

LA DESCONSTRUCCION DEL «YO» EN DAVID HUME

**CON REFERENCIA A LAS ANTIGUAS FORMAS DE DESCONSTRUCCION DEL
«YO» EN EL BUDISMO Y A LAS NUEVAS FORMAS DE DESCONSTRUCCION
DEL «YO» EN NUESTRA EPOCA (Y EN PARTICULAR DENTRO DE LO QUE
HA SIDO DESIGNADO COMO EL «NUEVO PARADIGMA»)**

Por

**Elías Capriles y
Mayda Hocevar**

Cuando los antiguos desconstruyeron el sí mismo, el yo o la identidad personal, de manera explícita (como en el caso de los budistas del mahayana) o implícita (como en el de algunos advaitines dentro del vedanta hinduista), la insustancialidad del yo era una consecuencia necesaria de una visión monista (Milesios y Heráclito, Shankara etc.) o no-sustancialista del mundo.¹

Hume, en cambio, es considerado como atomista y por consiguiente implícitamente como contrario al holismo.² En efecto, en él la desconstrucción del sí-mismo o yo es una consecuencia necesaria del empirismo: lo que no se derive de una impresión empírica no puede ser más que una ficción; las impresiones o colecciones de impresiones no son en ningún caso sustancias; la idea de sustancia es ilusoria en tanto que no se deriva de impresión alguna, y lo mismo se aplica, tanto al «yo» en tanto que supuesta unidad, como al sujeto mental aparentemente separado que constituye el núcleo del sí mismo o yo —pues no hay una impresión que corresponda al primero ni otra que corresponda al segundo—.

Ahora bien, la vía que, como consecuencia lógica de su posición, toma Hume para desconstruir el «sí-mismo» o «yo» no tiene salida: o bien es aporética o bien conduce al error. En efecto, como lo supo Kant,³ la sustancia es una categoría que no puede inferirse

¹Advaitines como Shankaracharya tuvieron una visión monista propiamente dicha en tanto que —como Plotino en Grecia— afirmaron que todo era Uno. Los budistas del mahayana, en cambio, niegan la validez de toda interpretación conceptual del mundo —sea en términos de lo Uno, de lo dual, de lo múltiple o de cualesquiera otros términos— y afirman que la verdadera naturaleza de la realidad es «impensable» (*achintya*); ellos derivan la insustancialidad del «yo» de su refutación de la creencia en una multiplicidad de sustancias (aunque lo hacen en términos de argumentos que emplean la reducción al absurdo y no en términos de una mera deducción a partir de la refutación de la creencia en una multiplicidad de sustancias), en vez de hacerlo a partir de la afirmación de un monismo. Por último, los budistas del hinayana también desconstruyen el «yo», aunque lo hacen de manera quizás menos explícita y ciertamente menos elaborada que los budistas del mahayana. Sin embargo, en el hinayana esto no es consecuencia lógica, ni de una visión monista, ni de una visión no-sustancialista que niegue que el universo sea múltiple, dual, uno o nada (como en el mahayana y, en particular, la escuela *madhyamaka*, para la cual nada puede ser dicho sobre la naturaleza última de la realidad).

Esto se refleja en la forma de descubrir el no-yo en la práctica de la meditación: mientras que en el mahayana, después de haber refutado intelectualmente la sustancialidad del «yo», se accede a ella vivencialmente a través de captar la naturaleza no-conceptual, impensable de toda la realidad, en la escuela theravada del hinayana el medio para acceder al «no-yo» es la práctica de una forma de meditación *vipassana* en la cual el «yo» aparentemente inmóvil, fijo, sólido y sustancial es experimentado como una corriente de partículas fisicometales en movimiento constante.

²Según G. Deleuze (Deleuze 1953; español 1977), Hume no hace una psicología atomista, sino que muestra en el atomismo un estado del espíritu que no permite una psicología. Por otra parte, por medio del principio de asociación, entendido como trascendental en la medida en que no es una cualidad de las ideas mismas sino de la naturaleza humana, la colección de percepciones se vuelve sistema, estructura y organización. Creo que no podemos sostener unívocamente que el atomismo de Hume lleve a un antiholismo.

³El centro de referencia no puede estar al mismo nivel de los distintos referata. "El 'Yo pienso' debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues de lo contrario se representaría en mí algo que no podría ser

de la mera asociación de impresiones, pues pertenece a un lo que Russell y Whitehead llamaron un «tipo lógico» —o cuando menos a un nivel de abstracción— radicalmente distinto al de éstas. Por otra parte, en contra de lo que pensó Hume, sí hay una impresión que corresponde al sujeto mental que constituye el núcleo del «sí-mismo» o «yo», aunque ella no es del mismo tipo que las impresiones que nos dan los entes que aparecen como objeto; etc.

En este trabajo, se intentará demostrar lo que fue resumido en los párrafos anteriores, al tiempo que se van dilucidando los elementos principales de la filosofía de Hume (o, al menos, los más relevantes para el tema que nos ocupa).

En su doctrina de la metempsicosis, Pitágoras parece postular un sí mismo o yo sustancial, concebido como un alma que transmigra, intrínsecamente ajena a todo lo «físico» o material. Posteriormente Platón adoptaría esta doctrina, si bien con ciertas modificaciones, y, en adelante, la filosofía occidental postularía, implícita o explícitamente pero de manera casi unánime, la existencia de un yo sustancial que es depositario o ente receptor de percepciones y que es la fuente separada, sustancial y autónoma de las ideas que piensa y de los actos que realiza. (Entre las excepciones a lo anterior se encuentran los monistas, de quienes tomaré como ejemplo a Spinoza —para quien hay una única sustancia universal y cada ente y cada «yo» es un accidente de dicha sustancia— y aquéllos que descubrieron que ellos no eran la fuente separada, sustancia y autónoma de sus pensamientos y actos, entre quienes mencionaré sólo a Lichtenberg).

La obra de Descartes podría ser considerada como uno de los paradigmas de la filosofía moderna plenamente desarrollada (en su versión racionalista o «idealista problemática»). En ella, el sujeto mental es identificado con el sí mismo o «yo», concebido como una sustancia que origina sus propios pensamientos, considerado como lo único de lo que no se puede dudar, y tomado como la base y el eje del sistema filosófico verdadero que finalmente habría derrotado al escepticismo. En efecto, la certidumbre sobre la cual Descartes basó su sistema después de haber aplicado el método de la duda metódica fue la certidumbre de que había un pensador del pensamiento que era distinto de éste y que tenía un carácter sustancial: la certidumbre de la existencia independiente y sustancial del sí mismo o yo concebido como «alma» y como sujeto mental. Aunque esta certidumbre se dio en una intuición, luego Descartes la expresaría discursiva y silogísticamente en términos de la famosa frase «*Je pens, donc je suis (cogito ergo sum)*».

Ahora bien, para Hume, el darnos cuenta de que siempre estamos pensando o percibiendo, no nos autoriza a postular la existencia de un «yo», sino que más bien nos hace posible darnos cuenta de su inexistencia. En efecto: «...for my part , when I enter most intimately into what I call "myself", I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never catch "myself" at any time without a perception, **and never can observe anything but the perception.**»: «Cuando entro más íntimamente en lo que llamo yo mismo, siempre tropiezo con alguna percepción determinada, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo sin percepción, y nunca puedo observar más que la percepción (jamás al supuesto sujeto que la piensa o percibe).»

pensado en absoluto, lo que significa tanto como decir que la representación sería imposible, o, al menos, que para mí no sería nada. (Kant, *Crítica de la Razón Pura*).

También en el *Abstract (resumen)* del *Tratado*, que escribió Hume en el año de 1740, nos dice:

«**Descartes** maintained that thought was the essence of the mind; not this thought or that thought, but thought in general. This seems to be absolutely unintelligible, since every thing, that exists, is particular: and therefore it must be our several particular perceptions, that compose the mind. I say, **compose** the mind, not **belong** to it. The mind is not a substance, in which the perceptions inhere. That notion is as unintelligible as the **Cartesian**, that thought or perception in general is the essence of the mind. We have no idea of substance of any kind, since we have no idea but what is derived from some impression, and we have no impression of any substance either material or spiritual. We know nothing but particular qualities and perceptions....So our idea of any mind is only that of particular perceptions, without the notion of any thing we call substance, either simple or compound.»⁴

Si quisiéramos restarle importancia al máximo representante del racionalismo continental en favor del empirismo británico, tampoco habríamos escapado a la concepción substancialista del sí mismo o yo, pues si bien después de Locke, un Berkeley negaría la substancialidad de los entes que aparecen como objeto, es sólo en Hume que la filosofía moderna emprende la desconstrucción del yo y del sujeto mental.

Como ya vimos, con algunas posibles excepciones entre los escépticos y algunos otros, podría decirse que, desde la desaparición de Heráclito hasta la aparición de Hume, la filosofía occidental dio por sentada la substancialidad del yo. Y parece lógico que fuera así en una civilización que, durante una buena parte del período en cuestión, exigió a la reflexión filosófica amoldarse al dogma cristiano con su concepción substancialista del *alma*, y dentro de una tradición que se asentó firmemente en las ideas de Platón y Aristóteles y conservó los prejuicios de éstos con respecto al monismo jónico (milesioheraclíteo) y a todo intento de desconstrucción de la substancia.

Al igual que los milesios, Heráclito redujo la totalidad del universo a un principio —al cual llamaba, en función del punto de vista que se adoptase, *Lógos* o Fuego—⁵ que, siendo único, se encontraba sin embargo en constante cambio y movimiento. Desde este punto de vista —según el cual todo lo que existe, tanto en el plano físico como en el mental, es manifestación de una substancia única—, ni el «yo» o sí-mismo del individuo humano entendido como la totalidad de éste, ni el «yo» o sí-mismo del individuo humano entendido como el sujeto mental que se encuentra indisolublemente ligado a la conciencia, pueden considerarse como substanciales o constituir substancias, pues entonces ya no

⁴Descartes sostuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no este pensamiento o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todas las cosas, lo que existe, es particular: Y por lo tanto, deben ser nuestras varias percepciones particulares las que componen la mente. Digo que **componen** la mente, no que **pertenecen** a ésta. La mente no es una substancia, en la cual las percepciones se insertan. Esta noción es tan ininteligible como la cartesiana, de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos idea de substancia de ningún tipo, sino sólo ideas que se derivan de alguna impresión, y no tenemos impresión de ninguna substancia, sea ésta material o espiritual. No conocemos más que de cualidades y percepciones particulares... Así pues, nuestra idea de cualquier mente es solamente la de las percepciones particulares, sin noción de cosa alguna que llamemos substancia, sea simple o compuesta. (Hume, *Abstract*, p. 658.)

⁵Estos podrían ser dos nombres para un único principio, o bien ser, como *Atmán* y *Brahmán* en el *vedanta*, dos aspectos del principio único en cuestión.

hablaríamos de una substancia⁶ única sino de una multiplicidad de substancias. Heráclito nos dice a este respecto:⁷

«Aunque el Logos es común,
la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.»

Siendo el *Lógos* único para Heráclito un principio cognoscitivo común a cada uno de los seres humanos, y sobre todo no siendo este *Lógos* algo distinto y separado de lo que percibimos como fisicomaterial, no hay duda de que para el filósofo de Efeso la creencia en que cada uno de nosotros posee un sí mismo, yo, conciencia o sujeto mental substancial que existe por sí mismo y de manera separada de la totalidad del campo de objetos y del resto de los sujetos es como un sueño o ilusión. Ahora bien, afirmar esto no es más que una inferencia desprendida de la lectura de los fragmentos del Efesio, puesto que no hay de manera explícita en su obra una desconstrucción sistemática y cuidadosa de la ilusión de substancialidad del yo; en cambio, en Oriente, ya en el siglo VI a. J. C. el Buda Shakyamuni había desconstruido explícitamente el yo y postulado la tesis de *anatman* (no-yo o no-alma) —y, pocos siglos más adelante, los budistas del mahayana desarrollarían las formas de desconstrucción del «yo» más elaboradas que haya conocido la humanidad—.

A diferencia de Oriente, Occidente tendría que esperar hasta la época de David Hume para que se desarrollasen de manera sistemática, cuidadosa y explícita formas de desconstrucción del «yo» —si bien la desconstrucción de la identidad personal se limitó al *Tratado*,⁸ su obra juvenil, siendo excluida de las *Investigaciones* o subsumida de alguna manera en la desconstrucción de la substancia—.

⁶En mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* se lee:

«G. S. Kirk ha señalado que:

««Tanto Platón como Aristóteles aducen escasas citas directas de Heráclito y no se interesaron, en realidad, por emitir un juicio objetivo exacto de sus predecesores más antiguos. Platón le menciona, en ocasiones, en un tono humorístico e irónico e insiste, sobre todo, en una de sus opiniones, sc. ‘todas las cosas fluyen’..., que se le atribuye libremente en sus diálogos... Es probable que (Heráclito) expresara la universalidad del cambio con mayor claridad que sus predecesores, aunque lo más importante para él era la idea correlativa de la medida inherente al cambio, la estabilidad subsistente.»

«Por su parte, Angel J. Cappelletti escribe:

««Heráclito no es, como explícitamente sostiene Spengler y tácitamente supone Bergson, un campeón del puro devenir, un defensor de la multiplicidad absoluta. Debemos considerarlo, ante todo, un filósofo (...) de la unidad.

««(...) se trata del cambio y del devenir del Uno, que se hace múltiple, aunque permanece en el fondo de las cosas múltiples y más allá de todas ellas, siempre Uno.

«En efecto, el filósofo de Efeso nos dice:

««(Quienes) escuchan, no a mí, sino al Lógos, sabiamente confiesan que todo es uno.»

«...y en última instancia reduce todo, por un lado, al fuego y, por el otro, al Logos —los cuales no son para él dos principios diferentes, sino dos aspectos (o quizás simplemente dos nombres) de un único principio—.»

⁷Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz, 23 según Marcovich. La traducción que he citado es la que empleé en *Individuo - sociedad - ecosistema*, que es la de la obra de Kirk y Raven 1966, español 1970. En vez de «inteligencia particular» Cappelletti vierte este término como «entendimiento particular», mientras que Diels nos da «entendi-miento privado».

⁸Propiamente del Libro I del *Tratado*. En los Libros II y III Hume se refiere al Yo como tradicional y comúnmente se hace. La idea de yo debe ser revelada en su verdadera naturaleza, esto es, como una ficción, pero no podemos destruirla, pues es indispensable para la vida. (Cfr. Félix Duque, notas a su traducción del *Tratado* de Hume, P. 397-398)

Por otra parte, mientras que en Heráclito (al igual que en el *advaita vedanta* de Shankara, etc.) la ausencia de substancialidad del yo individual y supuestamente separado era consecuencia de un monismo ontológico, en el budismo mahayana⁹ dicha insubstancialidad era consecuencia de la negación de todo tipo de substancia en general (incluyendo la substancia única y universal postulada por los monistas) y, en particular, de la refutación de la creencia en una dualidad o en una pluralidad de substancias.¹⁰ En cambio, por contraposición a todos los pensadores mencionados, en el caso de Hume la necesidad de desconstruir explícita y metódicamente el «yo» o la identidad personal se deriva de su empirismo, en el cual las impresiones sensibles son la base directa o indirecta del conocimiento —y, puesto que la impresión de substancia no existe, pues tal impresión es imposible, la substancia debe ser una ficción producida por los individuos humanos—. Así pues, no hay ninguna realidad que pueda designarse como substancia; Hume avanza la tesis nominalista según la cual la palabra substancia no es más que un nombre que se aplica a un haz (*bundle*) o colección de cualidades. No hay algo que funja como soporte de las cualidades o que las contenga; por el contrario, lo que denominamos substancia no es más que colección de cualidades particulares y sólo ella. No hay otra cosa.

En la forma como Hume expresa esta tesis se ve claramente que la misma no se deriva de una posición ontológica monista o antipluralista, sino de sus supuestos empiristas, según los cuales todo objeto diferente, o que consta de partes, es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable:¹¹

«We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we any other meaning when we either talk or reason concerning it.... The idea of substance,is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection.»

Hume considera el problema de la identidad del «yo» como un caso especial del problema de la identidad de la substancia y, en consecuencia, aplica lo anterior también a la supuesta substancialidad del «sí-mismo» (*self*), «yo» o «identidad personal».¹² Ahora bien,

⁹Como se señaló en la nota 1, el caso del hinayana es diferente, pues en dicha corriente se desconstruye el «sí-mismo» o «yo» sin que se niegue la sustancialidad de los entes que aparecen como objeto. En consecuencia, distintas escuelas del hinayana conciben substancialmente a distintos tipos de objetos del mundo físico que carecen de conciencia, aunque niegan la sustancialidad de todo sí-mismo: tanto de la pluralidad de sí-mismos humanos como de un Sí-mismo universal concebido a la manera de un dios personal.

Sin embargo, los motivos por los que el hinayana emprendió la desconstrucción del «sí-mismo» o «yo» se encuentran más lejos de los de Hume que de los de Heráclito y a los del mahayana.

¹⁰El budismo mahayana no afirma la unidad del cosmos ni reduce todo a un único principio, como lo hace, por ejemplo, el *advaita vedanta* del filósofo hinduista Shankaracharya. En particular, la filosofía *adwaya madhyamaka* del filósofo budista mahayana Nagarjuna (en la que se basó Shankara para construir el *advaita vedanta*, que debía afirmar un monismo a fin de corresponder a los textos sagrados del hinduismo) se niega a afirmar algo acerca de la naturaleza del universo y se limita a negar los supuestos del sentido común: que el universo comprenda una pluralidad intrínseca de entes, que el sí-mismo sea una sustancia, que los distintos entes constituyan sustancias, etc. Cuando le da nombre, la filosofía de Nagarjuna llama al absoluto *dharmata* o «naturaleza de todos los fenómenos».

¹¹Hume, *Treatise*, Parte I, sec. VI, p. 16.

¹²Lo mismo sucede en el caso del budismo mahayana, que afirma la «vacuidad» (ausencia del modo de existencia —o sea, de la sustancialidad— que erróneamente proyectamos en los entes) tanto de los entes que

al hacerlo, lo hace de una manera particular, y no de la misma en que desconstruye la supuesta sustancialidad de los entes que aparecen como objeto.

Para Hume, en el caso de los entes que aparecen como objeto, la substancia es una ficción que proyectamos ilegítimamente sobre impresiones o colecciones de impresiones; ahora bien, en el caso del «sí-mismo», «yo» o «identidad personal», ni siquiera existe una impresión o serie de impresiones que le corresponda.¹³ Y aunque Hume no insiste en ello, en la medida en que para él ni siquiera hay una impresión o serie de impresiones que correspondan al «sí-mismo», «yo» o «identidad personal», la sustancialidad de éste debería ser considerada como todavía más ficticia que la de los entes que aparecen como objeto.

Hume no afirma la inexistencia de todo tipo de «yo»; lo que hace es afirmar que dicho «yo» —sea concebido como entidad metafísica, psicológica o gnoseológica— no tiene carácter sustancial, y negar la existencia de un «yo» que sea simple e idéntico a sí mismo, o idéntico a través de todas sus manifestaciones. El nos dice que, al entrar en lo que llamamos «yo», se encuentra siempre con una u otra percepción particular y, en consecuencia, concluye que dicho «yo» no es más que una serie de percepciones unidas asociativamente. Del mismo modo, en el *Treatise* (IV,V) alega que esta supuesta identidad no se deriva de ninguna impresión sensible, mostrando con ello claramente cómo su desconstrucción de la sustancia en general y del «sí-mismo» o «yo» en particular es consecuencia directa de su empirismo. Es evidente, pues, que la desconstrucción del «sí-mismo» o «yo» emprendida por Hume fue radicalmente diferente de la que se encuentra implícita en el fragmento de Heráclito que cité más arriba, e incluso de las que desarrollaron extensivamente los budistas del mahayana.

A pesar de lo anterior, a primera vista la concepción del «yo» como un «haz» o *bundle* se parece demasiado a la concepción budista del mismo como un agregado de agregados (*skandha*). Hume nos dice, en efecto, que aunque los llamados «yo(s)» *son sólo haces* (bundles) o *colecciones de diferentes impresiones*, (...*they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*), imaginamos que debe haber un sostén de esas impresiones que sea distinto de ellas y que permanezca idéntico a sí mismo bajo todas ellas: un alma o un «yo» mental como sustancia subyacente. A su vez, el budismo afirma que la aparente sustancialidad del «yo» es una ilusión producida por la interacción de cinco agregados o *skandha*, que son: forma material (*rupa*); sensación (*vedana*);

sólo aparecen como objeto como de los entes que poseen conciencia y personalidad. Lo curioso es que en el budismo esta doble negación parece constituir un desarrollo tardío: el hinayana, cuyos textos fueron compilados antes que los del mahayana, niega la sustancialidad de los entes que poseen conciencia y personalidad pero no lo hacen con respecto a los entes que sólo aparecen como objeto. Así pues, al igual que Hume, el mahayana niega la sustancialidad en general, aplicando el concepto de vacuidad o insustancialidad tanto a los sujetos como a los objetos, tanto a las personas como a las cosas. En cambio, en el hinayana no se niega la sustancialidad en general sino tan sólo la de los entes que poseen conciencia y personalidad.

¹³Si concebimos el «yo», el «sí-mismo» o la identidad personal como la combinación de cuerpo, voz y mente (aspectos a los cuales pueden también agregarse, quizás, las actividades y las cualidades), sí tendremos una colección de impresiones: la suma de las impresiones que constituyen el cuerpo, la suma de las impresiones que constituyen la voz, etc. Ahora bien, si concebimos el «yo», el «sí-mismo» o la identidad personal como el sujeto mental, para Hume no habrá una impresión que le corresponda, ya que él sólo considera como impresiones las que aparecen como objeto —o, en la terminología de la escuela *guelugpa* (*dge-lugs-pa*) de budismo tibetano, de manera «explícita» y «direc-ta»—. Este problema será considerado en mayor detalle más adelante.

conceptuación o percepción (*samjña*); impulso asociado al hábito (*samskara*) y conciencia (*vijñana*).¹⁴

Por supuesto, hasta ahora no hemos aclarado explícitamente el hecho de que «sí-mismo» y «yo» son términos equívocos, que pueden indicar (1) el sujeto mental aparentemente separado; (2) la mente en tanto que «colección de impresiones» (sentido humano); (3) la concepción de la entidad designada por el nombre de un individuo —que comprende, por una parte, a la conciencia-sujeto y, por la otra, a un ente físico que aparece como objeto a la conciencia— como una unidad que constituye una entidad sustancial; (4) lo que en un momento dado la conciencia cree ser (cuando el individuo se mira en el espejo, su conciencia se siente una con el cuerpo, pero si un miembro de su cuerpo se paraliza repentinamente, su conciencia siente que el cuerpo es algo que *él* como entidad distinta y separada del cuerpo trata de mover, etc.); (5) el ego freudiano o la autoimagen; etc., etc.¹⁵

Así pues, a pesar de que las razones que tuvieron los budistas para desarrollar las teorías en que basan su desconstrucción del «sí-mismo» o «yo» fueron muy distintas a las de Hume, las explicaciones de ambos se asemejan en la medida en que afirman que, cuando encontramos un agregado de partes en relación mutua, tendemos a imaginar que hay algo misterioso que las relaciona y que es distinto, tanto de las partes como de la relación entre ellas (esta semejanza es comparable a la que hay entre las refutaciones de Zenón de Elea y las de Nagarjuna y sus discípulos, quienes también tuvieron objetivos radicalmente diferentes e incluso opuestos para desarrollarlas; para un análisis de este problema, cfr. mi Introducción y notas al análisis del ir y del venir del filósofo *madhyamika* Chandrakirti).¹⁶

En efecto, tanto para los budistas del mahayana como para Hume, no hay base para imaginar o suponer que haya algo misterioso que relacione las partes en relación mutua que constituyen un agregado y que sea distinto, tanto de las partes como de la relación entre ellas, pues no hay una identidad metafísica en la noción de «substancia» —ni, menos aún, en la noción de «yo», que *para Hume* ni siquiera corresponde a una impresión o a una colección de impresiones—. Para Hume, el «yo» y la identidad personal son el resultado de la relativa persistencia de haces (*bundles*) de impresiones que se suceden, en las relaciones de semejanza y causalidad de las ideas (y según parece también hasta un cierto punto en las

¹⁴En el mahayana. en particular, esta insubstancialidad del yo es correlativa a la de los objetos externos. Chögyam Trungpa nos dice que: «...cuando hablamos de la insubstancialidad del yo, no nos referimos solamente a la ausencia del yo, sino también a la ausencia de las proyecciones del yo... Una vez que examinamos las proyecciones del yo y que vemos su naturaleza efímera y transparente, al yo no le queda ningún punto de referencia; ya no tiene con qué relacionarse. De hecho, las nociones de interno y de externo son interdependientes: en cuanto empieza el yo empieza las proyecciones. El yo consigue apuntalar su identidad por medio de sus proyecciones. En la medida en que logramos ver estas proyecciones como algo insustancial, el yo también se vuelve transparente.» (Chögyam Trungpa, *Abhidharma. Psicología Budista*, Edit. Kairós, Barcelona, 1988.)

¹⁵En *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, UCV, 1986), identifiqué siete distintos sentidos del término «yo», y podría haber identificado un número todavía mayor. En algunos de estos sentidos (que comprenden los sentidos 2, 3 y 4 mencionados arriba en el cuerpo principal de esta tesis) el budismo nos dice que el «yo» es producido por la interacción de cuerpo, habla y mente.

¹⁶Chandrakirti, «Análisis del ir y del venir». Introducción, notas y traducción de Elías Capriles. En *Filosofía*, Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 7, pp. 5-25. Mérida, Venezuela, octubre de 1994. Los *madhyamika* son los adherentes de la filosofía *madhyamaka*.

relaciones de contigüidad de éstas); para los budistas, ellos son el resultado de la interacción de los cinco *skandhas* y de la continuidad que cada uno de éstos mantiene.¹⁷

Además de la metáfora del *bundle* o haz, Hume utilizó el símil de una república, que tenía antecedentes ya en Platón (quien, evidentemente, no lo empleó a fin de negar la sustancialidad de la persona o del «sí-mismo», sino con un propósito muy diferente). Hume escribe:¹⁸

«As to causation; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought chases another, and draws after it a third, by which it is expell'd in its turn. In this respect, I cannot compare the soul more properly to anything than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts. And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation. And in this view our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination, by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures.»

(En lo que respecta a la causalidad, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que lo obliga a su vez a desaparecer. A este respecto no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas en relación de causalidad. Vista de este modo, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros.»

¹⁷En Abhidharma op. cit. Chögyam Trungpa dice que una vez que vivenciamos una conciencia sensorial, entonces lo mismo que le da a esa conciencia particular la cualidad de conciencia es lo que la relaciona con las otras. Hasta cierto punto, cada conciencia sensorial contiene la imagen de conjunto.

¹⁸Hume, Treatise, Libro I, sección VI, p. 251.

A su vez, algunas escuelas budistas conciben el «yo» —en el sentido de «ego» y de personalidad y no meramente en el sentido del sujeto mental y la conciencia concebidos como sustancia— como un *collage* de *bijas* o «semillas de poder» (que corresponden a lo que en *La muerte de la familia* David Cooper llamó «otros internalizados»). Alexandra David-Neel escribe:¹⁹

«Las enseñanzas... llevan al alumno... a mirar con la misma serena indiferencia el incesante trabajo de su espíritu y la actividad física que su cuerpo despliega. Debe llegar a comprender.. que en todo ello nada es *de él*, no proviene únicamente *de él*, no es *él*. *Él*, física y mentalmente, es la multitud de otros.

«Esta «multitud de otros» comprende los elementos materiales —el terreno, podríamos decir— que debe a su herencia, a su atavismo, luego los que ha ingerido, que ha respirado desde antes de su nacimiento, con cuya ayuda se formó su cuerpo y que, asimilados por él, se han convertido en complejas fuerzas que le son inherentes, que son partes constituyentes de su ser.

«En el plano mental, esta «multitud de otros» incluye múltiples presencias contemporáneas de individuos: las gentes que frecuenta, con las cuales tiene relaciones, a quienes ve actuar. Así se opera una continua inhibición mientras el individuo absorbe una parte de las diversas energías emitidas por aquéllos con quienes está en relación y esas energías dispares se instalan en lo que considera como su *yo* y forman allí una ruidosa muchedumbre.

«Igualmente comprende ésta (muchedumbre) un considerable número de presencias que pertenecen a lo que llamamos el pasado.

«En un occidental, Platón, Zenón, Jesús, San Pablo, Calvino, Diderot, Jean-Jacques Rousseau, Cristóbal Colón, Marco Polo, Napoleón y muchos otros pueden constituir una multitud heterogénea, turbulenta y querelladora en la que cada miembro, ávido de preeminencia, tiende a imponer la repetición de sus propios gestos físicos y mentales y, para conseguirlo, tira en sentido opuesto de los hilos que ponen en movimiento al desdichado *yo*, demasiado ciego para distinguir esos fantasmas e impotente para relegarlos al lugar que les corresponde.

«He citado nombres al azar por ser los de aquellas personalidades con las cuales un occidental pudo estar en relación en el curso de sus lecturas y durante su educación. Sólo los cito a título de ejemplos. Los huéspedes que X... alberga en su hospedería íntima no son en absoluto los mismos que moran en Z...»

He incluido la cita de David-Neel sólo por la similitud de la analogía que emplea con la que utiliza Hume. Aunque el sentido del término «yo» al que se refiere David-Neel y aquél al que se refería Hume no son el mismo, ni lo son tampoco los objetivos ni los elementos de ambas concepciones, no es mera coincidencia que Hume compare al individuo con una república, mientras que David-Neel lo compara con una hospedería: en ambos ejemplos se trata de mostrar que lo que consideramos como un ente sustancial no es

¹⁹David-Neel, Alexandra (1961; español 1976), *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*. Buenos Aires, Kier.

más que un convencionalismo²⁰ por el que desfilan muchos elementos diferentes,²¹ los cuales a su vez no son más que «convencionalismos» por los cuales desfilan...

Para Hume, desde su perspectiva, el vínculo de unión que permitiría la continuidad de la persona tendría que ser la memoria y, en consecuencia, adopta esta teoría como tesis inicial. No obstante, como veremos de inmediato, para nuestro autor la tesis en cuestión plantea un serio problema, al que no encontrará solución. En efecto, después de lo anterior Hume continúa:²²

«As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitutes our self or person. But having once acquir'd this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed. For how few of our past actions are there, of which we have any memory? Who can tell me, for instance, what were his thoughts and actions on the first of January 1715, the IIth of March 1719, and the third of August 1733? Or will he affirm, because he has entirely forgot the incidents of these days, that the present self is not the same person with the self of that time; and by that means overturn all the most establish'd notions of personal identity? In this view, therefore, memory does not so much produce as discover personal identity, by showing us the relation of cause and effect among our different perceptions. 'Twill be incumbent on those, who affirm that memory produces entirely our personal identity, to give a reason why we can thus extend our identity beyond our memory.

«The whole of this doctrine leads us to a conclusion, which is of great importance in the present affair, viz. that all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties. Identity depends of the relation of ideas; and these relations produces identity, by means of that easy transition they occasion. But as the relations, and the easiness of the transition may diminish by insensible degrees, we have no just standard, by which we can decide any dispute concerning the time, when they acquire or lose a title to the name of identity. All the disputes concerned the identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts gives rise to some fiction or imaginary principle of union, as we have already observ'd.»

(Puesto que basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, ella deberá ser considerada, y fundamentalmente por

²⁰Pareciera que tanto una hospedería como una república son lugares, pero Hume nos advierte que el «yo» no es un lugar. Su énfasis está, pues, en el hecho de que una república es un convencionalismo y no una entidad «real». Aunque lo mismo podría aplicarse a la hospedería entendida como persona jurídica, en la práctica tanto la república como la hospedería se encuentran en un lugar, ocupan un lugar, corresponden a un lugar y representan un lugar.

²¹En el ejemplo de David-Neel es esencial a la analogía el que los elementos que constituyen la ilusión de una unidad sean personas (cada una de las cuales no es más que la ilusión de una unidad a partir de muchas personas), las cuales no son meras memorias, sino individuos que continúan activos en la mente de otros individuos. En el caso de Hume, este aspecto de la analogía es irrelevante.

²²Hume, *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 261-2.

esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y por consiguiente tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro «yo» o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos ya extender la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. ¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su «yo» actual no sea ya la misma persona que su «yo» en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no produce propiamente la identidad personal, sino que la descubre al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria.

«Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. La identidad depende de las relaciones de ideas, y estas relaciones originan la identidad por medio de la transición fácil que producen. Pero como las relaciones y la facilidad de transición pueden disminuir gradualmente y de forma insensible, no tenemos un criterio exacto para poder resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine alguna ficción o imaginario principio de unión, como ya hemos señalado.»

El comentarista de la traducción española del *Tratado* que he estado empleando anota con respecto a lo anterior:²³

«Aunque líneas atrás se ha definido la memoria como "fuente" de la identidad personal, Hume es correcto al decir que la memoria se limita a descubrir esa identidad: nuestro «yo» sobrepasa continuamente a nuestra memoria. Pero no se explica aquí por qué. Falta el dato fundamental... de la iniciativa como proyecto de futuro.»

Si bien no recordamos todo lo que hemos experimentado, pensado y realizado en nuestras vidas, tenemos una sensación de continuidad de nuestra persona, que está relacionada con la continuidad de nuestros proyectos, la continuidad dentro del cambio de proyectos, y la continuidad en la realización de éstos. Del mismo modo, aunque no recordemos lo que hicimos en una fecha particular, tenemos memorias claras de distintos momentos de nuestras vidas y, aunque haya lagunas entre ellas, la unión de dichas me-

²³Edición traducida y comentada por Félix Duque, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984

morias nos hace sentir que ha habido una continuidad aun durante las lagunas. Hume concibe el tiempo en términos de sucesivas percepciones sin las cuales no podríamos tener noción del mismo;²⁴ de igual manera, más allá de la memoria de ideas simples, la ficción de yo emerge de un continuo de percepciones que se suceden *de cierto modo*.

Consideraré ahora la forma como Hume desconstruye el yo, los argumentos que emplea, lo que creo fueron sus aciertos y sus fallas, y dónde me parece que no llegó al fondo del asunto.

²⁴La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el modo de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas. Y también... es posible que no sea (el tiempo) sino sencillamente las distintas ideas, .impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto modo; esto es, sucediéndose uno tras otro. *Tratado*, P. 130. Téngase en cuenta que para Kant, en cambio, el tiempo es la forma del sentido interno, sobre la cual se estructura la categoría de causalidad.

I

La desconstrucción del «yo» en David Hume

Como vimos antes, el problema de la identidad personal es un caso especial del problema de la identidad de la sustancia. Hume parece haber terminado concluyendo que éste era un problema aporético —o por lo menos eso es lo que parece desprenderse de las anotaciones que hace Hume al final del Libro I, Parte IV, Secciones VI y VII, y también en el Apéndice al *Tratado*, que es posterior a éste—:

*«For my part I must plead the privilege of a skeptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding»...*²⁵

Hume comienza a desarrollar su tesis planteando el contraste entre (a) lo que suponemos equivocadamente que es conciencia de «yo» y (b) la ausencia de un «yo» substancial e idéntico:²⁶

«There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our Self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity.»

Como veremos más adelante, Hume designa como «impresión» a todo dato de la experiencia que recibamos directamente por medio de los sentidos en el momento de experimentarlo, y da el nombre de «idea» al dato de la experiencia que no es recibido directamente de los sentidos en el momento de experimentarlo, y que es más débil y vago que la impresión de la cual supuestamente se deriva. Para Hume y para el empirismo en general —para el cual la verdad no radica en el espíritu y no existen conceptos *a priori* que puedan constituir su propia fuente de verdad— toda idea, para ser clara, inteligible y «real» (como distinta de lo que no es más que una ficción), tiene necesariamente que derivarse de una impresión. En consecuencia, la pregunta inicial con la que Hume aborda el problema de la sustancialidad del «yo» o identidad personal es la siguiente: ¿de qué impresión podría derivarse la idea de «yo»?:²⁷

²⁵Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. *Treatise*, Appendix, p. 636.

²⁶Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro Yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 251.

²⁷...¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. *Treatise*, Libro I, sección VI.

«For from what impression cou'd this idea be deriv'd? This question 'tis impossible to answer without a manifest contradiction and absurdity; and yet 'tis a question, which must necessarily be answer'd, if we wou'd have the idea of self pass for clear and intelligible. It must be some one impression, that give rise to every real idea.»

La idea de «yo», para ser «real», tendría que provenir de una impresión de «yo». Ahora bien, para Hume no hay una impresión de «yo»; el «yo» no es una impresión y no existe impresión alguna a la que corresponda. El «yo» parece ser más bien algo a lo que suponemos se refieren todas las impresiones y las ideas:

«But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference.»²⁸

Puesto que la idea de «yo» se supone idéntica a sí misma a través de todos los cambios posibles, para que ella pudiese existir del modo como se ha explicado —es decir, teniendo una impresión como su fuente— la impresión que la produce debería caracterizarse por ser idéntica e invariable durante toda la vida del «yo».²⁹

«If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner.»

Si existiese idea de yo, ésta tendría que derivarse de una impresión. Puesto que la idea de yo se supone idéntica e invariable, la impresión de la cual ella deriva deberá por consiguiente ser igualmente idéntica e invariable. Sin embargo, no existen impresiones que sean constantes e invariables. Las sensaciones y las pasiones que son supuestamente *experimentadas* por el yo, son todas transitorias, variables y efímeras —y el yo entendido como sujeto mental no experimenta nada que no sea sensaciones, pasiones, ideas y (podríamos nosotros agregar) en general lo que se *presenta*,³⁰ lo que aparece como objeto (en un sentido amplio que incluye también lo que Heidegger designó como *zuhandenes* y lo que denominó *vorhandenes*), que es siempre distinto y variable—. [Aunque Hume no consideró el problema desde esta perspectiva, lo que él designa como «impresiones» siempre aparece como objeto en este sentido amplio; en cambio, como lo supieron los gnoseólogos *madhyamika*, el sujeto mental es algo que no puede aparecer como objeto y que, por lo tanto, no puede corresponder a ningún dato que se *presente* —o sea, a lo que Hume designó como «impresión»—. Sin embargo, este asunto debe ser dejado para más adelante, pues por ahora debemos limitarnos a los argumentos del mismo Hume.]

²⁸Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. *Ibidem*.

²⁹Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. *Ibidem*.

³⁰Digo «lo que se presenta» en el sentido platónico de «presentarse», que es «estar ante»: lo que al sujeto mental se le aparece como objeto. Aquí hablo de un «sujeto mental», que es precisamente aquello que, para Hume, no existe como impresión y que, por lo tanto, como idea carece de realidad. Después discutiremos si tal cosa existe o no.

Puesto que la idea de «yo» no puede derivarse de impresiones que tengan una naturaleza efímera y transitoria, (y no existen impresiones constantes e invariables) la idea de «yo» no existe:³¹

«But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea.»

Además de que no existe impresión constante e invariable, como tendría que ser la impresión que diera origen al yo, también todas nuestras percepciones son separables, particulares, distintas y distinguibles y pueden, por lo tanto, concebirse y existir por separado. ¿Cómo entonces y de qué forma podrían ellas pertenecer o estar conectadas a un yo, si no necesitan de nada que sostenga su existencia? A este respecto basta pensar un poco para comprobar que cuando cesan las percepciones el yo es aniquilado; lo que es lo mismo que decir que no hay yo distinto de las percepciones, pues cuando cesan éstas aquél también cesa:³²

All these (my particular perceptions) are different, and distinguishable, and separable from each other, and may be separately consider'd, and may exist separately, and have no need of any thing to support their existence. After what manner, therefore, do they belong to self; and how are they connected with it?...When my perceptions are remov'd for any time..., I may truly be said not to exist. And when all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate...I shou'd be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity.»

A pesar de nuestra inclinación a concebir el «yo» —en el sentido de alma, conciencia o sujeto mental— y «la mente» como algo substancial, permanente e idéntico, ni el «yo» en este sentido, ni «la mente» en cuanto tal, son como los concebimos: ellos no son más que el resultado de la asociación de las percepciones cuya naturaleza ya ha descrito nuestro autor. A fin de ilustrar este punto, Hume introduce dos metáforas: (a) la del «yo» como haz o *bundle* (colección de percepciones), destinada a subrayar el hecho de que el «yo» no es algo inalterable, sino un conjunto, a cada momento diferente, de distintas percepciones, y (b) la del «yo» como un teatro por el cual transitan, en un aparecer y desaparecer constantes, infinidad de percepciones —imagen destinada a recalcar la ausencia de simplicidad del supuesto «yo» o mente en un tiempo dado y la ausencia de

³¹Pero 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. *Ibidem.*

³²Todas estas (mis percepciones particulares) son diferentes, y distinguibles, y separables unos de otras, y pueden ser consideradas separadamente y existir separadamente, y no tienen necesidad de nada que soporte su existencia. ¿De qué manera entonces podrían ellas pertenecer al yo; y cómo podrían estar conectadas con él?... Cuando mis percepciones son removidas, debo decir verdaderamente que no existo. Y cuando, debido a la muerte todas mis percepciones son removidas, y dejo de pensar, sentir, ver, amar u odiar...estaré completamente aniquilado, y no concibo que otro requisito se pueda necesitar para convertirme en una perfecta no-entidad. *Ibidem.*

identidad del mismo durante una sucesión de momentos (aunque Hume nos advierte que la imagen del teatro **no** debe hacernos concebir al «yo» o la mente como un *lugar*)—.

Resumiendo las ideas y argumentos hasta ahora considerados podemos decir lo siguiente: extrañamente, tendemos a creer con gran fuerza en la existencia de un «yo» del cual estaríamos siempre conscientes, al que consideramos como siendo siempre igual a sí mismo a pesar de sus múltiples y diferentes percepciones, y que tomamos como un *substratum* permanente a pesar de la naturaleza efímera de las percepciones en cuestión. Sin embargo, en verdad no existe tal cosa como un «yo» sólido, substancial y permanente. Las razones son las que siguen: En primer lugar, para el empirismo de Hume, toda idea (en el sentido del término que fue explicado anteriormente) debe derivarse de una impresión (también en el sentido que fue explicado anteriormente), a la que corresponde. Ahora bien, no hay una impresión que origine la idea del «yo». Primero que nada, una impresión tal tendría que ser constante e invariable, pero ninguna impresión puede poseer estas últimas características. En segundo lugar, las impresiones no necesitan de un «yo» que las soporte; en consecuencia, difícilmente podríamos imaginarlas como conectadas a un «yo», como perteneciendo a éste, o como soportadas por el mismo. De aquí que Hume concluya que lo que concebimos como «yo» o mente no es mas que un conglomerado de percepciones, todas ellas distintas, cambiantes, transitorias y efímeras, y que el «yo» o la mente en cuestión carece de la inalterabilidad, la solidez, la identidad y la permanencia que le habíamos atribuido.

Habiendo visto ya que el «yo» se reduce a un flujo de percepciones variables, pasa Hume a considerar otro problema, a saber: por qué y a qué se debe que, aunque nadie ha jamás visto, tocado sentido, degustado, ni oído lo que llamamos «yo», y siempre que uno trata de identificar el «yo» en cuestión sólo encuentra percepciones, todos coincidimos sin embargo en asignar una identidad fija a dicha serie de percepciones, y creemos poseer una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida.

A fin de resolver este problema, Hume propone la necesidad de distinguir entre identidad personal con respecto al pensamiento o a la imaginación, e identidad personal con respecto a nuestras pasiones o al interés que tomamos en nosotros mismos. Para comenzar, se ocupará de la identidad personal con respecto al pensamiento o la imaginación a través de estudiar esa identidad en plantas, animales y objetos artificiales «pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un ‘yo’ o persona». [Aquí debemos tener en cuenta un nuevo elemento importante en la forma como Hume concibe el «yo»: además de identificarlo con la mente y con el sujeto mental, lo identifica con la persona. Si bien esto refleja la confusión del individuo común, que es lo que el fenomenista Hume está intentando dilucidar, posteriormente un fenomenólogo como Sartre diferenciará claramente entre estos elementos y explicará cómo es que ellos interaccionan para hacernos creer que los distintos elementos en cuestión constituyen un «yo» único, idéntico, sustancial, continuo, etc. Por otra parte, aunque lo que Sartre estará intentando demostrar no será precisamente la insustancialidad del «yo», de la «mente» o de la «conciencia» — conceptos, a diferencia de Hume, él no identifica entre sí— el gran filósofo existencialista declarará que: «La conciencia no tiene nada de sustancial; es una pura «apariencia», en el sentido de que ella sólo existe en la medida en que aparece».³³]

³³Sartre, Jean-Paul (31 edición, 1980), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoméno-logique*. París, NRF Librairie Gallimard. En la terminología de la escuela *dge-lugs-pa* de budismo tibetano, ese aparecer es «indirecto e implícito», pues la conciencia no aparece jamás como objeto directo del sujeto mental, sino como

Pero retornemos Hume. La serie argumentativa que éste nos presenta se inicia con la distinción entre dos tipos de nociones, a saber: la de identidad y la de objetos relacionados.

«Idea de identidad o mismidad» es el nombre que damos a la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo. Tenemos también una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación; desde una perspectiva rigurosa, esto nos proporciona una noción tan perfecta de diversidad, que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos.³⁴ Ahora bien, aunque en sí mismas estas dos ideas —la de identidad y la de sucesión de objetos relacionados— sean completamente distintas e incluso contrarias, es cierto, sin embargo, que en nuestra manera usual de pensar son generalmente confundidas entre sí. En efecto a menudo la mente considera a lo que no es más que una sucesión constante como la continuidad de una y la misma cosa a lo largo del tiempo y el espacio.³⁵

¿Ahora bien, cómo se produce esta confusión? Es la imaginación la que realiza la acción por la que consideramos un objeto como continuo e invariable, y la que realiza la acción de reflexionar sobre la sucesión de objetos relacionados; nosotros sentimos como si estas dos acciones fuesen casi idénticas y las confunde, sin que haga falta un esfuerzo mucho mayor para tomar la sucesión de objetos relacionados por un objeto continuo e invariable que para distinguirla de ésta. En efecto, «...la relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave, como si la mente contemplara un objeto continuo...» «Por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua». Para Hume, éste es un error «en el cual caemos antes de darnos cuenta» y, aunque nos corriamos constantemente a nosotros mismos mediante la reflexión, volviendo así a un modo más exacto de pensar, no podemos mantener mucho tiempo esta mayor exactitud. Nuestro último recurso consiste en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente la falsa tesis según la cual los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable. Hume dice: «...y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos e impida que reconozcamos su discontinuidad o variación. Para obliterar la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos e inventamos una «entidad invariable y continua que percibe» a la que llamamos *alma, yo* o *substancia*.

Al igual que Pascal antes de él, Hume reconoce que, a fin de mantener nuestras ideas habituales sobre el mundo, tenemos que fingir para con nosotros mismos. Cuando fingimos para con los demás, sin querer engañarnos también a nosotros mismos, estamos conscientes de que fingimos; ahora bien, cuando fingimos para con nosotros mismos,

la impresión, al conocer un objeto o actuar sobre él, etc., de que un sujeto está conociendo ese objeto o actuando sobre él, etc. Por esto, la escuela en cuestión define la conciencia como «el claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto».

³⁴Hume, *Ibídem*.

³⁵La identidad se define en Hume como invariabilidad en el espacio y continuidad en el tiempo. Nótese que la idea expresada en el fragmento al que se refiere esta nota es el eje de la explicación del error del «yo» en Hume.

tenemos que engañarnos acerca del hecho de que estamos fingiendo: en una y la misma operación, tenemos que fingir y fingir que no estamos fingiendo, de modo que podamos tomar lo que fingimos como realidad. Esto es lo que mucho más adelante Sartre designaría como «mala fe»: el autoengaño, que requiere que, en una y la misma operación, nos engañemos y nos engañemos acerca del hecho de que nos estamos engañando. Ahora bien, aunque esta idea de un «autoen-gaño» haya sido esencial tanto para Pascal como para Hume, ninguno de ambos explicó cómo se realizaba este autoengaño —como tampoco lo haría mucho más tarde Heidegger al decir que el *Dasein* escapa constantemente de su propio ser (que es vivenciado de manera «propia» en el «estado de abierto»), cayendo en la existencia «impropia», en la cual su ser «no es suyo», sino «prestado», y en la cual su ser es algo negativo en el sentido de no ser lo que parece ser a primera vista (o sea, en el sentido de ser engañoso)—. Fue Sartre quien se propuso dilucidar cómo podía la conciencia engañarse a sí misma y así hubo de producir su doctrina de la «mala fe». [Más adelante veremos que Hume ha obviado en su explicación un elemento esencial de la operación por la cual se produce la ilusión de continuidad, mismidad y sustancialidad de la mente o del «yo» en el sentido que Hume da al término. A este fin, deberemos considerar cómo algunas escuelas budistas del mahayana explican la operación en cuestión.]

Lo anterior puede ser resumido del siguiente modo: tomamos el flujo variable y discontinuo de percepciones por un «uno» idéntico, substancial y permanente, tomando por «identidad» lo que no es más que sucesión de objetos relacionados. Esto es posible gracias a la relación, que produce la transición suave de la mente de un objeto a otro, de modo que la imaginación puede hacer que tomemos una sucesión de objetos por la continuidad de un mismo ente. La sucesión de objetos relacionados (variables y discontinuos) cuya naturaleza confundimos al atribuirles identidad, «consiste en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad» (que, como dice Hume, son las únicas cualidades que pueden dar unión a las ideas en la imaginación). En otras palabras, sólo es posible confundir la sucesión de objetos con identidad en la medida en que esta sucesión se presenta como diversidad de partes conectadas por relaciones de semejanza, contigüidad o causalidad; cuando esto sucede y la imaginación nos hace tomar la sucesión de ideas por identidad —dice Gilles Deleuze— «es como si la imaginación se superara a sí misma». Y si, haciendo intervenir la reflexión, descubrimos el absurdo de haber tomado por un «uno» idéntico e invariable lo que no es más que una sucesión (discontinua y variable) de objetos relacionados, tendremos que fingir que hay un principio ininteligible que conecta entre sí los objetos e impide su discontinuidad o variación. Es así que, para Hume, el «alma» es un producto de lo que más adelante Sartre designaría como «mala fe».

Hume dice que ahora debemos mostrar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son más que una sucesión de objetos relacionados, y determinar cómo opera la sucesión de ideas en la imaginación para producir la «transición fácil» y la confusión consiguiente. A este fin, nos ofrecerá diversos ejemplos, en los que operan distintos mecanismos; ahora bien, para hacer plenamente inteligible el primero de los ejemplos al lector que carezca de formación filosófica, previamente tendremos que considerar el concepto de «substancia» y precisar su sentido.

El sustantivo en cuestión se deriva del verbo «*substo*», que significa «estar debajo de»; en consecuencia, el sustantivo en cuestión transmite la idea de que hay algo debajo de las cualidades y los accidentes, que les sirve de soporte, de modo que las cualidades y los accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece. Este es el sentido de

substancia como *substratum*, fue rechazado por el empirismo, que siempre ha negado dicotomías como la de substancia y cualidades, substancia y accidentes, cualidades primarias y secundarias, etc. Para el «venerable fundador de la nunca derrotada escuela nominalista», Guillermo de Occam, la substancia no era más que la «colección de cualidades dada en la experiencia» que luego Locke denominaría «esencia real» o «forma sustancial». Hume dice que las cualidades particulares que forman una substancia, están por lo común referidas a un algo desconocido, al cual se supone inherente a ellas o, dejando de lado esta ficción, son consideradas estrecha e inseparablemente unidas por relaciones de contigüidad y causalidad.³⁶ Lo que nuestro autor rechaza es, pues, la ficción de un «algo desconocido inherente a las cualidades particulares» —o sea, un *substratum*— así como la veracidad estricta de las relaciones de causalidad, etc.

Este sentido de «substancia» es inseparable del que expresó Descartes al afirmar que «cuando concebimos la substancia concebimos sólo una cosa que existe de tal manera que para existir no tiene necesidad de otra cosa más que de sí misma», así como con la definición tradicional de substancia que repitió reiteradamente Baumgarten: «la substancia es el ente por sí subsistente».

Aristóteles habló de «substancia» en varios sentidos y con varios términos; la «substancia primera» es el ente particular que se encuentra frente a nosotros, el «todo concreto» de la «cosa determinada» o τοδε —el «éste», que «está separado» en el sentido de «subsistir por sí mismo»—. La substancia en este sentido es algo que podemos señalar con el dedo, pero de lo cual no podemos decir nada —pues si lo hiciésemos estaríamos hablando, o bien de la *forma* o substancia segunda (la cual es eterna, como pensó Platón, aunque no es una hipóstasis), o bien de los accidentes—. Wolfgang Kramer³⁷ señala que esta «substancia primera» es (a) algo individual, irreductible, único, que no está en otra cosa; (b) algo que se determina a sí mismo y se basta ontológicamente a sí mismo, y (c) algo que podría existir aunque no existiese otra cosa. Evidentemente, también esta concepción de substancia está siendo refutada por Hume.

Según Thorleif Boman,³⁸ la concepción fundamentalmente «substancia-lista» de la realidad en la gran mayoría de los filósofos griegos posteriores a Heráclito se debe al «pensar estático» que concibe al universo como una suma de entes sustantivos y substanciales (y no como procesos, que es una concepción más propia de los semitas —y, aunque Boman no lo dice, lo es también en gran medida de los chinos—).³⁹ Con sus razonamientos y ejemplos, Hume intenta refutar esta concepción.

La substancia para Aristóteles puede también ser la *forma* (aunque, como vimos, en este caso se trata de la «substancia segunda»), la *materia* (υλη) o la *combinación de ambas* (συνολον). En términos de la concepción de la substancia como combinación de materia y forma, se considerará que una masa material sigue siendo una substancia (y sigue siendo la

³⁶*Treatise*, I, 1, 6; ed. Selby-Bigge, p. 16, citado en Ferrater Mora, José (1965; 5a edición 1984), *Diccionario de filosofía* (4 vol.). Madrid, Alianza Diccionarios.

³⁷Kramer, Wolfgang, *Das absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (1958; 2a ed. 1976), citado en Ferrater Mora, José (1965; 5a edición 1984), *Diccionario de filosofía* (4 vol.). Madrid, Alianza Diccionarios.

³⁸Boman, Thorleif, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (2a Ed., 1954), citado en Ferrater Mora, José (1965; 5a edición 1984), *Diccionario de filosofía* (4 vol.). Madrid, Alianza Diccionarios.

³⁹En chino, no existe una distinción radical entre verbos y sustantivos; un árbol es una «arbolización» (del Tao); un perro es una «perrización»; un ser humano es una «ser-humanización», y así sucesivamente. Boman señala que los hebreos y quizás todos los pueblos semíticos conciben la realidad como «devenir real» (*hayah*).

misma substancia) en tanto que ella conserve la *materia* que la constituye, sin perder nada de la misma ni incorporarse nuevos trozos de materia, aunque la *forma* de la misma cambie de una manera previsible. Por ejemplo, para el Estagirita, el agua al evaporarse se vuelve vapor, el vapor al condensarse se vuelve agua, el agua al congelarse se vuelve hielo... pero durante todo este proceso la sustancia que se va transformando conserva íntegramente la materia que la constituye y, en la medida en que lo hace, sigue siendo la misma sustancia. Así, pues, aunque la sustancia fuese considerada por Aristóteles como conjunto de materia y forma, en tanto que la materia se conservase durante los cambios característicos de forma que le eran posibles, seguía tratándose para él de la misma sustancia.

La concepción de substancia como combinación materia-forma, al igual que la de «estar separado», la de «subsistir por sí mismo», la de «determinarse a sí mismo», la de «bastarse ontológicamente a sí mismo», la de «poder existir aunque no existiese otra cosa», y, en general, todos los conceptos generales de sustancia referidos arriba, son refutados por el hecho de que las substancias intercambian su materia con lo que las rodea y, en general, por explicaciones como las de los budistas del mahayana, como las de Hume y otros empiristas, como las de Renouvier, Prat, Hamelin, etc. —y, en general, por los descubrimientos de la ciencia de nuestra época—. (No incluiré aquí la concepción kantiana de «substancia», pues ella deberá ser tratada en los textos sobre Kant.⁴⁰)

Habiendo dejado bien claro el concepto que Hume se propone refutar, ahora podemos considerar el primero de los ejemplos que propone a ese fin. Supongamos que frente a nosotros se encuentra una masa de materia cuyas partes son contiguas y están conectadas entre sí. Está claro que debemos atribuirle una identidad perfecta en tanto que todas las partes sigan siendo continua e invariablemente idénticas, no importa qué movimientos o cambios de lugar podamos observar en el conjunto. Ahora bien, supongamos que encontramos que alguna parte, por más pequeña o insignificante que sea, se añade o sustrae a la masa. En rigor, ello implicaría la destrucción absoluta de la *identidad* del conjunto, pues la masa en cuestión ya no conservará la materia que originalmente la constituía (recordemos el ejemplo aristotélico del agua, el vapor y el hielo), así como de la supuesta *sustancialidad* del mismo, pues ya no poseerá los requisitos de «estar separado», de «subsistir por sí mismo», de «determinarse a sí mismo», de «bastarse ontológicamente a sí mismo», de «poder existir aunque no existiese otra cosa» —y, en general, no se le podrán aplicar la gran mayoría de los conceptos generales de sustancia referidos arriba—. Ahora bien, puesto que nosotros raramente pensamos de una forma tan exacta, no sentiremos escrúpulo alguno en declarar que la masa de materia sigue siendo la misma. Hume dice: «El tránsito del pensamiento desde el objeto antes del cambio, al objeto después de éste, es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición, de modo que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen continuado del mismo objeto».

Para Hume, la clave de lo anterior radica en el hecho de que, a pesar de que el cambio en cualquier parte importante de una masa material destruya *para nosotros* la identidad del conjunto, no medimos sin embargo la magnitud de la parte de un modo

⁴⁰Aunque Kant considera que la substancia es una categoría, la considera como «la interna necesidad de permanencia de los fenómenos» y afirma que «para que lo que se suele denominar substancia en el fenómeno pueda ser el substrato propio de toda determinación temporal es necesario que en él toda existencia, tanto en el pasado como en el futuro, pueda ser determinada de un modo único y solo». Esto será considerado en los ensayos sobre Kant que acompañarán a este trabajo en el libro *Hume, Kant y el budismo*.

absoluto, sino según su *proporción* con respecto al conjunto. La adición o disminución de una montaña no lograría producir una diversidad en un planeta; por el contrario, en algunos cuerpos basta con cambiar unas pocas pulgadas para destruir su identidad. El hecho es que los objetos no actúan sobre la mente ni rompen o cortan la continuidad de sus acciones según su magnitud real, sino según la proporción que guardan entre sí.

De lo anterior Hume concluye que, dado que es esta interrupción lo que hace que un objeto deje de *parecer* idéntico, tendrá que ser el curso ininterrumpido del pensamiento el que, a pesar de la interrupción en cuestión, constituya la *ilusión* de una identidad (la cual es perfecta en tanto que ilusión, pero en tanto que identidad, y en contra de lo que haya podido entender Selby-Bigge, siendo ilusoria, es imperfecta).

Ahora bien, rigurosamente hablando, la identidad del conjunto de una masa material será destruida por no importa qué asimilación o pérdida de materia se produzca en parte alguna de la masa en cuestión, aunque nosotros no nos percatemos de ello debido a la incapacidad de nuestros sentidos para captar cambios demasiado pequeños (o, en algunos casos, demasiado grandes). Por ejemplo, después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único⁴¹ que abarcaba el universo entero (de modo que el «espacio vacío» en el que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía). Ahora bien, con lo que Einstein daría el golpe de gracia al concepto aristotélico de «sustancia» —el cual implicaba *hasta un cierto punto* una pluralidad intrínseca—⁴² sería con su descubrimiento del hecho de que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del «campo único de energía» por la que «estaban pasando» —y, por ende, que los entes intercambiaban su «materia» con lo que los rodeaba—. ⁴³

⁴¹En 1861, J. C. Maxwell unificó matemáticamente el magnetismo y la electricidad, produciendo el concepto de «electromagnetismo». En 1877, Hertz validó empíricamente el descubrimiento de Maxwell. En los años 60 de nuestro siglo, basándose en los descubrimientos de Einstein en 1916 y en los de Max Planck en la misma época, Glashow, Weinberg y Salam unificaron teóricamente el electromagnetismo con la «fuerza débil», produciendo el concepto de una «fuerza electrodébil». En los años 80, en el CERN, C. Rubbia y su equipo comprobaron empíricamente la unidad de la fuerza débil y el electromagnetismo. Actualmente, se busca la validación empírica de teorías tales como la Gran Unificación y la Superunificación, la cual, de ser lograda, completaría la unificación de las llamadas «fuerzas fundamentales». Con ello, se completaría la demostración a este nivel de la unidad básica del cosmos, subyacente en su multiplicidad. Ver el segundo apéndice a este ensayo.

Este descubrimiento podría por sí sólo destruir algunos conceptos de substancia, más no el de Aristóteles, pues el «campo único de energía» equivaldría a la *prima materia* de la cual todos los tipos de materia no son más que formas (o formas de formas, o formas de formas de formas...). Por lo tanto, bastaría con remplazar «prima materia» por «campo único de energía» y la filosofía de Aristóteles no sería afectada por este descubrimiento de Einstein.

⁴²Las tesis de Aristóteles implicaban una pluralidad intrínseca sólo hasta un cierto punto, pues en última instancia todos los entes materiales estaban constituidos por la *prima materia*: un único constituyente de todo lo físico, que podría ser comparado con la materiaenergía única postulada por Einstein.

Así, pues, desde el punto de vista de la teoría de Einstein, el error de Aristóteles habría radicado en su creencia de que cada ente conservaba una porción de la *prima materia*, que era la materia que lo constituía y que para él jamás se intercambiaba con la del medio ambiente. Para Einstein, lo único que los entes conservaban en cierta medida era su forma (y ello tan solo en el nivel de «dimensiones intermedias» que corresponde a nuestra experiencia cotidiana).

Aristóteles estaba implicando que la continuidad de los entes materiales en el tiempo no dependía sólo de la continuidad temporal de la forma de cada ente, sino también de la conservación por cada uno de éstos de la materia que lo constituía, que sería lo que lo hacía sustancial: para Aristóteles, la sustancia era la combinación de materia y forma, y cada ente era una sustancia en tanto que conservaba tanto su materia como su forma.

⁴³Esto refuta la tesis de Aristóteles según la cual las «sustancias» individuales conservaban su materia durante sus cambios internos, de modo que, por ejemplo, el agua al evaporarse se volvía vapor, el vapor al

Nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea; los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su «medio ambiente». Ahora bien, lo que es más relevante para el argumento de Hume es el hecho de que ellos ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea:⁴⁴ aunque no lo notemos, los entes están constantemente perdiendo parte de su materia e incorporando nueva materia —y, por ende, no son sustanciales en el sentido aristotélico *ni idénticos en el sentido de Hume*—. Los entes son separados de su «medio ambiente» por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque, en el nivel de «dimensiones intermedias» que percibimos directamente por los sentidos, ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos *memoria*, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros, estamos en un error, ya que ellos dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.⁴⁵

En la época de Hume se sabía que los animales y las plantas intercambiaban su materia con el medio ambiente al asimilar alimentos y eliminar desechos (y, en efecto, Hume empleará este conocimiento en su próximo ejemplo), pero no se había descubierto lo

condensarse se volvía agua, el agua al congelarse se volvía hielo... pero durante todo este proceso la sustancia que se iba transformando conservaba íntegramente la materia que la constituía. Al mostrar que los entes no conservan su materia, Einstein demolió el concepto aristotélico de «sustancia».

⁴⁴Para Aristóteles, la sustancia (primera), que podía ser señalada, pero de la cual no podía decirse nada, era la combinación de materia y forma. El descubrimiento de Einstein demuele el concepto aristotélico de «sustancia» en la medida en la que éste requiere que los entes conserven la materia que los constituye. Como se señaló antes, Aristóteles afirmó que el agua al evaporarse se vuelve vapor de agua y al congelarse se vuelve hielo, pero sigue siendo la misma sustancia en la medida en la que la materia que constituye a todas estas manifestaciones se conserva a medida que la sustancia pasa de un estado a otro.

⁴⁵En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la «desconstrucción» de los entes. Las separaciones, la pluralidad de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mis-mo nivel que las tres del espacio— de ese «continuo de cuatro dimensiones» que era el universo. En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio sólo existen en el nivel fenoménico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una «realidad» *dada* que no sería en sí misma dimensional. [Esta es precisamente la definición que da John Wheeler de esta rama de la física: «La física de reconocimiento es la rama de la física que intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una realidad que no es en sí dimensional (y que, por ende, está libre de separaciones y divisiones, de pluralidad y de cambio)».]

Entre las teorías físicas que podríamos ubicar en el campo de la «física de reconocimiento» se encuentran el holomovimiento u holoflujo de David Bohm (cuya síntesis con las teorías neurofisiológicas de Karl Pribram ha producido el famoso «paradigma holográfico»), las hipótesis de John Wheeler y de Alain Aspect y, en gran medida, el *bootstrap* de Geoffrey Chew.

Para Bohm, la conciencia y sus objetos «materiales» se encuentran indiferenciadamente unidos en una «realidad básica» que no es dimensional, y sólo se separan en el nivel fenoménico manifiesto gracias a un proceso de aparente espaciotemporalización. Así, pues, si consideramos el nivel básico no-dimensional, tendremos que concluir que todo *parece ser* uno. Si consideramos el nivel manifiesto desde el punto de vista de nuestra percepción cotidiana no problematizada, tendremos que concluir que todo *parece ser* múltiple. El primer nivel nos daría la unidad que exige la razón, pero no anularía el cambio que nos da nuestra experiencia y que caracteriza al orden que Bohm llamó *explicite* o «manifiesto»: la razón nos daría una unidad, mientras que la experiencia inmediata nos daría una multiplicidad.

que en nuestro siglo mostraría Einstein: que el resto de los entes —incluyendo los que consideramos como «inanimados»— también intercambiaba su materia con su medio ambiente. Lo que Hume ilustra con el ejemplo anterior es, pues, *cómo logramos mantener la ilusión* de que una masa de materia sigue siendo la misma, aunque percibamos que ella pierde algunas de sus partes o se incorpora nuevas partes. Como hemos visto, para él la clave se encuentra en la *proporción* entre el tamaño de lo que cambia y el tamaño del todo, y es el *curso ininterrumpido del pensamiento* el que constituye la ilusión de identidad, pues es éste el que mantiene la para nosotros la continuidad que la interrupción ha destruido, proyectándola luego en aquello que estamos empeñados en considerar como continuo y «uno».

Hume nos dice que esto es confirmado por otro fenómeno: un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye la identidad de éste; sin embargo, si el cambio ocurre de manera gradual e insensible, estaremos menos inclinados a asignarle el efecto en cuestión. La explicación de esto es la misma que ya se había señalado: la mente, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta una transición fácil, del examen de la condición del cuerpo en un momento, a su consideración en otro, de modo que en ningún instante percibe interrupción alguna en sus acciones. Es en base a esta percepción continuada que la mente asigna al objeto una identidad y una existencia continuas.

Y lo mismo que se había dicho antes vuelve a ser cierto en este caso: en un momento dado podremos observar que los cambios son de consideración y, en consecuencia, sentiremos reparo en asignar una identidad común y única a objetos tan diferentes. En el caso de la mente o del «yo» concebido *à la Hume*, cuando nos dábamos cuenta de que habíamos disfrazado de «identidad» a lo que en verdad no era más que «transición fácil», teníamos que inventar esa ficción que llamamos «alma», «yo» (concebido como sustancia mental) o «mente» (también considerada como sustancia). En este caso podemos emplear un artificio similar para inducir a la imaginación a ir un paso más allá: estableciendo una referencia de las partes entre sí y combinándolas en orden a un *fin* o propósito común.

Para que se comprenda lo que quiere decir Hume, el segundo ejemplo es indispensable: está claro que un barco al que se hayan modificado partes de su estructura por medio de frecuentes reparaciones (por ejemplo, chocó con un pequeño iceberg y hubo que remplazar gran parte de su proa con nuevas planchas de metal; luego se quemó la sala de baile y hubo que sustituirla; luego se pusieron nuevos motores en lugar de los ya gastados y menos potentes motores originales; etc., etc.) ya no conservará la materia que originalmente lo constituía (y ni siquiera su forma podrá ser exactamente igual, en la medida en que siempre hay pequeñas diferencias en los materiales en tanto que formas... de la *prima materia* aristotélica), ni poseerá los requisitos de «estar separado», de «subsistir por sí mismo», de «determinarse a sí mismo», de «bastarse ontológicamente a sí mismo», de «poder existir aunque no existiese otra cosa» —y, en general, no se le podrán aplicar la gran mayoría de los conceptos generales de sustancia referidos arriba—. Y, sin embargo, el barco en cuestión seguirá siendo considerado como idéntico —o sea, como el mismo barco y como la misma sustancia—. Hume nos dice que si, a pesar de la diferencia en los materiales que constituyen al barco antes y después de todas las mencionadas reparaciones, seguimos considerándolo como el mismo barco, es porque el fin común al que conspiran las partes sigue siendo el mismo, lo cual permite una transición fácil de la imaginación desde cualquiera de los momentos de lo que designamos como «la existencia

del barco» a otro —incluso desde el primer momento considerado (antes de todos los cambios) hasta el último (después de todos ellos)—.

Esto es todavía más notable, dice Hume, cuando añadimos una *simpatía* de las partes en vista a un fin común y suponemos que éstas guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones —como sucede, por ejemplo, en el caso de entes orgánicos como lo son los animales y vegetales, en los cuales las distintas partes no sólo tienen referencia a un propósito general, sino también una mutua dependencia e interconexión—. ⁴⁶ Hume escribe:

«Efecto de una relación tan fuerte es que, a pesar de que todo el mundo admita que en muy pocos años tanto los vegetales como los animales sufren una transformación *total*, seguimos atribuyéndoles sin embargo identidad, a pesar de que su forma, su tamaño y sustancia se ha alterado por completo. Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo (considerado como) el mismo roble aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea ya la misma. ⁴⁷ Un niño se hace hombre y es unas veces grueso y otras delgado, sin perder por ello su identidad.»

Es cierto que todo ser vivo va asimilando parte de la materia que ingiere como alimento, respiración, etc., y va desechando regularmente parte de la materia que lo constituía. Se considera que al cabo de un cierto número de años (siete según algunos investigadores), la materia que constituye el organismo de un individuo humano se ha renovado completamente, de modo que ya no queda en él nada de la materia que lo había constituido años atrás.

Sin embargo, hay configuraciones o estructuras (*patterns*) que siguen conservándose en el individuo; por ejemplo, la estructura del ADN, e incluso las configuraciones o estructuras que designamos como células cerebrales, que no se reproducen (aunque probablemente sí se renueva en ellas la materia que las constituye, a pesar de que su configuración se conserve a tal grado que los biólogos las consideran como las mismas células durante toda la vida). Así, pues, si consideramos, como Aristóteles, que la sustancia está constituida por la combinación de *materia* y *forma*, tenemos que este caso (de las células cerebrales y probablemente también del ADN) es contrario al del agua que al congelarse se vuelve hielo y al evaporarse se vuelve vapor: la forma de ciertas partes del organismo se conserva, aunque con toda probabilidad no se conserve en ellas nada de la materia que originalmente las constituía.

⁴⁶El artificio de la simpatía supone que las partes guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones. *Ibidem*. Es decir, que están conectadas interdependientemente unas de otras. Las partes del cuerpo humano están unidas en miras a un propósito común, pero también cada parte depende de la otra para ser lo que es y para cumplir su función. Es interesante que Hume explique cómo surge esa ficción que es la identidad afirmando que la imaginación recurre al argumento holista o estructuralista expresado en la máxima de Aristóteles «el todo es más que la suma de sus partes». Las partes, concebidas atomísticamente como distinguibles y separables, se entienden en relación con un todo o propósito común, y sus relaciones o conexiones mutuas no son más que **modos** de aparecer de las percepciones en la imaginación y que de ninguna manera son atribuibles a las percepciones mismas. Deleuze dice que el que una idea introduzca naturalmente a otra distinta no es una cualidad de la idea, sino una cualidad de la naturaleza humana (Deleuze, *Ibidem*).

⁴⁷El ejemplo está tomado de la *Disertation on Personal Identity*, de Joseph Butler, a quien Hume intentó hacer su aliado expurgando («castrando») el *Tratado* de lo que podía ser más ofensivo para un obispo, y enviándoselo para su consideración. La versión «castrada» fue la que quedó para la posteridad, y las partes mutiladas fueron incorporadas a la *Enquire into Human Understanding*.

Sin embargo, ya se dijo que *sólo algunas formas* se conservan idénticas en el individuo a través del tiempo; la forma total del mismo va cambiando con el tiempo, aunque lo va haciendo de una manera gradual que nos permite reconocer en momentos diferentes que «se trata del mismo individuo» (por lo menos si lo vemos con cierta frecuencia —o sea, si no sucede, por ejemplo, que lo hayamos visto a los seis meses de edad y luego a los ochenta años, sin encontrarlo jamás entre un momento y el otro—). Sin embargo, incluso a un individuo a quien dejemos de ver por mucho tiempo, podremos «reconocerlo» por medio de un análisis de su ADN, o por medio de un seguimiento de su dentadura, etc. —aunque esto **no** significa que la materia que lo constituye, así como casi la totalidad de su forma, no haya cambiado radicalmente—.

Ya se dijo que cuando Hume habla del «yo» está hablando de la mente, y cuando rechaza la supuesta substancialidad del «yo» está negando la concepción de la mente como *substratum* o *substantia*, como un ente subsistente idéntico a sí mismo, o como un *alma* en el sentido cristiano —pues considera que la mente no es más que una colección de percepciones—. Ahora bien, con el último ejemplo considerado vimos que Hume refuta también la supuesta substancialidad del organismo humano. Así, pues, aunque la desconstrucción del «yo» en Hume consiste en la refutación de la concepción de la mente como *substratum*, *substantia* o «alma en el sentido cristiano», en la medida en la que refuta también la substancialidad del organismo humano, está refutando también indirectamente la substancialidad del «yo» entendido como conjunto de cuerpo, voz y mente, o de éstos más las cualidades y las actividades —en pocas palabras, está refutando la supuesta substancialidad del «yo» entendido como «el ente que es designado por el nombre de un individuo»—.

Como veremos luego, aunque una de las tesis centrales del budismo, que lo contraponen a otras religiones y sistemas filosóficos, es la tesis de *anatman* o «no-alma», muchas de las refutaciones de la substancialidad del «yo» por los autores budistas del mahayana combinan la refutación de la substancialidad del «alma» con refutaciones de la supuesta substancialidad del organismo material, agregando a éstas una serie de refutaciones de la supuesta unidad substancial de los distintos elementos que constituyen el «yo» en el sentido de «aquello que es designado por el nombre del individuo». Pero sigamos adelante con esta presentación de las ideas de Hume, ya que en esta sección no debemos ocuparnos del budismo, que deberá ser considerado más adelante.

Antes de pasar a explicar la naturaleza de la identidad personal propiamente dicha, Hume considerará otros tres ejemplos de cómo proyectamos erróneamente identidad y substancialidad sobre objetos carentes de conciencia. El primero muestra cómo, aunque por lo común somos capaces de distinguir con toda exactitud entre identidad numérica e identidad específica o «semejanza», sucede a veces que las confundimos y, al pensar y al razonar, empleamos la una en vez de la otra. El hombre que oye un ruido que aparece y desaparece intermitentemente, dice que sigue siendo el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos tienen aquí solamente una identidad específica —o sea, que hay una semejanza entre ellos— y que no hay nada que sea numéricamente la misma cosa —salvo, quizás (por lo menos si no la sometemos a un análisis profundo), la causa que los origina—.

De igual manera, puede decirse, sin forzar la propiedad del lenguaje, que una determinada iglesia, originalmente de ladrillo, se derrumbó, y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia en piedra arenisca, de acuerdo con la arquitectura moderna. En este caso, puesto que ni la forma ni la materia (y ni siquiera el *tipo de materia* o «forma de forma...

de la *prima materia*») de los dos edificios sucesivos los mismos, habrá que concluir que los dos objetos no tienen nada en común, salvo su relación con los feligreses. Y sin embargo, nos basta esta relación para considerar y ver a ambos objetos como idénticos —o sea, como un mismo objeto—. Hume dice que, con todo, es necesario indicar que, puesto que en este caso el primer objeto resultó aniquilado antes que el segundo comenzara a existir, no nos encontramos en ningún momento con la idea de diferencia y multiplicidad: es por esta razón que no sentimos el menor reparo en decir que se trata del mismo objeto.

Aunque, como ya vimos, los motivos que Hume y Heráclito tuvieron para negar la substancialidad y la identidad de los múltiples entes de nuestra experiencia son radicalmente distintos, el último ejemplo que nos da Hume es tomado del Efesio. Puesto que la naturaleza de un río consiste en el movimiento y el cambio de sus partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hayan alterado éstas por completo, ello no impide que el río siga siendo (considerado como) el mismo durante varias generaciones. Esto se debe al hecho de que, cuando los objetos son de naturaleza variable e inconstante, admitimos una transición más brusca que cuando, por el contrario, se trata de objetos de naturaleza aparentemente más constante y menos invariable: lo que es natural y esencial a una cosa es algo en cierto modo esperado, y lo que se espera produce en nosotros un impacto menor y parece tener menos importancia que lo insólito y lo extraordinario. En consecuencia, un cambio de la primera clase realmente parece afectar en menor medida a la imaginación que la más mínima alteración de la segunda; en la medida en que rompe en menor grado la continuidad del pensamiento, tiene una menor influencia para destruir nuestra ilusión de que hay una identidad.

Para que se comprenda correctamente todo lo anterior, es necesario hacer ahora algunos señalamientos. Hume parte de los presupuestos del empirismo, y es en base a ellos que desarrolla sus refutaciones. Para la doctrina en cuestión, sólo es real lo que se deriva de la experiencia —o sea, lo que se deriva de impresiones—. Lo que el empirismo designa como «ideas» no es más que reproducciones debilitadas y suavizadas de las impresiones de los sentidos, que se manifiestan cuando las impresiones de las que se derivaron no están presentes. En consecuencia, si creemos tener alguna idea específica, pero ésta no se ha originado de impresión alguna, ella no será una idea real o idea propiamente dicha, sino una mera ficción.

Tomemos como ejemplo la idea de identidad. Ella sólo podría ser algo real —o sea, ser una idea propiamente dicha— si se originase de una impresión. Ahora bien, en ninguna parte encontramos una impresión que corresponda a dicha idea; en consecuencia, en verdad no existe una idea de identidad.

Naturaleza específica de la identidad personal o identidad de la mente humana

A fin de explicar la naturaleza de la identidad personal y determinar cómo y por qué creemos poseer una identidad o «yo», debemos seguir el mismo modo de razonar que ha explicado con tanta fortuna la (supuesta) identidad de plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y variables, sean artificiales o naturales.

La identidad que atribuimos a la mente del individuo humano 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. Aunque para él mismo bastaría con lo ya dicho, Hume nos ofrece el argumento siguiente: Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad

que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco de hacerlas perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales. Toda percepción distinta que «forme parte de la mente» es una existencia distinta, diferente, distinguible y separable de toda otra percepción (aunque Hume cree erróneamente que una percepción puede ser «simultánea» con otras percepciones).⁴⁸ Ahora bien, a pesar de esta distinción y separabilidad de las percepciones, suponemos que el curso de las mismas está unido por la identidad (del «yo» o mente); aunque Hume ya está convencido de que en verdad no hay nada que enlace las percepciones y que la ilusión de que algo lo hace no es más que un producto de la asociación de las ideas que de las percepciones nos formamos, nos plantea el problema de si esto es en efecto así —o si, como suponemos normalmente, sí existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones—.

Hume dice que podemos resolver fácilmente este problema si recordamos que ya se ha probado por extenso que el entendimiento no observa nunca una conexión real entre objetos, y que aun la relación de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre.⁴⁹ De ello se sigue que la identidad no

⁴⁸En una misma mente, no pueden producirse percepciones simultáneas, aunque Hume parezca creer que sin lo pueden. Es evidente que sí pueden producirse muchas impresiones simultáneas, si entendemos por impresión «conjunto de datos sensorios que pueden ser conocidos como un objeto» (lo cual implica que el número de impresiones simultáneas no es algo dado, sino algo que se determina según el criterio que se utiliza para distinguir objetos: si nos estamos ocupando de plantas, habrá tantas impresiones como plantas haya en nuestro campo visual; si nos estamos ocupando de flores y cada planta tiene muchas flores, el número de impresiones que estableceremos será mucho mayor). Ahora bien, jamás podremos *percibir* simultáneamente dos o más impresiones, entendidas en base a los criterios establecidos en esta nota: para percibir, tomamos una impresión como figura, dejando al resto del continuo de las potenciales impresiones como fondo; en ningún momento podemos tener simultáneamente dos figuras como objeto de nuestra percepción. Lo que a menudo sucede es que la mente toma una impresión como figura y luego deja a ésta como fondo al tomar una nueva impresión como figura, pero esta transición se opera tan rápidamente que parece como si tuviésemos dos percepciones simultáneas.

O bien Hume fue confundido por lo que acabo de explicar, o bien en este pasaje y en algunos otros empleó el término «percepción» en un sentido diferente (por ejemplo, como sinónimo de «impresión»).

⁴⁹La relación de causa y efecto es la séptima que Hume menciona en la Sección VI de la Parte I del *Tratado*, y de la cual se ocupará en las Secciones VI, VIII y IX de la Parte III de la misma obra, entre otras. Aquí no podemos reproducir todos los argumentos de Hume a este respecto, pues ello interrumpiría el argumento de Hume y haría que este trabajo fuese demasiado extenso. Baste con citar algunos fragmentos relevantes para lo que nos interesa:

«He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales, y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado con el primer. Admito que estos principios no son ni causas *infalibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las solas causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en esas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios generales de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.» (*Tratado*, I, Parte III, Sección VI, p. 200 de la edición española de Orbis.)

Los principios de asociación son para Hume trascendentales (en el sentido kantiano) *avant la lettre*; de ellos dice Deleuze: «En breve, bajo esta influencia la imaginación se hizo razón y la fantasía encontró una constancia». Lo más importante del argumento de Hume a este respecto está expresado en las siguientes palabras:

«No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa

pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas unión en la imaginación son las tres relaciones ya señaladas. Estos son los principios de unión en el mundo ideal —a los que, como vimos, Deleuze consideró «propriadamente trascendentales» en el sentido kantiano—. Sin ellos, todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que no parece tener más conexión con otros objetos que si ambos estuvieran separados por la mayor distancia y diferenciación. Hume concluye que la identidad depende de relaciones de uno de estos tres tipos (semejanza, contigüidad y causalidad), cuya esencia consiste en producir una transición fácil entre una serie de ideas conectadas entre sí, cuyo curso fácil y (aparentemente) ininterrumpido produce las nociones de identidad personal (que es el tipo de identidad que nos concierne en este caso).

Sólo queda por determinar, dice Hume, en virtud de qué relaciones se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante. Ya hemos visto que, en términos generales, puede decirse que en última instancia todo se debe al modo como se comporta la naturaleza humana, en el modo de sus percepciones, en el modo como se presentan éstas y en el modo como se re-

conjunción, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción contante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente la idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es una idea relacionada o asociada con una impresión presente.

«Así, y aunque la causalidad sea una relación *filosófica* —en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en tanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad.» (*Tratado*, I, Parte III, Sección VI, p. 201 de la edición española de Orbis.)

Está claro que la explicación kantiana de la causalidad en la «Segunda analogía de la experiencia» en la *Crítica de la razón pura*, según la cual la categoría de causalidad se constituye sobre la base de la linealidad temporal, es más exacta que la explicación de Hume. Un breve resumen de los lineamientos más esenciales de la explicación de Kant se presenta más adelante en este trabajo; para una exposición más exhaustiva, cfr. el trabajo sobre Kant en esta misma obra, sección sobre la «Segunda analogía de la experiencia». Para concluir, una última cita del *Tratado* de Hume:

«...siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente, no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a éstas últimas parte de su fuerza y vivacidad. Todas las operaciones de la mente dependen en gran medida, cuando ésta las realiza, del modo en que estén dispuestas, y según tengan más o menos fuerza los espíritus animales y se haya fijado más o menos la atención, así tendrá siempre la acción un grado mayor o menor de vigor o vivacidad. Por consiguiente, siempre que se presenta un objeto que eleva y aviva el pensamiento, la acción a la que la mente se aplica será más fuerte y vivaz durante todo el tiempo que continúe esta disposición. Ahora bien, es evidente que la continuidad de disposición depende por completo de los objetos a los que la mente se aplica; también lo es que cualquier nuevo objeto confiere naturalmente una nueva dirección a los espíritus, cambiando la disposición de la mente; por el contrario, cuando ésta se fija continuamente en el mismo objeto o pasa fácil e insensiblemente por objetos relacionados, la disposición tiene una duración mucho mayor. De aquí que, una vez que la mente ha sido avivada por una impresión presente, pase a hacerse una idea más vivaz de los objetos relacionados, gracias a una transición natural de la disposición. Es tan fácil cambiar los objetos que la mente apenas si se da cuenta de ello, aplicándose en cambio a concebir la idea relacionada con toda la fuerza y vivacidad que adquirió la impresión presente.» (*Tratado*, I, Parte III, Sección VIII, pp. 209-10 de la edición española de Orbis.) Hume ilustra esto con el ejemplo del retrato de un amigo ausente que produce emociones avivadas por la semejanza (entre el retrato y el amigo), así como con las ceremonias de la religión católica romana que tanto desprecia, etc., etc.

lacionan en la imaginación. La imaginación es la que de alguna manera *pone* la ficción de la identidad y/o de la substancialidad, pues: (1) mediante la acción de sus propios principios de semejanza, causalidad y contigüidad, nos hace tomar la sucesión de objetos relacionados por un objeto continuo e invariable; (2) mediante el uso de artificios tales como el de la relación de las partes entre sí y el de la relación de las partes con miras a un propósito común (la simpatía), etc., nos permite obviar la heterogeneidad de las partes y la ausencia de identidad y de substancialidad; (3) nos permite engañarnos a nosotros mismos cuando descubrimos que estamos interpretando lo variado como idéntico, lo insubstancial como substancial, etc., y, en consecuencia, hay algo ilícito en nuestras operaciones mentales; etc., etc.

La conclusión de lo anterior es bien conocida: para Hume la identidad y/o la substancialidad son meras ficciones imaginativas. Esto se aplica a todo tipo de identidad y de substancialidad; en el caso específico de la identidad personal o identidad de la mente humana, las operaciones de la imaginación sobre los objetos mentales, esto es, sobre sus percepciones e ideas, produce la ilusión de un *substratum* de dichas ideas y percepciones, de una mente o un «yo» substancial e idéntico, o de un *alma* como la conciben las iglesias cristianas más importantes (entre las cuales la única que Hume parece despreciar profundamente es la católica). La forma en que esto ocurre es similar a aquélla en que se produce la ficción de identidad en plantas, animales y objetos artificiales, y el carácter de la identidad o substancialidad así producida es tan ficticio como el de la que hemos asignado a vegetales y animales y de especie parecida a esta última: dicha identidad o substancialidad proviene de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares:⁵⁰

«The identity which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects.»

(La identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas percepciones en una sola, ni es capaz de hacerles perder sus notas esenciales de distinción y diferencia. Toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta y por lo tanto separable y distinguible de cualquier otra sucesiva y contemporánea.)

El asunto es que, a pesar de esta separabilidad y distinción, creemos que las percepciones, en su curso total, están unidas por la supuesta identidad de la conciencia. Hume dice que esto hace surgir naturalmente un problema en lo que respecta a esta relación de identidad: si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones *nosotros* nos formamos [*«...among the ideas we form of them...»* (i.e., of *their* perceptions)]. Hume dice haber probado ya por extenso que el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos —y que aun la noción de causa y efecto se reduce, cuando la consideramos estrictamente, a una asociación de ideas producida por la costumbre—. ⁵¹ La identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni

⁵⁰*Ibidem* (p. 259).

⁵¹Cfr. la nota 49 y las explicaciones que seguirán ahora en el texto principal, así como la interpretación de Kant en la *C.R.P.* que será resumida más adelante.

las une entre sí; ella es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de nuestras ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas.⁵²

Así, pues, la identidad que atribuimos a esa colección de percepciones que es la mente, no radica ni en las diferentes percepciones, ni en algo que, siendo distinto de las percepciones, las una. Aun más, lo que es unido no es nuestras percepciones, sino las ideas que de dichas percepciones se derivan, las cuales son asociadas por la imaginación. Ahora bien, para Hume, las únicas cualidades que pueden unir las ideas en la imaginación para constituir la ficción de identidad de los objetos en general, son las tres que ya hemos mencionado: **(1) semejanza; (2) contigüidad, y (3) causalidad.** Como ya hemos visto, dichas relaciones constituyen para Hume «principios de unión en el plano de las ideas o plano ideal» (siendo, según Deleuze, «trascendentales»). La (ilusión de) identidad en general depende de alguna de estas tres relaciones o cualidades; sin ellas, como lo supone el principio del empirismo, todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que parece no tener conexión con otros objetos — como si estuviera separado de ellos por la más grande distancia y diferenciación (p. 410)—.

Por su esencia misma, estas tres cualidades, relaciones o principios de relación producen una transición fácil de ideas, permitiendo el curso suave e ininterrumpido del pensamiento a través de cualquier serie de ideas por ellas conectadas, y dando así lugar a la ilusión de la identidad o de la substancialidad de los entes que aparecen como objeto. Ahora bien, en el caso particular de la identidad personal, Hume excluirá el principio de contigüidad y dirá que los principios de relación que, mediante la transición suave, harán posible la (ilusión de) identidad personal, serán el de causalidad y el de semejanza. Duque señala que el dejar por fuera la contigüidad repercutirá en el tratamiento de la memoria, la cual es fundamental para la producción de la sensación de un «yo».⁵³

⁵²Hume, *Tratado*, p. 409. Para que lo anterior pueda ser comprendido cabalmente, se debe tener en cuenta que para Hume las percepciones se dividen en *impresiones* e *ideas*, mientras que las impresiones pueden a su vez ser de dos clases: de sensación y de reflexión.

«La primera clase (de impresiones) surge en el alma a partir de causas desconocidas (nota de Elías Capriles: esto implica que no sabemos si en verdad son producidas por alguna supuesta «cosa en sí» que sería o no externa a nosotros). La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas —lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas—. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas.»

Así, pues, cuando Hume dice que jamás observamos un enlace real entre las percepciones de alguien, sino entre las ideas que nosotros nos formamos de esas percepciones, está diciendo que jamás observamos un enlace real entre las impresiones (que puede ser de sensación o de reflexión, siendo ejemplos de esta última clase las de deseo y aversión, de esperanza y temor, etc.) o entre las ideas (o sea, entre las imágenes debilitadas que nos quedan de una impresión, independientemente de que ésta sea de sensación o de reflexión) de alguien. Es el enlace de las *ideas de percepciones* (no importa de qué tipo) en *nuestra* imaginación, lo que nos lleva a atribuir identidad a una mente que no está constituida más que por una serie de percepciones relacionadas y/o sucesivas. Esto será considerado en mayor detalle y criticado en la próxima sección de este ensayo.

⁵³El traductor de la edición española citada comenta al respecto que: "No deja de ser extraño que se rechace la contigüidad. Es la sucesión de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa transición fácil por la que fingimos nuestro yo. Por otra parte, es la repetición de objetos similares en

Identidad personal por semejanza (o de cómo la memoria permite el tránsito fácil). Hume nos dice que la memoria es la facultad por medio de la cual revivimos las imágenes de nuestras percepciones pasadas, y que es por la memoria de éstas que podemos establecer una relación en la sucesión de percepciones, a pesar de todas las variedades de éstas (p. 411). Hume propone que, puesto que una imagen es necesariamente semejante a la de su objeto, esta frecuente ubicación de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos tendrá que llevar a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto. En este punto, pues, la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al dar lugar a la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos examinamos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros (en este últimos caso, suponiendo que pudiésemos asomarnos a las mentes de los otros y ver con claridad lo que pasa en ellas).

Identidad personal por causalidad: La verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un *sistema* de percepciones o existencias diferentes unidas entre sí por la relación de causa y efecto, las cuales se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras (p. 411). En efecto, las impresiones originan sus correspondientes ideas, las cuales a su vez originan otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro pensamiento y éste es seguido por un tercer pensamiento, que obliga al segundo a desaparecer. En esta parte, para explicar el «yo» o «alma», Hume hace uso del ya considerado símil de la república. Esta representa al «yo», mientras que los miembros o ciudadanos de la república, unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, serían las distintas percepciones. Estas pueden variar, como lo hacen los ciudadanos de la república cuando unos mueren y otros nacen, pero todos siguen propagando «la misma mente» en sus cambios y variaciones, tal como los ciudadanos siempre cambiantes siguen propagando «la misma república». Y de la misma manera en que una república particular no sólo puede cambiar sus miembros, sino también su Constitución, sus leyes y sus instituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder por ello lo que designamos como «su identidad». No importa qué cambios sufra el todo, sus partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad. Y aquí entra un elemento clave en la explicación de este nuevo ejemplo de Hume: vista de este modo, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros.

Félix Duque, el traductor al español de la edición de Orbis, comenta que la comparación del «yo» con una república, que tiene antecedentes en la obra de Platón traducida bajo este mismo nombre,⁵⁴ es mucho más satisfactoria: soy miembro de una comunidad por estar sometido a las *mismas* leyes que los demás miembros de dicha

relaciones similares de sucesión y contigüidad, es decir, la conjunción constante, la que da la base objetiva de la causalidad. Cabría quizá admitir que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria. P.410

⁵⁴Es bien conocido que, en *La república* de Platón, hay incluso una correspondencia entre las clases sociales que integran la república en cuestión y las «tres almas» o «tres partes o aspectos del alma» (sensitiva o concupiscible, irascible e inteligible) ubicadas en tres centros diferentes del organismo humano.

comunidad. Duque dice que no deja de ser sintomático que los críticos de Hume hayan hecho mucho menos caso a este símil que al del «haz» o «montón». Ahora bien, a pesar de sus ventajas, no debemos pasar por alto un grave defecto de este ejemplo: en la medida en que las repúblicas están constituidas en un territorio dado —y por lo general consideramos a los territorios como «alcos» en los que pasan muchas cosas— el mismo podría alimentar la ficción de que el «yo» o «alma» es un lugar. En consecuencia, el ejemplo podría mantener la ilusión de un *substratum* que caracteriza a nuestra concepción de la «mente», el «yo» o el «alma».

Puesto que la memoria basta para familiarizarnos con la continuidad y la extensión de esta sucesión de percepciones, y fundamentalmente por esta razón, ella deberá ser considerada como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás tendríamos noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco la tendríamos de esa cadena de causas y efectos que constituye a nuestro «yo» o «persona».⁵⁵ Ahora bien, una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas —y, en consecuencia, nuestra identidad personal— más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, pero que, en general, suponemos han existido.⁵⁶ Hume nos recuerda de cuán pocas acciones y experiencias pasadas seguimos teniendo memoria, preguntándonos quién de nosotros recuerda qué hizo en tres fechas dadas dentro de un período de dieciocho años. Entonces nos dice que nadie supondrá que el olvido en cuestión supondrá que su yo actual no es el mismo de las fechas en cuestión, destruyendo así las más establecidas nociones de identidad personal. Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria.

Aunque el proyecto original de este trabajo me obligaría a ubicar lo que sigue en la próxima sección y no en ésta, no podemos interrumpir intempestivamente la consideración del problema que nos ocupa, sin siquiera aclarar qué es lo que Hume ha estado tratando de decir. Y, para aclarar lo que Hume está tratando de decir, no podremos evitar criticarlo, ni podremos tampoco dejar a un lado la consideración de lo que, según Félix Duque, el traductor al español, Hume debió haber traído a colación.

Duque nos dice que, aunque líneas atrás Hume ha afirmado que la memoria es «fuente» de la identidad personal, sin embargo tiene razón al decir ahora que que la memoria se limita a *descubrir* esa identidad, pues es cierto que nuestro yo sobrepasa continuamente a nuestra memoria. Si bien es cierto que nuestro yo sobrepasa continuamente a nuestra memoria, no puedo estar de acuerdo con la afirmación de Hume según la cual la memoria se limita a descubrir la identidad personal, que considero como un *ex abrupto*. Nuestro autor ya nos ha mostrado que, por lo menos partiendo de los

⁵⁵Hume debería distinguir entre «yo» en el sentido que ha dado al término —que es el de la mente como entidad substancial o como «alma» cristiana— y «persona». En efecto, por su origen etimológico («máscara», como la que se ponían los actores para representar a los distintos personajes del teatro griego) y por su uso, este último término designa más precisamente al ego en el sentido freudiano, o a la personalidad como inseparabilidad de carácter y temperamento, etc.

⁵⁶*Tratado*, p. 412.

presupuestos de los que él ha partido, es necesario concluir que la identidad no existe. Ahora bien, lo que no existe no puede ser descubierto, ni por la memoria ni por ningún otro medio; la identidad —y, en particular, la identidad personal— es una *ficción* en cuya producción la memoria tiene un papel esencial. El hecho de que extendamos esa ficción más allá de los límites de nuestra memoria no significa ésta *descubra* más que *produzca* la identidad (afirmación ésta que destruiría por completo la tesis que Hume trata de probar); lo que el mismo significa es que al obrar así hacemos algo ilegítimo que debemos ignorar por medio de un autoengaño (en términos sartreanos, debemos negarlo doblemente: lo negamos y en una y la misma operación negamos que hayamos negado algo). Como lo ha mostrado ya Hume con sus ejemplos, esto es exactamente lo mismo que hacíamos en muchas de las operaciones por medio de las cuales producíamos la ilusión de identidad y substancialidad de nuestros objetos (algunas de las cuales han sido reproducidas en este trabajo).

En efecto, la memoria es uno de los elementos más importantes en la producción de la *ilusión* de una identidad personal a través de todo lo que recordamos; partiendo del supuesto de una identidad personal continua, nos decimos a nosotros mismos que el hecho de que no recordemos muchos períodos y de que, en consecuencia, haya muchos lapsos de oscuridad en lo que suponemos es nuestra identidad continua, no significa que no poseamos la identidad continua en cuestión; que lo que sucede es que nuestra memoria nos traiciona, haciéndonos perder en muchos momentos el hilo de dicha continuidad. Esto significa que la producción de la ilusión de una identidad personal requiere que nos engañemos a nosotros mismos, y **no** —como lo creyó Hume— que la memoria sea *reconocedora* de la identidad personal en mayor medida que *productora* de la misma: la memoria es quizás el elemento más importante en la producción de la ilusión de una identidad personal, que en tanto que ilusión no es algo que pueda ser *reconocido*, sino algo que tiene que ser *producido* (y producido a cada instante). Ahora bien, para producir la ilusión en cuestión, al igual que para producir la ilusión de identidad y substancialidad en general (como lo ilustró Hume con los ejemplos ya citados), es necesario recurrir al autoengaño que Sartre designó como «mala fe».

Así pues, Hume y Duque están en un error al decir que el papel de la memoria no es el de *producir* sino el de *descubrir* la identidad personal al mostrarnos la relación de causa y efecto que existe entre nuestras diferentes percepciones. No sólo es el «yo» una ficción que como tal no puede ser *reconocida* sino tan sólo *producida*, sino que (como lo ha señalado repetidamente Hume, aunque ahora no lo haga) *la relación de causa-efecto que constituye la condición de posibilidad de la ilusión de un «yo» o «identidad personal» es una ficción* —la cual, como tal, no puede ser *reconocida*, sino que debe ser *producida*—.

57

Ahora bien, como ya he sugerido, la memoria no es el único elemento que interviene en la producción de la ilusión de identidad personal. Duque tiene muchísima razón en lo que dice en una nota al texto: «Falta el dato fundamental (insinuado quizás en el libro III, al definir la humanidad como «especie inventiva»: III, II, 1 [III, 708]) de la iniciativa como proyecto de futuro. Nuestro traductor cita a F. Montero («El descubrimiento del yo». *Revista de Filosofía*, XX, 1961, p. 357): «Con este término (iniciativa) se

⁵⁷Una vez que hemos producido una ilusión podemos, por supuesto, reconocerla —independientemente de que equivocadamente la reconozcamos como algo no ilusorio, o de que acertadamente la reconozcamos como mera ilusión—.

alude al propio *estar haciendo* en tanto que es vivido como un *conato*, o una *iniciación* de ciertos cambios en el propio cuerpo o en el ámbito objetivo con que cada uno se enfrenta». Por supuesto, sólo podemos poseer iniciativa como proyecto de futuro si poseemos memoria: aunque ella no es el único elemento que interviene en la producción de la ilusión de una identidad personal (no es este el lugar para elucidar qué otros elementos intervienen en dicha producción), sin ella no se podría producir la ilusión en cuestión. En consecuencia, aunque no sea una condición suficiente de esa producción, si es una condición necesaria de la misma.

Es también de lo anterior que Cassirer extrae aquella famosa conclusión según la cual Hume sería un precursor del pensamiento kantiano, más que el pensador que, a pesar de haber postulado puntos de vista contrarios a los de Kant, habría despertado a éste de su «sueño dogmático» y lo habría puesto en la vía de la filosofía crítica.⁵⁸ A este respecto, conviene tener en cuenta la diferencia entre la atribución de mera causalidad a una sucesión de impresiones y la atribución de substancialidad, identidad o ser a los objetos de las percepciones. Aunque a primera vista la explicación humiana de la identidad personal por causalidad pueda dar la impresión de que la causalidad es suficiente para producir la concepción de identidad personal o ilusión de substancialidad de un «yo», Cassirer nos recuerda que Hume separa y distingue radicalmente entre el proceso mediante el cual la mente desarrolla la ilusión de causalidad —el cual está basado en la costumbre y en la trasposición de las percepciones pasadas a las futuras— y el proceso por el cual la misma atribuye identidad, existencia continua o ser a los objetos de las percepciones.

En el primer caso —el de la causalidad— podemos decir que basta la memoria (aunque, como ya señalé, haría falta completar la explicación humiana de la génesis de la causalidad con la explicación que de ella hace Kant en la «Segunda analogía de la experiencia» en la CRP); en cambio, en el segundo —el de la identidad o ser— no es suficiente la memoria, pues ella estaría traspasando más allá de lo que las impresiones sensibles nos revelan. De alguna manera Hume está aquí a un paso de la fundamentación apriorística del conocimiento: hay, para él, una *tendencia natural* del espíritu a postular la substancialidad y la identidad allí donde las percepciones no nos dan más que un cúmulo desordenado e inconexo de sensaciones. Para Cassirer,⁵⁹ ésta es, por una parte, la derrota y muerte del esquema sensacionista como fundamento del conocer y, por la otra, la introducción del germen de un nuevo nacimiento filosófico basado en distintas pautas valorativas: el germen de la filosofía criticoapriorística de Kant. Y esto, a su vez, me obliga a anunciar la tesis esencial de este trabajo sobre Hume, Kant y el budismo: Kant tiene razón al afirmar que poseemos ciertos principios *a priori* del conocimiento (cosa que fue ya vislumbrada por Hume, aunque no haya desarrollado esta tesis y roto definitivamente con el empirismo), pero Hume la tiene al considerar que lo que es producido por los principios en cuestión no es más que pura ficción.⁶⁰

⁵⁸E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, tomo II.

⁵⁹Cassirer, *op. cit.*

⁶⁰Por supuesto, Hume está errado en los motivos que aduce para considerar que lo que es producido por los principios en cuestión es pura ficción. Como veremos en la próxima sección de este trabajo (o sea, del estudio sobre Hume), la razón por la cual lo que es producido por los principios en cuestión es pura ficción no es que no haya impresiones que correspondan a ello. Dicha razón es que el comportamiento mismo de los fenómenos muestra que en ellos mismos no hay substancialidad, identidad, etc., y el hecho de que la razón humana posea una tendencia natural a postular tales principios no los valida de manera automática: sólo lo haría si partiésemos de la tesis según la cual Dios habría puesto esa tendencia y esos principios en nosotros y, siendo

Finalmente, con respecto a la identidad personal por causalidad es necesario señalar algo que ya fue introducido en la discusión desarrollada en los párrafos anteriores: a diferencia de la que se da por semejanza, ella sería una ficción que surge de otra ficción: es la *ficción* constituida por la causalidad lo que permite poner esa *otra ficción* constituida por la identidad. La ya mencionada «tendencia natural del espíritu» a postular ficciones tales como causalidad, identidad, substancialidad, etc., se encuentra en la raíz de la creencia en general —una ficción imaginativa que no es racional sino vital—. Esta tendencia no puede ser explicada, pero tampoco debe ser rechazada ni descartada; ella *debe ser aceptada*, aunque deba serlo sólo *como ficción y como ilusión*.⁶¹

Aquí, en los procesos de la psicología humana, es donde encuentra su límite (y, podríamos decir, completa su reducción al absurdo) el empirismo humiano —cosa que no sucede con el empirismo de Berkeley, quien apela a Dios para explicarse la unidad y coherencia que ponemos en lo percibido—. Deleuze⁶² dirá que es porque el empirismo no es ni un genetismo ni un psicologismo que Hume no se plantea la explicación de los principios de la naturaleza humana y, en consecuencia, no intenta determinar ni por qué ni de dónde surgen dichos principios. Aunque esto es sin duda cierto, también es cierto que Hume evita ocuparse directamente de ellos porque si lo hace en última instancia se verá obligado a trascender su empirismo (los principios generales de la crítica del empirismo tendiente a mostrar por qué esto es así serán esbozados en la próxima sección de este ensayo sobre Hume).

Al final de su análisis del problema de la identidad personal, Hume parece mostrarse desanimado y dice que esta discusión es sobre todo de carácter verbal —o sea, que es en suma un asunto de palabras o de dificultades gramaticales más que un problema filosófico—. Sin embargo, no podemos estar seguros de que Hume no se esté mordiendo la lengua al decir lo siguiente:⁶³

«The whole of this doctrine leads us to a conclusion, which is of great importance in the present affair, viz. that all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties. Identity depends on the relations of ideas; and these relations produce identity, by means of that easy transition they occasion. But as the relations, and the easiness of the transition may diminish by insensible degrees, we have no just standard, when they acquire or lose a title to the name of identity. All the disputes concerning the

este Dios externo a nosotros y perfectamente bueno, no podría engañarnos. Ahora bien, este razonamiento cartesiano del imposible *Deus deceptor* no puede ser aceptado por el mismo Kant, pues «no podemos recurrir a Dios como argumento antes de haber efectuado la crítica».

⁶¹Como se señaló en la nota anterior, con esto Hume anuncia el punto de vista que he adoptado en este trabajo: aunque anuncia los conceptos *a priori* de Kant, a diferencia de éste, los considera como mera ficción. Esto es muy importante: en vez de descartar a Hume, debemos retomarlo postkantianamente.

⁶²Deleuze *op. cit.*

⁶³Hume, *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 262. Hay que tener en cuenta que Hume vivió en una época en la cual el refutar públicamente los dogmas de las principales confesiones cristianas era todavía muy arriesgado (en Inglaterra, sólo era aceptable —e incluso loable— refutar el catolicismo romano, que es la única confesión cristiana contra la que se ensaña Hume). En particular, debe recordarse que Hume envió el *Tratado* a un obispo anglicano cuya colaboración esperaba obtener a fin de lograr una mayor y más efectiva difusión de sus ideas.

identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts gives rise to some fiction or imaginary principle of union, as we have already observ'd.»

Lo que Hume plantea (no importa dónde tenga puesta la lengua) es que no hay un criterio exacto para resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al título de «identidad», debido a que las relaciones y la facilidad de la transición que produce la ilusión de identidad pueden disminuir gradualmente y de forma insensible. Es en esto que Hume se basa para decir que toda disputa sobre la identidad de objetos conectados entre sí (por relaciones de semejanza o causalidad) no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine una ficción o un imaginario principio de unión.⁶⁴

Puesto que la *identidad* como tal no existe, en ningún momento se adquiere o se pierde un *verdadero derecho* al título en cuestión —tal como el cuerno de una liebre en ningún momento adquiere o pierde el derecho a ser designado como tal—. Lo que es producido por las relaciones y la transición fácil que a través de ellas se produce es la *ilusión de identidad*; en consecuencia, es con respecto al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al título de *ilusión de identidad* que se carece de un criterio exacto para resolver cualquier disputa. Esto es como cuando alucinamos el cuerno de una liebre: si éste aparece y desaparece gradualmente, no podremos determinar el momento en que comienza a aparecer o a desaparecer; sólo podríamos determinar cuándo aparece o desaparece la ilusión en cuestión si lo hace repentinamente —y ello, siempre y cuando no examinemos el asunto demasiado a fondo—.

¿Por qué «siempre y cuando no examinemos el asunto demasiado a fondo»? Ya hemos determinado que, si una ilusión aparece y desaparece gradualmente, ni siquiera *en tanto que ilusión* podemos decir que ella tenga una existencia definida y que a partir de un cierto momento y hasta otro momento tenga el derecho al título de «existencia ilusoria». Ahora bien, supongamos que la ilusión aparece o desaparece repentinamente, en un sólo momento. En este caso, se hace necesario determinar si los momentos (1) tienen duración o (2) no la tienen. (1) Si la tienen, entonces pueden ser divididos en comienzo, medio y final —y, en consecuencia, habría que determinar si la ilusión aparece o desaparece en el primero, el segundo o el tercero de estos tres momentos—. Luego habría que hacer lo mismo con aquél entre estos tres momentos en el que hayamos determinado que la ilusión apareció o desapareció, y así sucesivamente hasta el infinito —de modo que jamás lograríamos determinar en qué momento apareció o desapareció de veras la ilusión (a menos que existiese un «momento mínimo posible», pues en caso tal bastaría con llegar al nivel de dimensionalidad en cuestión y determinar en cuál de los momentos apareció o desapareció la ilusión)—. (2) Si los momentos no tienen duración, entonces *no son nada* (o sea, no son ningún trecho de tiempo) y, en consecuencia, en *ningún tiempo* aparece o desaparece la ilusión. En consecuencia, ni siquiera como ilusión podríamos determinar válidamente la existencia de la identidad, de la substancia, etc.

Ahora bien, lo anterior nos ha alejado del razonamiento de Hume, quien no pretendió ir tan lejos ni alcanzar un grado tal de precisión en sus argumentos (lo cual constituye, claramente, su mayor defecto). Lo que aquí nos interesa es que, al concluir diciendo «excepto en la medida en que la relación de partes origine una ficción o un

⁶⁴Hume, *Tratado*, p.413

imaginario principio de unión», Hume parece ratificar lo dicho en toda la Sección VI y desvalorizar el pesimismo que había parecido mostrar en la declaración que ya se citó.

Para concluir, debemos también tomar en cuenta un problema en el que se ahondará en la próxima sección: el de la distinción radical entre impresión y ficción, en la cual Hume basa todo su desarrollo del problema del conocimiento, pero que, sin duda alguna, es sumamente problemática —para Cassirer, sobre todo en la práctica; para mí, sobre todo en la teoría—. Cassirer se pregunta cómo es en la práctica posible, por ejemplo, separar la ficción de la substancialidad de una manzana de las impresiones que recibo de una manzana. Es evidente que tengo impresiones tales como forma, color, olor, peso, etc., que uno en mi idea de una manzana; sin embargo, la creencia de que la manzana es una substancia —algo que no necesita de ninguna otra cosa para ser lo que es, o como quiera que entendamos el concepto de substancia— no aparece como impresión alguna: es una ficción que nosotros imponemos sobre la asociación entre las distintas impresiones con las que formamos nuestra manzana. Ahora bien, en este nivel la distinción entre ambas cosas es muy fácil de realizar: las impresiones de forma, color, peso, etc., se presentan por medio de los cinco sentidos reconocidos ampliamente en el Occidente; en cambio, la ficción de substancialidad se nos presenta de otra manera radicalmente diferente, que no comprende impresiones de los cinco sentidos en cuestión —sino, diría un budista, del sexto sentido: la conciencia, que es el sentido que capta el pensamiento—.

Ahora bien, el problema es mucho mayor de lo que pensó Cassirer y toca los fundamentos mismos del empirismo. Está bien claro que lo que se nos aparece como impresión en el sentido de Hume —o sea, con cualidades tales como forma, color, olor, sabor, sonido, peso, y así sucesivamente— se nos está manifestando como algo autoevidentemente existente. Ahora bien, lo que Hume llama «ficciones» no deja de aparecer con la misma fuerza: nuestra ilusión de que la manzana es substancial se nos aparece con la misma fuerza y autoevidencia que las cualidades sensibles de la manzana. Lo que sucede es que *la substancialidad es un pensamiento abstracto* y, como mostraré en la próxima sección, Hume (como el resto de los empiristas) ignoró este tipo de pensamiento, que para los budistas pertenece al sexto sentido (que es la conciencia: el sentido que capta los pensamientos abstractos) y atribuyó realidad sólo a las impresiones de los cinco sentidos reconocidos universalmente en el Occidente. En verdad, podría incluso decirse que hay *impresiones* del sexto sentido, que podríamos llamar *comprensiones* y que es a lo que normalmente, fuera del ámbito del empirismo, se da el nombre de «ideas». Ahora bien, esto deberá ser discutido en la próxima sección y no en ésta.

Como ya vimos, cuando Hume dice que no hay en los objetos de las sensaciones nada de lo cual podamos derivar las ideas de causalidad (o conexión necesaria), substancia e identidad personal, entonces termina diciendo que las mismas surgen o se producen debido a una **tendencia natural del espíritu**. Con esto Hume está introduciendo en sus argumentos algo que desde, el punto de vista de un empirismo o de un escepticismo extremos, sólo podría ser considerado como «ideas metafísicas». Además, está de paso reconociendo implícitamente la existencia de las ideas abstractas, pues nos dice que tenemos ficciones, pero que éstas no son impresiones de ninguno de los sentidos: ¿qué son ellas entonces? Es evidente que se nos presentan, pero que no lo hacen a través de ninguno de los cinco sentidos. ¿Cómo se nos presentan entonces? Se nos presentan como algo que no tiene forma, color, olor, sabor, sonido, peso, y así sucesivamente, pero que sin duda alguna se nos presenta. Aquí se muestra, pues, una contradicción interna del empirismo: por una parte se afirma que algo se presenta (las ficciones) pero por la otra se afirma que no

se presenta (pues sólo se reconoce como presentándose lo que lo hace como impresión de uno de los cinco sentidos). Se reduce el sentido del término «idea» a las imágenes que se presentan al espíritu cuando no están presentes las impresiones de las que ellas se derivan, cuando lo que en verdad se entiende por «idea» no es esto sino la «comprensión de una esencia», pero sin embargo se postula la existencia de «ficciones», las cuales no son más que ideas en el sentido de «comprensión de esencia» que es negado por el empirismo. Así, pues, el nominalismo tiene razón al afirmar que las ideas en el sentido en el que el empirismo entiende el término jamás son universales y siempre son particulares, pero las comprensiones de esencia como las que Hume llama «ficciones» *son siempre universales*. Esto será considerado en detalle en la próxima sección.

Críticos kantianos del empirismo como Cassirer aprovechan el reconocimiento por Hume de que lo que él designa como «ficciones» es algo que surge o se produce debido a una **tendencia natural del espíritu**, para concluir que, para poder explicarse a sí mismo, el empirismo necesita recurrir a las herramientas que son precisamente el objeto de su crítica: el uso y establecimiento de nociones de carácter metafísico, abstracto y racional. Aquí llegamos al límite del empirismo y a su derrota confesada abriéndole paso a la posibilidad del conocimiento *a priori* de Kant. Sin embargo, esa derrota es una victoria, pues —como veremos luego— el conocimiento *a priori* **no** es justificación de verdad y, en el fondo, Hume tuvo razón al afirmar que esa tendencia del espíritu lo que hace es *poner ficciones*.

Notas sobre el Yo en el Apéndice al Tratado

El *Apéndice al Tratado* lo escribió Hume en 1740, es decir, un año después de los Libros I y II, a fin de corregir o iluminar algunos puntos oscuros. Son correcciones o añadidos para ser insertados en el Libro I con el objeto de, o bien solucionar, o bien mostrar la imposibilidad de solucionar el final aporético de dicho Libro (el cual es, en su totalidad, parte del estudio de la naturaleza de nuestro juicio y de nuestro entendimiento). Ahora bien, a pesar de este nuevo intento, Cassirer dirá que la crítica al conocimiento de Hume es aporética, como él mismo lo confiesa. Kant estuvo en una situación peor que la de Hume, pues no reconoció que sus conceptos *a priori* no demostraban lo que pretendía demostrar, ni tampoco que en sus argumentos eran tan metafísico-dogmáticos como todo lo que él había desechado por ser metafísico-dogmático.⁶⁵

Pero volvamos al *Apéndice*. En lo que respecta a la naturaleza de la «identidad personal», Hume retoma los argumentos expuestos en el Libro I y muestra lo evidente del razonamiento y la dificultad de la demostración final.

La impresión que corresponde al yo o substancia en tanto que algo simple e individual, no existe (por lo menos en el sentido en el que Hume entendió el término «impresión»). Por lo tanto, no hay idea de «yo» o de substancia en ese sentido simple e individual.

Puesto que las ideas de los objetos se derivan de percepciones, todo lo que es aplicable a los objetos lo será también a las percepciones. Así, pues, si los objetos existen independiente y distintamente de un sujeto de inhesión común, lo mismo ocurrirá con las percepciones. Entonces el «yo» será una composición de percepciones, es decir, una composición de lo único que encuentro cuando me vuelvo hacia mí mismo.

⁶⁵Cfr. Capriles, Elías, *Kant y el budismo*, sin publicar.

Tal como la substancia en general no existe como algo aparte de la colección de cualidades particulares (sino que es una ficción proyectada sobre dicha colección), la mente no existe como algo aparte de la colección de sus percepciones particulares.

Este orden de razonamientos es hasta aquí «suficientemente evidente», en las palabras de Hume. Para él, el problema se presenta cuando se intenta explicar el "principio de conexión que enlaza a las percepciones y hace que atribuyamos al conjunto una simplicidad e identidad reales". En definitiva, el problema está en cómo hacer compatibles dos principios irrenunciables, a saber: (a) el principio de que todas mis percepciones distintas son existencias distintas y (b) el principio de que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas. Las percepciones no poseen un sujeto de inhesión simple e individual, ni la mente puede percibir nunca conexión real entre ellas:⁶⁶

«So far I seem to be attended with sufficient evidence. But having thus loosen'd all our particular perceptions, when I proceed to explain the principle of connection, which binds them together, and makes us attribute to them a real simplicity and identity; I am sensible, that my account is very defective, and that nothing but the seeming evidence of the precedent reasonings cou'd have induc'd me to receive it. If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connections among distinct existences are ever discoverable by human understanding. We only feel a connection or a determination of the thought, to pass from one object to another. It follows, therefore, that the thought alone finds personal identity, when reflecting on the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other. However extraordinary this conclusion may seem, it need not surprise us. Most philosophers seem inclin'd to think, that personal identity arises from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception⁶⁷...But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that united our successive perceptions in our thought or consciousness...

«In short there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. that all our distinct perceptions are distinct existences, and that mind never perceives any real connection among distinct existences. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connection among them, there wou'd be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a skeptic...»

La respuesta a la pregunta que hicimos antes de la cita es sencilla: lo que une las percepciones es las ideas, **no** en el sentido empirista y humiano de imágenes mentales, sino en el sentido propio, no-empirista de *comprensiones*, —las cuales, como vimos, a diferencia de lo que el empirismo en general y Hume en particular llaman «ideas», **sí son universales**—. El espíritu pone las ideas en este sentido (de *comprensiones*) siempre que encuentra las impresiones y/o las ideas-en-el-sentido-empirista-y-humano del término, que para el «sentido común»⁶⁸ justifican que se las ponga. **El problema radica en el hecho de**

⁶⁶*Treatise*, Appendix, p. 639.

⁶⁷Esto es lo que tal vez hace a Deleuze afirmar que el yo de Hume es "una impresión de reflexión derivada de la impresión sensible presente en cada momento".

⁶⁸No estoy empleando el término «sentido común» en el sentido aristotélico, sino en el que le atribuye el lenguaje común.

que por lo general nos engañamos al ponerlas, y creemos que el hacerlo se justifica, cuando en verdad no lo hace (buenos ejemplos del por qué de esto son los que da Hume con respecto a la atribución de substancialidad a una masa de materia, a un organismo viviente, etc., cuando en verdad dicha atribución no se justifica. En nuestros días, la física en su totalidad muestra que siempre que atribuimos substancialidad, identidad, etc., a los entes, estamos obrando ilegítimamente). **Este es el primer sentido en el que tales ideas (en el sentido de «com-prensiones») como identidad, substancia, causalidad, etc., son «fic-ciones» —y, por lo tanto, en el que Hume tiene la razón frente a Kant—.** Ahora bien, para sustentar esto deberemos esperar a la próxima sección.

(Otro motivo por el cual se trata de ficciones es que, en prácticas budistas como la del dzogchén upadesha, cuando re-Conocemos⁶⁹ la idea-en-tanto-que-comprensión-de-una-colección-de-impressiones (o sea, no en el sentido empirista-humano), la idea en este sentido desaparece de inmediato, pero la colección de impresiones-en-el-sentido-empirista-humano *no lo hace*. Esto, por supuesto, no puede ser aducido como prueba en una obra filosófica destinada a todo público, pues la «autoliberación del pensamiento» sólo será aceptable para quienes la hayan experimentado —y, por supuesto, el público en general no lo habrá hecho—. En la próxima sección veremos que el sujeto mental o polo noético del conocimiento, que parece ser intrínsecamente separado y diferente de sus objetos y encontrarse a una distancia de éstos, es una impresión o una idea en el sentido no-humano del vocablo —al-go que carece de sensaciones de los cinco sentidos— y, al igual que el pensamiento abstracto que interpreta las colecciones de impresiones o las ideas, desaparece en el momento mismo en el que la Esencia Universal es re-Conocida.)

En general, la teoría del conocimiento empirista en Hume gira en torno a la desconstrucción del concepto o idea de substancia y de causalidad. Al comienzo del tratamiento del tema hay una relación de interdependencia o interpolación entre la erección de la causalidad y la erección de la substancialidad, pero luego éstas se separan radicalmente. De todas formas no debe olvidarse que lo que principalmente interesa a Hume no es tanto mostrar que el «yo» o la substancia o la causalidad no existan en sí mismas; su interés principal, al que dedica mayormente su obra, es mostrar cómo es que el entendimiento y/o la imaginación ponen la conexión necesaria (causalidad), la identidad y la substancialidad allí donde no hay más que un cúmulo desordenado, inconexo y transitorio de percepciones —o en términos deleuzianos, cómo es que lo *dado* deviene sujeto— para hacer posible el conocimiento y la ciencia. Deleuze⁷⁰ dice:

«Pour Hume, il s'agit de substituer à une psychologie de l'esprit une psychologie des affections de l'esprit. La psychologie de l'esprit est impossible, inconstituable, ne pouvant trouver dans son objet ni la constance ni l'universalité nécessaires; seule, une psychologie des affections peut constituer la vraie science de l'homme.

⁶⁹Como señaló el poeta Paul Claudel, el conocimiento (connaissance) es el co-nacimiento (co-naissance) del sujeto y el objeto; por otra parte, el mismo implica entender impresiones o imágenes mentales, etc., en términos de comprensiones (idea en sentido no-humano). Es por esto que al escribir aquí «re-Conocimiento» escribo el término «Conocimiento» con mayúscula: porque no se trata de conocimiento en el sentido explicado arriba, sino más bien de la superación del conocimiento en este sentido en una revelación directa de la verdadera naturaleza de la realidad.

⁷⁰Deleuze, op cit.

«En ce sens, Hume est un moraliste, un sociologue, avant d'être un psychologue: le Traité montrera que les deux formes sous lesquelles l'esprit est affecté sont essentiellement le passionnel et le social. Et les deux s'impliquent, assurant l'unité de l'objet d'une science authentique.»

«(Para Hume, se trata de sustituir una psicología de la mente por una psicología de las afecciones de la mente. La psicología de la mente es imposible, inconstituible, no pudiendo encontrar en su objeto ni la constancia ni la universalidad necesarias. Sólo una psicología de las afecciones puede constituir la verdadera ciencia del hombre.

«(En este sentido, Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo: El Tratado mostrará que las dos formas bajo las cuales la mente es afectada son esencialmente la pasional y la social. Y ambas se implican, asegurando la unidad del objeto de una ciencia auténtica.)»

En lo anterior, podemos estar totalmente de acuerdo. Al final, para Hume todo se reduce a la pasión; en las ultimas lineas del *Abstract* nuestro autor escribe:⁷¹

«For as it is by means of thought only that any thing operates upon our passions, and as these are the only ties of our thoughts, they are really to us the cement of the universe, and all the operations of the mind must, in a great measure, depend on them.»

⁷¹David Hume, *An Abstract of a Book lately Published, Entitled, A Treatise of Human Nature*, &c., 1740.