.

ción conviene absolutamente a todo lo que puede ser concebido<sup>29</sup>. Dos son los principios que conjuga aquí Hume en apoyo de esta afirmación: 1) todo lo que es claramente concebido de una manera determinada, puede existir de esa misma manera; 2) todo lo que es diferente es distinguible, y lo que es distinguible es separable por la imaginación. Estos dos principios le permiten concluir que «puesto que todas nuestras percepciones son diferentes una de otra, así como de cualquier otra cosa del universo, igualmente son también distintas y separables, pudiendo existir separadamente, sin tener necesidad de cosa alguna que soporte su existencia. Por consiguiente son sustancias, en cuanto esta definición explica lo que es una sustancia»<sup>30</sup>. Es decir, si la génesis de la idea de sustancia nos cierra la posibilidad de tal idea, la definición habitual de la sustancia hace inútil el problema de la sustancialidad del yo, porque, a juicio de Hume, todas y cada una de las percepciones cumplen los requisitos de la sustancialidad. Por lo tanto, si la sustancia es algo distinto de las percepciones, «no hay idea de sustancia»<sup>31</sup>. Pero tampoco procede hablar de idea de inhesión, porque, según acabamos de ver, no se requiere nada que actúe como soporte de la existencia de las percepciones.

El argumento de Hume se puede decir que resulta claro, si concedemos —lo cual acaso sea conceder demasiado— que hace un uso correcto de la noción de sustancia y de la inhesión. Y apuntamos que acaso sea conceder demasiado, porque salta a la vista que la noción de sustancia a la que se acoge es la racionalista. Ahora bien, en el racionalismo no se admiten accidentes *stricto sensu*. Por consiguiente, con la noción racionalista de sustancia es incoherente vincular, tal como lo hace Hume, la noción de inhesión: ésta exige admitir accidentes reales. Por otra parte, la noción clásica de inhesión tiene una complejidad de la que el escocés no parece estar muy enterado. Sin embargo nos parece que ninguna de estas sugerencias críticas le afectaría mucho: su reduccionismo perceptual las relega a la categoría de detalles de escuela sin relevancia alguna.

---

<sup>29</sup> L. c., págs. 517-518.

<sup>30</sup> L. c., pág. 518.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Tercero: *las percepciones inextensas exigen un sujeto inextenso*. Este argumento y su crítica va a merecer una especial atención, precisamente porque tiene conciencia de que, con él, apunta su artillería contra la tesis racionalista de la *res cogitans* y de sus ideas. He aquí el argumento: «Todo lo que es extenso consta de partes; y lo que consta de partes es divisible, si no en la realidad, al menos en la imaginación. Mas es imposible que algo divisible pueda estar *unido* a un pensamiento o percepción, que es un ser totalmente indisoluble e indivisible»<sup>32</sup>. No le vamos a seguir en los vericuetos de su análisis, sino simplemente a recoger su afirmación básica de que este argumento, más que afectar a la sustancialidad del alma, se refiere a la *conexión local* con la materia<sup>33</sup>. Ahora bien, hablar de conexión local es hablar de «espacio», y el espacio es una noción indisolublemente vinculada con la vista y el tacto<sup>34</sup>. Donde falten las determinaciones visuales y táctiles cabe perfectamente decir que *puede existir un objeto sin que exista en parte alguna*<sup>35</sup>. Y esto es evidentemente lo que sucede «con todas nuestras percepciones, excepto las de la vista y el tacto»<sup>36</sup>. Sólo la aceptación de esta teoría nos puede liberar de las contradicciones y absurdos en que es inevitable incurrir si se pretende «localizar» nuestras percepciones<sup>37</sup>. Por consiguiente, ni tiene sentido hablar de una inhesión de todas nuestras percepciones en una sustancia material, como quieren los materialistas, porque muchas de esas percepciones son refractarias a toda localización; ni lo tiene tampoco hacerlas inherir en una sustancia espiritual, ya que las percepciones de la vista y del tacto exigen una relación local que se haría inviable con tal sustancia espiritual<sup>38</sup>. En consecuencia, el argumento de un sujeto proporcionado a las impresiones no vale ni para demostrar una sustancia espiritual ni para demostrar una sustancia material en el yo (naturalmente a Hume no le agradaría que alguien le dijese que acaso la conclusión debía ser que el yo debía contar tanto con una sustancia espiritual como

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *L. c.*, pág. 519.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *L. c.*, pág. 520.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *L. c.*, págs. 520-523.

<sup>38</sup> *L. c.*, pág. 523.

con una material. El parte de la realidad unitaria (?) de eso que llamamos «mente» o «yo»; y una duplicidad de principios no entra en sus cálculos. Posiblemente tenía *in mente* la espiritualización cartesiana del yo y la materialización del yo en Hobbes. Posturas de unión sustancial, como la aristotélica, le quedaban muy lejanas e incluso nos atrevemos a decir que le resultaba imposible «pensarlas» desde su aparato nocional de impresiones, ideas y relaciones asociativas).

Cuarto: *el sustancialismo conduce al ateísmo*. He aquí un argumento que uno nunca esperaba encontrar en Hume: rechazar la realidad de la sustancia por las consecuencias ateas a que conduce. Una vez más hay que recordar que los ataques contra la sustancia, además de ser una conclusión lógica de su fenomenismo perceptual, son una batalla reñida contra el racionalismo. En esta ocasión el que le va a servir de cabeza de turco es Espinosa. Pues bien, la doctrina de una sustancia pensante inmaterial, simple e indivisible, es una doctrina atea, porque atea es la filosofía de Espinosa, para quien el mundo es una sustancia simple y única, en la que inhieren tanto el pensamiento como la materia<sup>39</sup>. Hume, sin mostrar un excesivo conocimiento del filósofo judío, no tiene el menor reparo en afirmar que esta *monstruosa hipótesis* de Espinosa viene a ser la misma que la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular<sup>40</sup>. Efectivamente, tras recordarnos que nosotros no podemos concebir (sólo cabría *suponer*) ninguna diferencia específica entre un objeto y una impresión, establece que no podemos nunca, razonando correctamente, «descubrir una conexión o repugnancia entre objetos que no se extienda a las impresiones»<sup>41</sup>. Habida cuenta de esto, nos encontramos en la situación siguiente: hay dos sistemas de seres diferentes, a los cuales «supongo» que debo asignarles una sustancia o fundamento de inhesión. Por una parte, tengo el mundo de objetos o cuerpos: el sol, la luna, las estrellas, los mares, la tierra, los barcos, las casas... y todos los otros productos de la técnica o de la naturaleza. «Aquí aparece Espinosa y me dice que éstos son únicamente modificaciones; y que el sujeto en que inhieren es simple,

---

<sup>39</sup> L. c., págs. 523-524.

<sup>40</sup> L. c., pág. 524.

<sup>41</sup> L. c., pág. 525.

no-compuesto e indivisible»<sup>42</sup>. Frente a esto tenemos el otro sistema de seres, es decir, el universo del pensamiento, o de mis impresiones e ideas. Aquí observo otro sol, luna, estrellas, mares, plantas, casas, montañas..., en una palabra, todo lo que puedo descubrir o concebir en el primer sistema. Entonces se presentan los teólogos y me dicen «que éstos son también modificaciones, y modificaciones de una sustancia simple, no-compuesta e indivisible»<sup>43</sup>. ¿A qué viene, entonces, la algarabía de ataques contra la primera tesis y de alabanzas para la segunda? Para Hume ambas «tienen la misma falta de ser inteligibles, y, en cuanto nos es posible entenderlas, son hasta tal punto semejantes, que es imposible descubrir en una de ellas cualquier absurdo que no sea común a ambas. No tenemos idea de cualidad alguna en un objeto que no convenga a una impresión y no pueda representar una cualidad en ella, y esto debido a que todas nuestras ideas están derivadas de nuestras impresiones. Por consiguiente no podemos descubrir repugnancia alguna entre un objeto extenso como modificación y una esencia simple no-compuesta como su sustancia, a no ser que esta repugnancia tenga lugar igualmente entre la percepción o impresión de este objeto extenso y la misma esencia no-compuesta»<sup>44</sup>.

El argumento del ateísmo derivado de la unidad de sustancia en Espinosa le da pie todavía para exponer otras tres razones contra la simplicidad sustancial del alma, resultado las tres de la comparación de la teoría espinosista con la de la inmaterialidad del alma:

a) Relación entre una sustancia única y sus modos: igual que es imposible que la sustancia única e indivisible de Espinosa se identifique con los diversos modos, algunos de los cuales, como la extensión, son divisibles, así también es imposible que la esencia simple del alma se identifique con nuestras percepciones diversas, sobre todo con las extensas<sup>45</sup>.

b) Lo mismo que la idea de sustancia de Espinosa se puede aplicar a la materia y a cada una de sus partes, otro tanto cabe decir

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *L. c.*, pág. 526.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *L. c.*, págs. 526-527.

de la aplicabilidad de la idea de sustancia del alma a cada una de nuestras percepciones <sup>46</sup>.

c) Si a Espinosa se le objeta que la sustancia única y simple del universo se encuentra modificada por formas que son incompatibles entre sí, esa misma objeción debe hacerse a la teoría de la sustancia simple del alma en relación con las percepciones que la modifican <sup>47</sup>.

La conclusión final es, pues, que no podemos establecer «la simplicidad e inmaterialidad del alma, sin preparar el camino a un peligroso e irremediable ateísmo» <sup>48</sup>.

Y no cabe evadirse de estas dificultades sustituyendo en el binomio sustancia-modos el término «modo» por el término y la noción de «acción». Efectivamente, aparte de que la sustitución no va más allá de las puras palabras, no conlleva ventaja alguna, porque, en primer lugar, si por acción entendemos, según se suele hacer, algo que no se puede distinguir ni separar de la sustancia, entonces no cabe aplicarla a ninguna de nuestras percepciones, ya que todas nuestras percepciones son diferentes, tanto entre sí como respecto de cualquier otra cosa; en consecuencia, resulta imposible concebir «cómo pueden ser la acción o el modo abstracto de cualquier sustancia» <sup>49</sup>. En segundo lugar, también esta teoría vendría en apoyo del ateísmo, ya que no se ve cómo, si las percepciones pueden ser consideradas como acciones de la sustancia simple del alma, no se pueda decir otro tanto de las plantas, animales, etc., respecto de la sustancia única del universo <sup>50</sup>.

Quinto: *necesidad de una causa espiritual para el pensamiento*. Materia y movimiento —se dice— por muy variados que sean, siguen siendo materia y movimiento y sólo producen diferencias en la posición y situación de los objetos. Por consiguiente, no siendo los choques, variaciones y mezclas, más que simples cambios de la materia que no pueden suministrarnos idea alguna del pensamiento o percepción, «se ha llegado a la conclusión de que es imposible

---

<sup>46</sup> L. c., pág. 527.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> L. c., págs. 527-528.

<sup>50</sup> L. c., págs. 528-529.

que el pensamiento pueda ser causado nunca por la materia»<sup>51</sup>. No hace falta mucho esfuerzo para darse cuenta de que este argumento, que para muchos es de gran fuerza, va a ser de fácil refutación para Hume: le basta recordar que no tenemos conocimiento alguno de la conexión entre causas y efectos y que a la captación de esta relación sólo llegamos por experiencia de la conjunción constante entre sus dos extremos. Asimismo, como esta conexión constante puede darse entre cualesquiera objetos reales, podemos afirmar *a priori* que «cualquier cosa puede producir cualquier cosa y que jamás llegaremos a descubrir una razón de por qué un objeto puede ser o puede no ser la causa de otro, por muy grande o por muy pequeña que sea la semejanza entre ellos»<sup>52</sup>. Que no veamos la conexión entre el movimiento y el pensamiento, no significa que no la haya, igual que no vemos conexión entre causas y efectos materiales y, sin embargo, la experiencia nos dice que tal conexión se da. A esta misma conclusión debemos atenernos a la hora de considerar la posibilidad de que el movimiento sea causa del pensamiento, sobre todo cuando la experiencia nos dice que tal posibilidad es real, ya que tenemos experiencia de que las diversas posiciones del cuerpo producen cambios en nuestros pensamientos y sentimientos. Podemos, pues, concluir con certeza «que el movimiento puede ser, y es realmente, la causa del pensamiento y percepción»<sup>53</sup>.

La situación —nos dice Hume— tiene carácter de dilema: o afirmamos que ninguna cosa puede ser causa de otra más que cuando la mente percibe en las ideas de ambas su conexión; o mantenemos que descubrimos que cuando están en conjunción constante pueden ser considerados como causas y efectos. Decidirse por lo primero es lo mismo que negar las causas, porque nosotros no percibimos tal conexión. Ni vale hacer refluir a Dios todo el poder causal, porque tampoco en Dios percibimos tal poder, y, además, Dios acabaría siendo el responsable causal tanto de las virtudes como de los vicios<sup>54</sup>. Por consiguiente tenemos que optar por el otro miembro: que todos los objetos que descubrimos en conjunción constante pueden

---

<sup>51</sup> *L. c.*, pág. 529.

<sup>52</sup> *L. c.*, págs. 529-530.

<sup>53</sup> *L. c.*, págs. 530.

<sup>54</sup> *L. c.*, pág. 531.



ser considerados como causas y efectos. Y como esta conjunción la podemos descubrir entre cualesquiera objetos reales, cualquier cosa puede ser la causa de cualquier otra<sup>55</sup>.

Hasta aquí llegan los argumentos. ¿Cuál va a ser la conclusión? Parece natural esperar que Hume diga: no hay alma sustancial. Sin embargo, no es ésta la conclusión, porque sería decir demasiado: se han analizado los argumentos en favor de tal sustancialidad —Hume recoge ahora de modo especial, al formular la conclusión, el de la unión local (el tercero) y el de la conexión causal (el quinto)— y se ha descubierto que estos argumentos carecen de fuerza alguna en orden a demostrar la sustancialidad del alma. Más aún, nos atreveríamos a decir que al fenomenismo de Hume le afecta poco que el alma sea o no sea una sustancia: lo importante para él, para su fenomenismo, es que no hay acceso a esa sustancia. Por eso la conclusión es: «la cuestión concerniente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible»<sup>56</sup>. Todos los esfuerzos de explicación y justificación carecen de valor. Por consiguiente lo correcto es ni afirmar ni negar la sustancialidad del alma, sino simplemente aceptar que es un problema que escapa a nuestro conocimiento. Quedémonos fenoménicamente en las percepciones y en su dinamismo relacional, es decir, en eso que podemos llamar *experiencia*. Si alguno le dice que esta explicación no es satisfactoria, Hume lo admitirá, pero le contestará que es suficiente, sobre todo para la vida, que es lo verdaderamente importante, y que, además, es lo único «razonable» que cabe hacer. Toda explicación ulterior, al rebasar la frontera de la experiencia, se pierde en las nebulosidades de lo ininteligible.

#### 4. CRÍTICA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Pocas páginas más estrictamente expresivas de lo que es el fenomenismo de Hume que la sección 6 de la parte IV del libro I del *Treatise*, dedicada al análisis de la identidad personal. Aunque se trata de un fenomenismo esperado, ya que, rechazada la inteligible-

---

<sup>55</sup> *L. c.*, pág. 532.

<sup>56</sup> *Ibid.*

lidad de la sustancialidad del yo, el contexto nocional de la época hacía imposible intentar una defensa de la identidad, sin embargo toda la sección es un claro ejemplo de la «resignación epistemológica» de un autor que, reconociendo un *non plus ultra* a sus especulaciones, nos invita a una satisfacción sosegada con lo que la experiencia nos ofrece.

La sección cabe distribuirla en tres apartados de muy desigual extensión, pero en clara concatenación lógica: crítica de los argumentos en favor de una pretendida identidad personal, exposición de la concepción humeana del yo y, por fin, intento de justificación de la atribución de identidad a eso que llamamos el «yo».

a) *Crítica de la tesis de la identidad del yo.*

Si en el análisis de la sustancialidad del yo decíamos que los disparos de Hume apuntan hacia el racionalismo continental, en el caso de la identidad se repite la situación con mayor claridad, pero quedando también Locke sometido al ataque. En efecto, la sección se abre recogiendo la tesis racionalista y lockeana de los que creen estar en posesión de un conocimiento concienstial inmediato del yo, así como de su identidad a través de duración existencial. Para ellos (especialmente los cartesianos) esto es hasta tal punto evidente, que todo intento de una ulterior demostración sólo conseguiría menoscabar esta evidencia inmediata, que es, además, el fundamento de todos los demás conocimientos<sup>57</sup>.

Desgraciadamente —continúa Hume— todo este conjunto de afirmaciones está en contra de la genuina experiencia, a la que, en favor de las mismas, apelan sus defensores. En efecto, el análisis de esa experiencia no nos descubre tal conocimiento inmediato del yo ni de su identidad:

a) Primero, porque no tenemos idea del yo. Para tener una idea, se necesita una impresión de la que se derive. Y ¿de qué impresión podría derivarse la idea del yo? No hay tal impresión, precisamente porque «el yo o persona no es una impresión cualquiera, sino aquello a lo que se supone que nuestras diversas impresiones e ideas tie-

<sup>57</sup> *O. c.*, I, IV, sec. 6, pág. 533.

nen referencia»<sup>58</sup>. La impresión, en la hipótesis de que la hubiese, que diese origen a la idea del yo, debería ser una impresión que continuase invariablemente la misma a través de todo el curso de la vida, lo cual es imposible, porque «no hay ninguna impresión constante e invariable»<sup>59</sup>. Hume no considera necesario insistir más en este argumento, porque, a estas alturas de su sistema, resulta de meridiana claridad.

b) Por otra parte, la idea de un yo unitario e idéntico es incompatible con el hecho tantas veces expuesto de que todas nuestras percepciones se pueden distinguir y separar mutuamente, sin que tengan necesidad de soporte alguno de su existencia. «¿Cómo pueden, pues, pertenecer al yo y en qué sentido están en conexión con él? Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo *mi yo* (*myself*), siempre me tropiezo con una u otra percepción particular, la de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Jamás soy, en momento alguno, capaz de apresar *mi yo* sin una percepción, y jamás puedo observar cosa alguna más que la percepción»<sup>60</sup>. Hasta tal punto es esto así para Hume, que, si no capto percepción alguna, puedo decir sin más que el yo no existe. Por eso la muerte no supone más que la cesación de toda actividad perceptual y, en consecuencia, la reducción al no-ser. «Si alguno ... piensa que tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que no puedo seguir razonando con él»<sup>61</sup>.

#### b) *Qué es el yo.*

Tras lo que acabamos de decir, la pregunta tiene fácil respuesta: «Dejando aparte algunos metafísicos de esta clase, del resto de la humanidad me atrevo a afirmar que no son más que un haz o colección de diferentes percepciones, las cuales se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento»<sup>62</sup>. He aquí una de las tesis más famosas del fenomenismo

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *L. c.*, pág. 534.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

humano. Comencemos por decir que, aunque éste sea el lugar tópicamente al que suele aludirse cuando se hace mención de ella, sin embargo ya había sido formulada con toda claridad en la sección 2 de esta misma IV parte del libro I del *Treatise*. Allí, hablando de la relación de las percepciones con la mente, se había expresado de la siguiente manera: «Lo que llamamos *mente* no es más que un cúmulo o colección de diferentes percepciones, unidas entre sí por ciertas relaciones, y a las que se supone, aunque sea falsamente, que están dotadas de una perfecta simplicidad e identidad»<sup>63</sup>. Si queremos seguir hablando del yo a nivel de algo conocido, nos tenemos que atener a las *percepciones percibidas*, es decir, lo que percibimos o conocemos del yo son las percepciones que «suponemos» pertenecientes a ese hipotético yo. La idea que podemos conseguir de una mente no tiene más contenido que el de las percepciones particulares de esa mente «sin noción alguna de eso que llamamos sustancia»<sup>64</sup>.

En la sección del *Treatise* que venimos comentando se acude a la metáfora del teatro para hacernos comprender lo que debemos entender por la mente o el yo: «La mente es una especie de teatro, donde diversas percepciones hacen su aparición sucesiva»<sup>65</sup>. Sin embargo, este recurso comparativo al teatro puede ser desafortunado: en un teatro hay algo «permanente» (edificio, escenario, etc.) y algo cambiante (los personajes, las escenas, etc.). ¿Es que sucede lo mismo en la mente? Hume se apresura a decirnos que no: «La comparación del teatro no debe engañarnos. No hay más que percepciones sucesivas, que son las que constituyen la mente, sin que tengamos la más remota noción del lugar en que estas escenas son representadas, o de los materiales de que está compuesto»<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> O. c., pág. 495.

<sup>64</sup> *An Abstract of a Treatise of human Nature*, en la edición de Ch. W. Hendel, como apéndice de *An Inquiry concerning human Understanding*, The Library of Liberal Arts, N. York, 1955, pág. 194.

<sup>65</sup> T, I, IV, sec. 6, pág. 534.

<sup>66</sup> L. c., págs. 534-535.

c) *Explicación de la atribución de identidad al yo.*

«¿Qué es, pues, lo que nos confiere una propensión tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas, y a suponernos a nosotros mismos dotados de una existencia invariable e ininterrumpida a través del curso total de nuestras vidas?»<sup>67</sup>. He aquí el problema, muy parecido al que en secciones anteriores se había planteado respecto de las cosas del mundo externo, pero mucho más importante, porque la solución que entonces se adujo para el fenomenismo del mundo externo parecería más aceptable si el yo no se disolviese también en apareceres fenoménicos.

A línea seguida de la pregunta que acabamos de transcribir, se nos dice que, para su respuesta, hay que empezar por distinguir entre el yo que tiene que ver con el pensamiento o imaginación (sinónimos, al menos de modo general, en Hume), y el yo que tiene que ver con las pasiones o con el interés personal. Importa no olvidar esto: el problema del yo en Hume, tal como lo estamos exponiendo, se refiere a la simple consideración gnoseológica del yo. Pero, en principio, esto no se puede transferir sin más al yo moral: lo que epistemológicamente no es defendible puede ser moralmente necesario. Luego aludiremos a este punto.

La atribución de identidad a algo tiene su origen en una confusión propiciada por el dinamismo relacional de la imaginación. La confusión consiste en que, a pesar de que somos perfectamente capaces de distinguir, por una parte, la identidad de un objeto, y, por otra, objetos distintos que existen en sucesión y estrechamente relacionados; sin embargo, como la actividad de la imaginación es muy semejante en ambas situaciones, generalmente confundimos ambos casos. La estrecha relación de los objetos unidos en sucesión favorece el que se pase del uno al otro sin notarlo, tomándolos por un solo e idéntico objeto, es decir, confundimos «objetos relacionados en sucesión» con «objeto idéntico». Como sucede otras veces en Hume, nos encontramos con que «la semejanza es la causa de la confusión y del error»<sup>68</sup>. Hasta tal punto se acentúa nuestra propen-

---

<sup>67</sup> *L. c.*, pág. 535.

<sup>68</sup> *Ibid.*

sión a confundir lo sucesivo con lo idéntico que, aunque seamos capaces de evitarla reflexivamente en un determinado momento, recaemos en seguida en la situación habitual, volviendo a aceptar que los diversos objetos relacionados «son en realidad el mismo, a pesar de las interrupciones y variaciones»<sup>69</sup>.

La conclusión se presenta como absurda: sabemos que determinados objetos son diferentes y, sin embargo, los tomamos por un solo e idéntico objeto. Pero se trata de un absurdo que descubre la reflexión filosófica, porque el dinamismo natural y espontáneo del hombre cuenta con recursos para escurrirse de este absurdo, aunque la puerta de escape sea, como sucede en el caso del mundo externo, una *ficción*: «En orden a buscarnos una justificación de este absurdo, frecuentemente fingimos un nuevo e ininteligible principio, el cual conexas entre sí los objetos y evita su interrupción o variación. De esta manera fingimos una existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos...; y llegamos a la noción de un *alma*, y un *yo*, y una *sustancia*...»<sup>70</sup>.

Cabe decir que toda la teoría del yo en Hume queda expuesta nuclearmente en los puntos que acabamos de proponer. Sin embargo él sigue con el tema durante unas cuantas páginas más, en orden a confirmar o a reforzar la solución ofrecida. Antes de seguir, no obstante, queremos apuntar una reflexión sobre el procedimiento resolutivo por recurso a la confusión entre «sucesión de objetos en relación» e «identidad», para terminar en la ficción de una realidad idéntica y permanente. La reflexión nos la sugiere la literalidad misma del texto humeano: resulta que, cuando se está defendiendo que no hay «mente» o «yo», sino simplemente percepciones sucesivas, se nos dice que éstas son «acciones de la imaginación» y que hay «transición de la mente desde un objeto a otro»<sup>71</sup>. Se nos dice, asimismo, que «nosotros fingimos un principio», que «nosotros atribuimos la identidad», etc., etc.<sup>72</sup>. ¿No es legítimo preguntarle a Hume qué sentido tiene hablar de imaginación al margen de las percepciones, o decir que la mente pasa de una percepción a otra, si precisamente

---

<sup>69</sup> L. c., pág. 536.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> L. c., pág. 535.

<sup>72</sup> L. c., págs. 536-537.

estamos tratando de hacer ver que no hay nada más que percepciones? ¿Y qué sentido tiene decir que «nosotros atribuimos la identidad», si no hay ningún «nosotros»? Pensamos que estas preguntas pueden ser graves. Hume —se nos puede decir— tiene una respuesta fácil: estas expresiones son simples modos de hablar para entendernos. Pero la respuesta nos parece demasiado fácil, porque ante ella cabe plantear otra pregunta más profunda: ¿no será que, sin admitir una cierta identidad real del yo, se hace imposible hablar con sentido de cualquier otra realidad, por ejemplo de las percepciones? Nuestra opinión es que esta pregunta la tuvo presente Hume y que la desazón con que termina el libro I del *Treatise* tiene mucho que ver con ella: su fenomenismo radical le impide aceptar cualquier acceso cognoscitivo a la realidad del yo y, por otra parte, sin esa realidad del yo su propio fenomenismo se queda al aire. Ante esta situación recobra sentido la vieja acusación de que nos las habemos con unas percepciones que ni son de nadie ni perciben nada, porque ni siquiera pueden ser manifestativas de «estados» del yo, porque no hay un yo al que pertenezcan tales estados. Reparemos bien a dónde hemos llegado: fingimos el mundo, fingimos el yo. Pero ¿quién finge al mundo y al yo?

Parece que debe ser el propio yo. No ignoramos que esto parece, en principio, casi contradictorio. Sin embargo, si queremos buscarle una salida honrosa a Hume, pensamos que ha de ser por esta vía. Desaparecería la contradicción si, según dejamos dicho, no olvidamos que en toda esta problemática Hume está, más que defendiendo una postura positiva personal, atacando la tesis cartesiana de la evidencia inmediata de la sustancialidad del yo: para Hume no hay evidencia de tal sustancialidad ni de la identidad que conlleva. Para él, si algo hay evidente, son las percepciones; y las percepciones no perciben ninguna sustancia ni ninguna permanencia idéntica. Sin embargo, la identidad es algo *real*, por más que no se trate de una *realidad dada*, sino de una *realidad pensada*. La identidad es algo que hay que poner en el haber del pensamiento (*thought*).

Veamos: para confirmar lo que nos ha dicho sobre el yo, hace Hume una digresión sobre la identidad de las realidades ajenas al yo. Naturalmente, también en estos casos sólo contamos con diversas

percepciones-objetos sucesivos, en relación de semejanza principalmente. Pues bien, si estas percepciones sucesivas interrumpidas hacen que el objeto nos aparezca idéntico, «tiene que ser el progreso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad imperfecta»<sup>73</sup>. Es decir, la identidad es algo del pensamiento. Apliquemos esto al caso del yo. Hay un pasaje del *Appendix* que nos parece de extraordinario interés. Tras decirnos que la inteligencia humana no es capaz de descubrir conexiones entre existencias distintas, sino que esto es un sentimiento o determinación del pensamiento, continúa: «Se infiere, por consiguiente, que sólo el pensamiento encuentra la identidad personal, cuando, al reflexionar sobre el curso de las percepciones pasadas que componen la mente, se siente que las ideas están conexionadas entre sí, introduciendo naturalmente la una a la otra. Por extraordinaria que esta conclusión pueda parecernos, no debe sorprendernos. La mayor parte de los filósofos parecen inclinados a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, y la conciencia no es más que un pensamiento reflejo o una percepción»<sup>74</sup>. ¿No cabría, pues, afirmar que el yo tiene en Hume al menos la identidad mínima, pero suficiente, de la conciencia pensante? No habría incompatibilidad alguna con la afirmación de que no percibimos más que percepciones, porque, efectivamente, esa identidad sólo es percibida en cuanto cada percepción manifiesta en sí misma la continuidad con las percepciones anteriores. Sinceramente pensamos que esta identidad nunca la negó Hume. Lo que sucede es que se daba cuenta de que hacía falta buscar un sustrato que «soportase» esta identidad ejercida en la continuidad del dinamismo consiencial, y aquí es donde no le satisfizo ninguna de las soluciones propuestas ni tampoco la suya propia.

Por eso, cuando, tras la digresión aludida sobre la identidad de las plantas y animales, vuelve a decir que la identidad que atribuimos a la mente es sólo ficticia<sup>75</sup>, creemos que la ficción se refiere al hecho de asignar un principio real desconocido que sirva de soporte a la corriente del pensamiento que mantiene la pequeña, pero real, identidad de la continuidad. Los actos de pensamiento son dis-

---

<sup>73</sup> *L. c.*, pág. 537.

<sup>74</sup> *Appendix*, vol. I, pág. 559.

<sup>75</sup> Sección 6, pág. 540.



tintos, pero hay una identidad de proceso. Por eso las percepciones no tienen conexión real entre ellas, ni están unidas por un *lazo real*, que sea algo óptico distinto de ellas. No hay más lazo que un *feeling*, un *sentirlas* unidas<sup>76</sup>. Pero este *feeling*, este *sentir*, en lo que consiste la unidad e identidad, es algo real y algo que pertenece al pensamiento. ¿Podemos llamarlo, a su vez, una percepción? Creemos que no. Lo que sucede es que la terminología y el aparato nocional de Hume se nos queda corto. Efectivamente, no todo en la conciencia son percepciones: no son percepciones las relaciones entre ideas e impresiones, no es percepción este *feeling*; pero es conciencia o algo *en* o *de* la conciencia. Por consiguiente, que no perciba más que percepciones, no quiere decir que no haya más que percepciones. Entonces, indudablemente que se debe decir que la identidad no es algo que «pertenzca realmente a las diferentes percepciones»<sup>77</sup>. La identidad está al margen de la percepción como acto y como contenido. Hay que buscarla en el *feeling*.

No obstante, pensamos que el propio Hume no consiguió aclararse, cosa evidente si tenemos en cuenta su confesión de fracaso. Le obsesionó el fantasma del sustancialismo racionalista y no llegó a extraer de su propio sistema las conclusiones que, si no llegaban a satisfacerle del todo, al menos podían haber bastado para hacer coherente su fenomenismo. Por eso continúa insistiendo en justificar por qué atribuimos identidad al yo, siendo así que no encontramos más que la diversidad de las percepciones sucesivas. Y, desarrollando un poco más lo que ya nos expuso, recurre a las leyes de la asociación —pieza fundamental de su sistema— concretamente a la semejanza y a la causalidad. Y la única novedad que aporta está en el papel asignado a la memoria en la explicación de la identidad personal. En conexión con la ley de asociación por semejanza, la memoria, al evocar imágenes de percepciones pasadas, facilita el que la imaginación pase con mayor facilidad de un «objeto» a otro, contribuyendo así a la producción de la identidad «mediante la producción de una relación de semejanza entre las percepciones»<sup>78</sup>. Si se nos permite insistir en nuestra idea anterior sobre el hecho de que,

---

<sup>76</sup> L. c., pág. 540.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> L. c., pág. 541.

frente a la diversidad sucesiva de las percepciones, hay en Hume una identidad del proceso de pensamiento, podemos decir que en este pasaje volvemos a encontrar una expresión que favorece nuestra interpretación, concretamente cuando nos dice que la memoria coloca las percepciones semejantes «en la cadena del pensamiento» (*in the chain of thought*). Hay, pues, percepciones diferentes, que son los eslabones, pero hay también una cadena, que es el proceso continuo del pensamiento, por más que debemos reconocer que la concepción instantaneísta del tiempo hace más difícil la concepción de esta continuidad. Sin que se interprete como salida fácil, creemos que también aquí el análisis que el escocés hace de los diversos elementos del conocimiento descubre su insuficiencia a la hora de las soluciones que revisten carácter global.

A su vez, la causa juega un papel importante como relación inter-perceptual. Comencemos por perdonarle que, contra su reiterante afirmación de que no sabemos nada de procesos causales reales, se nos diga aquí que las percepciones «se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente»<sup>79</sup>. Perdonémosle, digo, que nos encontremos ahora con que hay causas reales. Lo que nos importa es la función de vínculo que, como consecuencia de esto, tiene la relación causal entre las diversas percepciones. Para explicarla nos propone Hume otra de sus famosas comparaciones: «Desde este punto de vista, no puedo comparar el alma a cosa alguna con mayor propiedad que a una república o *commonwealth*, en que los diversos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y dan origen a otras personas que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes»<sup>80</sup>. La causa como relación inter-perceptual hace que, aun cambiando las percepciones, se conserve la identidad de la persona, igual que se conserva la de un estado, aun cambiando sus miembros o sus leyes. Naturalmente, esta función la cumple la causalidad mediante la memoria, ya que sin la memoria no tendríamos noción de causa y menos aún la tendríamos de «la cadena de causas y efectos que constituyen el yo o persona»<sup>81</sup>. Y es la memoria la que propicia la adquisición y retención de la no-

<sup>79</sup> *L. c.*, págs. 541-542.

<sup>80</sup> *L. c.*, pág. 542.

<sup>81</sup> *Ibid.*

ción de causa, la que nos permite alargar la cadena de causas, y llevar, «en consecuencia, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria»<sup>82</sup>.

¿Es, entonces, la memoria, en conexión con la relación de causa, el fundamento de la identidad del yo, aunque sea entendida simplemente como identidad del proceso consciencial, en el sentido al que hace poco nos referíamos? Si estamos tentados a una respuesta claramente afirmativa, reprimámonos, porque, pocas líneas después, se nos dirá que la función de la memoria no es tanto «*producir* como *descubrir* la identidad personal, mostrándonos la relación de causa y efecto entre nuestras diferentes percepciones»<sup>83</sup>. ¿Sorpresa en esta tesis final? No: sería inconsecuente con el fenomenismo radical de Hume admitir una solución definitiva y *fundada* de la identidad personal. Nos vivimos como personalmente idénticos, pero no *sabemos* por qué. Vimos diversos intentos de solución, acudimos a la memoria como uno de los campos de ejercicio primario de esa identidad vivida. Parece que la memoria podría ser la justificación racional de la identidad: no lo es; simplemente nos descubre el hecho de que nos vivimos como identidad, sin decirnos nada sobre lo que sea esa identidad ni sobre su fundamento.

La conclusión final con la que Hume cierra estas reflexiones puede dar envidia al neopositivista más riguroso: «La conclusión total de esta doctrina nos lleva a una conclusión, la cual es de gran importancia en el presente asunto, a saber, que todas las escrupulosas y sutiles cuestiones referentes a la identidad personal no pueden ser resueltas en modo alguno, y deben ser consideradas más como dificultades gramaticales que como filosóficas... Todas las disputas concernientes a la identidad de objetos en conexión son puramente verbales, excepto en cuanto la relación de las partes da origen a una ficción o principio imaginario de unión»<sup>84</sup>. Recalamos, pues, en la solución tópica: todo lo que no sea admitir que la identidad es un principio ficticio o imaginario no pasa de ser una cuestión de sutilezas verbales. La imaginación sigue siendo el *deus ex machina*, el último tribunal de apelación, cuyas sentencias, si no son «racionales», sí

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *L. c.*, págs. 542-543.

<sup>84</sup> *L. c.*, pág. 543.

son suficientemente «razonables», aunque no sea más que porque todo intento de ir más allá se hace inviable.

##### 5. EL «YO» DE LAS PASIONES Y DE LA MORAL

Anteriormente apuntábamos que Hume nos llamaba la atención sobre la necesidad de distinguir el problema de la identidad del yo según se trate del plano gnoseológico o del plano psicológico-moral<sup>85</sup>. Hasta el momento sólo nos hemos ocupado del yo en el primer sentido. ¿Qué pasa con el yo psicológico-moral? Creemos que es fácil barruntar que no puede ser sometido a la misma crítica destructiva que el yo desde el punto de vista gnoseológico: Hume es fenomenista, pero su fenomenismo, por muy radical que sea, no puede constituir nunca un atentado contra la vida. Pues bien, si la negación de acceso cognoscitivo al yo no es, a juicio de Hume, obstáculo para la conducta ordinaria de la vida, por el contrario, la negación de la realidad de un yo psicológico-moral haría imposible una auténtica conducta humana, como es de por sí notorio. Y ésta es la situación con que nos encontramos en Hume. Se puede decir que ni siquiera se hace problema de la realidad del yo psicológico-moral. Cuenta con esa realidad, porque la necesita. Que se puede argumentar que no tiene sentido operar con la realidad tras haber reconocido que carecemos de todo conocimiento de dicha realidad, es un hecho. Pero, a decir verdad, Hume no pasó a la historia como un modelo de pensamiento de coherencia perfecta. Más bien, nos atreveríamos a decir que, por tratarse de un filósofo que va haciendo el camino de su filosofía al andar, estas incoherencias son el mejor testimonio de su fidelidad a las exigencias que cada problema y su nivel de planteamiento le presenta.

El lector, sin embargo, no deja de sorprenderse por el hecho de que, una vez terminado el análisis epistemológico del lib. I del *Treatise*, nos encontremos en el II con un lenguaje casi totalmente nuevo respecto del yo. Porque, si en el lib. I se nos había dicho que no hay idea del yo, ahora se habla con toda naturalidad de la idea

---

<sup>85</sup> L. c., pág. 535.

del yo<sup>86</sup>. Si en el libro I se nos había dicho que el yo no era más que una sucesión de percepciones, ahora nos encontramos con que se califica de *durable* a la existencia del yo<sup>87</sup>. Si en el lib. I no fuimos capaces de llegar al conocimiento del yo, ahora nos encontramos con que son frecuentes las expresiones que nos hablan de presencia íntima del yo, conciencia inmediata del yo —uno de los objetivos de su ataque a Descartes y a Locke—, etc.<sup>88</sup>.

Basten estos someros ejemplos para evitar toda precipitación sobre la concepción humeana del yo. No es legítimo proyectar sobre el ámbito psicológico y moral las conclusiones críticas a que hemos llegado en el análisis epistemológico. No sólo eso, sino que, más bien, cabría la operación contraria: retroproyectar sobre el lib. I las afirmaciones positivas que aparecen en el lib. II. Estas afirmaciones autorizan a mantener, en consecuencia, que Hume no ha pretendido nunca negar la realidad del yo, porque él cuenta con esa realidad y la afirma. Y también nos autorizan, por muy paradójico que pueda parecer, a afirmar que Hume admite un efectivo conocimiento del yo, aunque se trate de un conocimiento que podríamos calificar de vivencial. Todo esto quiere decir que lo que se niega en el lib. I es cualquier intento llevado a cabo hasta su momento en orden a justificar un conocimiento del yo como sustancia o como realidad idéntica necesitada de un sustrato permanente que le sirva de soporte. Todos los análisis que Hume había venido haciendo a lo largo del lib. I del *Treatise* eran premisa exigitiva de esta negación. La dinámica genética y relacional impresiones-ideas cerraba el camino a cualquier intento de comprensión sustancialista del yo, como lo había cerrado a una comprensión sustancialista del mundo externo. Creemos que Hume no niega una efectiva realidad unitaria del yo: lo que no puede explicarse esa realidad acudiendo a la sustancia. Entonces se admite, como se echa de ver por los textos del lib. II, la realidad del yo, pero no se consigue llegar a ninguna explicación absolutamente satisfactoria. Este es el sentido de su confesión en el *Appendix*: «Todas mis esperanzas se desvanecen cuando intento ex-

<sup>86</sup> T, II, I, sec. 2, vol. II, pág. 77; II, II, sec. 4, pág. 142.

<sup>87</sup> O. c., sec. 6, vol. II, pág. 90.

<sup>88</sup> *Ourself* is always intimately present to us, sec. 9, vol. II, pág. 114. We are at all times intimately conscious of ourselves, sec. 2 de la II parte, págs. 129-130. Cfr. también págs. 142, 205, etc.

plicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. No soy capaz de descubrir teoría alguna que me dé satisfacción en este punto»<sup>89</sup>.

No es extraño que, casi a línea seguida, recabe para sí el privilegio del escéptico en este problema, porque la situación a que ha llegado epistemológicamente en el lib. I ya no es simplemente que ninguna opinión le satisfaga, sino que la suya propia, tras una laboriosa construcción crítica de la misma, tuvo que acabar recurriendo al dinamismo fictivo de la imaginación. De nuevo repetimos que es un trágico resultado final de su epistemología, ya que amenaza con proyectar sobre toda ella un balance negativo. Porque, si, como vimos, toda su gnoseología se ordenaba a una explicación fenomenista de nuestro conocimiento de la realidad, no habría dificultad —admitidas las premisas de su sistema— en consentir que es legítima la conclusión de que la realidad del mundo es algo fingido por el yo, aunque sea bajo el nombre de mente o imaginación; pero, en cambio, no vemos cómo se puede decir que también el yo es una ficción, ya que, en este caso, estamos frente a la paradójica situación de que el yo se finge a sí mismo, con lo que, al mismo tiempo, se afirma y se niega. Y hay que reconocer que Hume, por fuerza de la dinámica de su sistema epistemológico se veía abocado a llegar ahí. Por todo ello nada tiene de extraño que busque refugio en el escepticismo, aunque se trate de un escepticismo moderado, cauteloso y crítico frente a las especulaciones, pero que no implica retracción alguna frente a las exigencias de la vida ordinaria del hombre.

SERGIO RÁBADE ROMEO.

---

<sup>89</sup> Vol. I, pág. 559.