

**IDENTIDAD PERSONAL Y ESCEPTICISMO: EL ESQUEMA
ARGUMENTATIVO DILEMÁTICO EN EL APÉNDICE DEL *TRATADO
DE LA NATURALEZA HUMANA***

LEANDRO GUERRERO

(UBA)

El *Tratado de la Naturaleza Humana* (THN)¹ de David Hume es uno de los textos más estudiados entre intérpretes. Entre sus páginas se encuentran algunos de los pasajes más célebres de la historia de la filosofía. En esta oportunidad, quisiéramos llamar la atención respecto del Apéndice anexo al libro 3 del *Tratado*, publicado en 1740. El mismo tiene como propósito retomar dos de las discusiones más importantes del libro 1 para ofrecer algunas indicaciones adicionales: la noción de creencia y el problema de la identidad personal.

Este trabajo aborda la segunda parte de dicho Apéndice, relativa a la teoría humeana del sujeto. Los párrafos del mismo dedicados al tema (desde el 10 hasta el 21) tienen como objetivo reformular en términos generales la estructura argumentativa de la sección 6 de la parte 4 del libro 1 (THN 1.4.6.), el segmento principal del *Tratado* que explícitamente aborda el tema (titulado “De la identidad personal”) y que es, por su cuenta, tan célebre como éste que tratamos a continuación.

El interés que el Apéndice despierta entre intérpretes de las más variadas vertientes responde a varias cuestiones. Para empezar, aún no se han decidido cuestiones interpretativas fundamentales. Entre ellas, una que pareciera ser imprescindible: ¿Es Hume sincero al expresar su disconformidad con gran parte de lo que ha sostenido en su teoría de la mente? ¿O hemos de tomar su expresión de incapacidad como una muy fina y sutil ironía? Si nos

¹ Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. Norton D.F. & Norton, M.J., Oxford, OUP [1739/40]. Las referencias al *Tratado* se abrevian THN seguido de número de libro, parte, sección y párrafo. Para referir al Apéndice, abreviaremos THN Ap. seguido de número de párrafo. En caso de cita, se añadirá número de página de la clásica edición Selby-Bigge.

inclinamos a adoptar la primera opción aún resta precisar en dónde reside dicha disconformidad y si realmente es, por un lado, insalvable y, por el otro, de importancia respecto del resto de su proyecto filosófico. En cambio, si nos inclinamos a negar la seriedad de la confesión y a apelar al exquisito genio literario del escocés, tampoco podremos resolver tan fácilmente esta dificultad, ya que para apoyar dicha opción habría que, al menos, proporcionar un marco sólido que dé cuenta no sólo de aquel a quien (o aquellos a quienes) están dirigidos los comentarios mordaces, sino también que permita defender la consistencia general de la teoría humeana de la mente frente a muchos de los críticos que parecen encontrar problemas en ella, al menos de la forma en que está expuesta en THN 1.4.6.²

Por ende, el vínculo del Apéndice con THN 1.4.6. es muy estrecho, más que con ninguna otra sección del *Tratado*. Es muy importante, por lo tanto, que se tenga en cuenta que cualquier lectura de conjunto que se haga del Apéndice tiene que poder ser consistentemente aplicada a THN 1.4.6., pues la forma en que leamos uno será en definitiva la forma en que leamos al otro: si el Apéndice es sincero y las esperanzas de Hume efectivamente se desvanecen, entonces estaremos (implícita o explícitamente) abrazando una lectura negativa de THN 1.4.6.; pero si el Apéndice es una muestra de la excelente retórica sarcástica de Hume, pues entonces no nos comprometeremos a aceptar ningún error de importancia crucial dentro de su exposición en “De la identidad personal”.

A continuación ofrecemos una lectura escéptica del Apéndice. Al hacerlo, implícita y explícitamente estamos sugiriendo que la forma hermenéuticamente más útil de leer THN 1.4.6. es desde una perspectiva escéptica. Este no es el primer estudio del Apéndice (ni de la teoría de la mente de Hume en general) que adopta un abordaje en clave escéptica. Por ello mismo, como creemos que hay algunas cosas que un abordaje escéptico del texto debe estar en condiciones de aclarar y no han sido aclaradas por ninguna de las lecturas escépticas previas, será importante reconstruir brevemente

² Véase, entre otros, Stroud, B. (1977), *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, capítulo 6; Garrett, D. (1997), *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford, OUP, pp. 180-186; Noonan, H. (1999), *Hume on Knowledge*, London, Routledge, capítulo 5.

algunas de las interpretaciones más destacadas al respecto. De ello nos encargaremos en el siguiente apartado (II).

Lo que caracteriza a este abordaje, aunque tampoco es enteramente novedoso, es una lectura positiva o consistente el texto: Hume no parece abandonar, ni encontrarse en la necesidad de hacerlo, ninguna de sus opiniones anteriores respecto de su teoría de la mente. Es más, sostendremos que todo el recorrido del Apéndice de hecho refuerza la conclusión de THN 1.4.6. en lugar de retractarla o anularla. Consecuentemente, argumentaremos a favor de la relativa claridad del texto del Apéndice que, amén de las complejidades que *todo* texto filosófico supone, no es tan confuso, oscuro o sub-determinado como muchos de sus intérpretes sospechan o aseguran sino que echa importante luz sobre el complejo recorrido argumentativo de THN 1.4.6.

Como podrá ya advertirse, respecto de las dos opciones que hemos distinguido en las primeras líneas de este trabajo, adoptaremos la segunda vía, defendiendo la consistencia general de la teoría humeana de la mente y del desarrollo argumentativo tanto de THN 1.4.6. como del Apéndice. Para llevar a cabo esta defensa, argumentaremos en favor del carácter irónico de la prosa de Hume, quien buscaría precisamente llamar la atención respecto de la “desconcertante” situación dilemática que surge de un cuidadoso examen entre dos vías filosóficas en oposición: la vía sustancialista (en sus dos vertientes, cartesiana y berkeleyana) y la vía no-sustancialista, i.e. de la conexión real (de tipo lockeana). Por ende, mostraremos que se trata únicamente de un refuerzo retórico de la estrategia escéptica llevada adelante en THN 1.4.6. (y que, por ende, el Apéndice reproduce) y no así el reconocimiento de alguna inexactitud o el abandono de alguna tesis anterior.

Cabe aclarar, antes de concluir este apartado, que aunque nos limitemos a un tratamiento del Apéndice y aunque ello mismo conlleve necesariamente pronunciarse respecto de THN 1.4.6., ello no implica que sean únicamente estos dos pasajes los que hayan de ser tomados en cuenta para articular la teoría humeana de la subjetividad. Aunque muchos de sus intérpretes sostengan algo diferente (o parezcan sostenerlo) al colocar su entera atención únicamente en estos textos, inclinando el debate sobre una perspectiva

excesivamente mentalista, es conveniente tener en cuenta que abrir la discusión hacia otras instancias, dentro y fuera del *Tratado*, no puede sino enriquecer la teoría humeana del sujeto. En esta dirección, una incorporación que ya se ha mostrado (desde distintas posiciones e incluso con algunos equívocos) ineludible³ es la de la dimensión pasional de la subjetividad. Pero lo mismo aplica a la dimensión moral, a la dimensión política, a la estética y a la histórica, todas áreas que han sido ampliamente estudiadas por Hume (y en muchos casos de forma innovadora o revolucionaria).

II

Durante algunas décadas del siglo pasado fue poco común encontrar exposiciones de conjunto de la filosofía de Hume que rescaten principalmente la impronta escéptica. Esto se debe, en parte, a la enorme influencia que en su momento tuviera la perspectiva naturalista inaugurada por Norman Kemp Smith en su libro *The Philosophy of David Hume*, de 1941. Con anterioridad a los aportes de Kemp Smith, durante el siglo XVIII y gran parte del XIX, la filosofía de Hume era considerada como el ejemplo último y más recalcitrante de escepticismo. Dichas lecturas negativas de su escepticismo proliferaron tanto dentro como fuera de la escocia natal de Hume y fueron fuente de innumerables críticas desde diversas posturas. Immanuel Kant, por ejemplo, consideraba que el abordaje psicologista que caracteriza a muchos de los pasajes de la obra de Hume era inviable principalmente porque sostenía muchas de nuestras prácticas y juicios que consideramos necesarios (como el principio de causalidad) sobre fundamentos contingentes. Thomas Reid tenía una opinión muy crítica del escepticismo humeano porque minaba nuestras más fundamentales creencias del sentido común, sobre las cuales descansan todas nuestras facultades y conocimientos. James Beattie, en cambio, consideraba que el escepticismo de Hume era inaceptable a causa de sus

³ Véase al respecto Baier, A. C. (1991), *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge (Mss.), Harvard U.P, cáps. 1 y 6; Pitson, A. E. (2002), *Hume's Philosophy of the Self*, London, Routledge, cáps 5-8; McIntyre, J. L., Hume and the Problem of Personal Identity, en: Norton D.F. y Taylor, J. (eds.) (2009), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, CUP.

aparentemente nocivas implicancias no sólo para la religión, sino incluso para la política y la moral⁴.

Sin duda, un texto clave es el de Robert Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature* (1985), en el cual se lleva a cabo una lectura escéptica de los temas principales de dicha obra. Hizo posible un refloreCIMIENTO de la interpretación escéptica pirrónica de la filosofía de Hume, extirpando al mismo tiempo cualquier presupuesto peyorativo o negativo que acompañaron siempre a las clásicas lecturas escépticas de siglos anteriores.

Dentro de su libro, Fogelin dedica un breve capítulo a la temática de la identidad personal, en el cual discute THN 1.4.5-6. y el Apéndice. Respecto del texto que nos es particularmente de interés en esta ocasión, Fogelin sostiene que Hume es sincero en su desesperación y, aunque la sub-determinación del texto probablemente impida cualquier lectura definitiva, elabora algunas sugerencias de lo que podría haber causado la desesperación de Hume. En general, las tres sugerencias que hace (sobre la base de una cuidadosa evaluación de la literatura secundaria disponible sobre el tema) reparan en la aparente problematicidad que traería el carácter *ficcional* de la identidad personal.

Nos detendremos especialmente en la última de estas sugerencias (Fogelin 1985:106-108) debido a que guarda cierta relación con una de las líneas argumentativas que adoptaremos más adelante (aunque lo que sostengamos será en gran medida para alejarnos de su interpretación). Fogelin propone que la dificultad que Hume se vería forzado a reconocer en el Apéndice sería su incapacidad de proveerse de un sujeto empírico *genuino* dentro de su filosofía. En otras palabras, aunque el proyecto filosófico que Hume emprende en su *Tratado* no requiere en modo alguno de ninguna instancia o sujeto trascendental, sin embargo sí requeriría de un sujeto empírico que esté "genuinamente" unificado, que sea uno y el mismo a través

⁴ Véase Smith, N.K. (1941), *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, New York, MacMillan, pp. 3-8; Stroud, B. (1977: 22); Norton, D.F. (1982) *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, PUP, p. 4; Livingston, D.W. (1984), *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, Chicago University Press, p. 25. Algunos de los comentarios de Kant sobre Hume y su filosofía pueden encontrarse diseminados a lo largo de la *Crítica de la Razón Pura* (KrV): B 5, B 19, B 127, B 788 y B 792.

del tiempo. Empero, su explicación del tema le proveería únicamente un sujeto *ficticio*, que es incompatible o inconsistente con uno genuino. Las razones que da Fogelin para sostener esto son muy sugerentes. Para empezar, llama la atención respecto de la primera aparición de la teoría de que la mente es un haz o colección: esto sucede dentro del contexto de THN 1.4.2., sección en la cual Hume discute nuestra creencia en los objetos externos. Allí, cree Fogelin, para sostener la viabilidad de su explicación genética de la creencia vulgar en la existencia continua y distinta de los objetos externos, Hume se ve forzado a contra-argumentar la tesis berkeleyana que establece la imposibilidad (lógica) de que exista una percepción sin ser percibida. Para ello, Hume apela al principio atomista y argumenta en favor de la diferencia, distinción y separación entre nuestras percepciones. Si nuestras percepciones son distintas y distinguibles, son separables y pueden ser concebidas como existiendo por separado. Pero luego, si son concebidas como existencias independientes de cualquier otra existencia, es posible (i.e. no es absurdo o contradictorio) que de hecho existan de ese modo. En conclusión, como el criterio de una imposibilidad lógica es su carácter inconcebible, luego si podemos concebir una idea, entonces nos engañamos al creer que podemos demostrar su imposibilidad lógica. El problema que Fogelin parece encontrar es que, una vez concretada esta separación entre las percepciones, Hume ya no tendría herramientas teóricas para sostener la unidad del sujeto.

De la posición de Fogelin hay que rescatar algo que no es para nada común dentro de las discusiones sobre Hume y la identidad personal: la inclusión de George Berkeley. Aunque todos los intérpretes reponen el contexto cartesiano y lockeano (y esto es correcto, pues resultan los dos referentes más importantes de la discusión) es posible pensar que de alguna forma Hume también tiene en mente al Obispo Berkeley en algunos de sus argumentos.

Sin embargo, creemos que la propuesta de Fogelin no es enteramente satisfactoria, ya que en modo alguno resulta evidente a) que Hume requiera de un "sujeto genuino" en su filosofía, b) qué sea un sujeto tal, c) qué sea aquello que lo separa indefectiblemente de su par "ficticio" y d) en qué medida no puede concebirse que el sistema de Hume marche perfectamente bien con un sujeto "meramente" ficticio.

Continuando con esta revisión, para encontrar otros aportes significativos a la exégesis en clave escéptica del problema de la mente y de la identidad personal en Hume tenemos ya que pensar en textos mucho más recientes, de principios de este siglo. El capítulo de Corliss Gayda Swain dedicado a la identidad personal en *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (2006: 133-150) es un gran aporte a la lectura escéptica del Apéndice.

Lo interesante de la propuesta de Swain es que sostiene una relación cercana entre las temáticas principales del *Tratado*, al punto de que la manera en que comprendamos una de ellas impactará irremediablemente en nuestra comprensión de las otras. Por ende, ofrecer una lectura escéptica de la teoría humeana de la identidad personal también implica extender el mismo criterio a otras cuestiones de carácter “metafísico” que Hume discute, especialmente a su tratamiento de la causalidad y de los objetos externos. Mantener estos temas en estrecha relación únicamente, cree Swain, puede redundar en una comprensión más unificada y profunda del escepticismo humeano: su naturaleza, sus fundamentos y sus límites.

El objetivo del escepticismo humeano serían únicamente las opiniones filosóficas concernientes a estas tres cuestiones metafísicas (causalidad, objetos externos e identidad personal) pero en modo alguno lo son estos fenómenos mismos⁵. Al rechazar la opinión filosófica respecto de la naturaleza de la mente, Hume estaría precisamente rechazando que la mente sea 1) perfectamente simple y 2) perfectamente idéntica, para luego argumentar que lo que atribuiríamos a la mente es únicamente una identidad “imperfecta”.

Swain considera que lo que Hume advierte en el Apéndice, como sucede en el caso de la causalidad y de los cuerpos externos, es que el vínculo entre las percepciones que conforman la mente ha de ser encontrado en el observador que conecta las ideas de esas percepciones y no en la persona observada (que es donde esperaríamos encontrarlo). Aun así, nuestros juicios sobre identidad personal no son arbitrarios o injustificados ya que están

⁵ Algo similar parecieran estar pensando también Fogelin (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge & Kegan Paul, p.p 7-12) y el autor que consideraremos a continuación, Galen Strawson. Cf. Strawson, G. (1989), *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Clarendon Press. Strawson, G. (2011), *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*, Oxford, OUP.

basados en regularidades observadas (es decir, reales). Pero aunque no sean arbitrarios, la conclusión escéptica es contundente: si su teoría de la mente es únicamente la de un conjunto de percepciones conectadas pero cuya conexión no puede explicarse, entonces, sostiene Swain, su teoría sería una “no-teoría” o, en otras palabras, sería un claro escepticismo respecto de la posibilidad de dar explicaciones metafísicas de la naturaleza de la mente. El objetivo de Hume en el Apéndice sería notar esta imposibilidad de ofrecer explicaciones metafísicas. Swain cree que los comentarios de Hume:

I had entertained some hopes, that however deficient our theory of the intellectual world might be, it would be free from those contradictions, and absurdities, which seem to attend every explication, that human reason can give of the material world. But upon a more strict review of the section concerning personal identity, I find myself involved in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent. (THN Ap. 10)

no están referidos a THN 1.4.6. sino más precisamente a THN 1.4.5.1., en donde Hume adelanta su confianza en que una teoría de la mente no ofrecerá ningún inconveniente o absurdo de importancia como sí sucedió respecto de su teoría del mundo externo (THN 1.4.2-4).

En definitiva, el escepticismo de Hume se muestra limitado y basado en principios. Swain entiende que se trataría de un escepticismo limitado en la medida en que sus objetivos lo son. En otras palabras, se encuentra basado en el principio de que la mente nunca percibe conexión alguna entre existencias distintas y se limita a descartar explicaciones metafísicas, es decir, que expliquen regularidades observadas en términos de un principio de conexión.

Por último, quisiéramos destacar uno de los más recientes estudios sobre el tema, publicado en 2011. Se trata del libro de Galen Strawson: *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*. El texto se enmarca dentro de la perspectiva que suele denominarse “realismo escéptico”⁶. Está dividido en tres partes principales, siendo la última de ellas la que desarrolla su particular

⁶ Véase al respecto J. P. Wright (1983), *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester, MUP. y el ya citado G. Strawson (1989).

lectura del Apéndice⁷. Según Strawson, hemos de tomar muy en serio la desgarradora confesión de Hume y, consecuentemente, la forma más apropiada de leer el Apéndice sería mostrar efectivamente cuál o cuáles habrían sido aquellas dificultades que han extinguido las esperanzas de Hume de poder ofrecer una explicación satisfactoria y consistente del fenómeno de la identidad personal.

Strawson llama la atención respecto de las dos alternativas filosóficas que solucionarían definitivamente el problema: a) o la mente es una sustancia en donde inhiere los pensamientos como accidentes o modos, o bien b) la mente no es más que un masa de percepciones pero unida por una conexión real accesible a la experiencia. Hume necesitaría casi con desesperación cualquiera de las dos, debido a que serían únicamente ellas dos (pues agotan toda otra alternativa) las que podrían dar sustento al compromiso fundamental que asumiría la teoría humeana desde sus mismos comienzos: la existencia real y la operación de los principios de conexión sobre las percepciones.

Los principios de asociación, sostiene Strawson, no son meros sentimientos, sensaciones o ficciones, sino que son el *modus operandi* de la imaginación. Es decir, que se tratan de principios reales de la imaginación (los principios “irresistibles” de la imaginación que “influyen en la mente”). Para Strawson, el problema expresado en el Apéndice surge debido a la separación (*loosening*, THN App. 20) que Hume ha efectuado sobre nuestras percepciones. Y no sería debido a que no pueda explicar *cómo* operan los principios de la imaginación, pues eso quedaría claro a través de las diversas ficciones de la imaginación (la ficción de la necesidad de las relaciones causales, de la existencia continua y distinta de los objetos externos y de la identidad continua e ininterrumpida de la mente). El problema que desvanece las esperanzas de Hume sería de un orden superior: sería la misma existencia de dichos principios de asociación (que, por otro lado, resultarían evidentes) la

⁷ Es de notar que, a diferencia del vínculo estrecho que hemos sostenido entre THN 1.4.6. y al Apéndice, Strawson considera que pueden darse dos explicaciones enteramente independientes de cada uno de ellos, de manera que uno pueda rechazar cualquiera de ellas sin verse en la necesidad de rechazar la otra. De hecho, eso es lo que el propone respecto de sus estudios en las partes 2 y 3 de su libro (2011: vii).

que no puede explicarse apelando a esas ficciones (pues resultaría una explicación circular).

Ahora bien, Strawson cree que la evidente existencia de principios reales de conexión entre nuestras percepciones no puede ser respaldada legítimamente, pues excede con creces los límites impuestos por nuestra experiencia. Pero luego, si únicamente podemos sostener legítimamente aquello que está respaldado por la experiencia, entonces la filosofía de Hume enfrentaría un serio problema de consistencia siempre que lo enfrente ante la alternativa exhaustiva de un sujeto que habría de ser, sí o sí, o bien una sustancia, o bien un conjunto en el cual se observe conexión real entre sus partes. Ahora bien, si otra opción no cabe, eso significaría (supone Strawson) que Hume, implícitamente, habría supuesto a lo largo de todo el *Tratado* alguna de esas dos ideas de mente, ambas filosóficamente inaccesibles desde su perspectiva empirista.

Estas tres lecturas escépticas de la teoría de la mente de Hume tienen puntos en común y diferencias que valen la pena mencionar. Mientras que Fogelin no decide la cuestión respecto de a qué sección de THN 1.4. hace referencia el Apéndice, Swain decide la cuestión en favor de THN 1.4.5. y Strawson lo hace en favor de THN 1.4.6. Y aunque Fogelin y Strawson coinciden en tomar en serio la advertencias de Hume y en ahondar en los motivos que justifican su confesión de inconsistencia, Swain desestima la seriedad y recurre a la fuerza de la retórica humeana para defender que el interés último de Hume es mantenerse de la misma opinión y únicamente destacar una nueva razón para el escepticismo (junto con lo dicho sobre la causalidad y los objetos externos).

Pero quizás lo más significativo sea lo que todos ellos tienen en común, ya que recoge muy claramente lo principal de la comprensión del escepticismo humeano por parte de los tres. Más allá de algunas diferencias de énfasis, que sin duda son importantes, en forma general, tanto Fogelin, como Swain y Strawson consideran que la teoría de la mente de Hume es escéptica porque implica el reconocimiento de una incapacidad. Hay algunas cosas que (al menos por ahora) no podemos conocer y no corresponde pronunciarnos filosóficamente al respecto, so pena de dogmatismo. Las respuestas de la

filosofía a las cuestiones metafísicas que desde sus inicios la han interpelado son insatisfactorias porque pretenden saber cosas que en realidad no se saben. Lo que le queda al hombre es reducir su campo de injerencia a la vida común y a la práctica diaria, ya sea que uno se aventure o no a la actividad filosófica. Sobre lo que tenemos experiencia directa no podemos decidir, nos vemos naturalmente inclinados a aceptarlo y aunque nuestras creencias naturales no tengan ningún tipo de fundamento racional o filosóficamente legítimo, lo mismo estamos naturalmente dispuestos a guiarnos por ellas.

Esta actitud constante de crítica y purga de la jerga y los sistemas metafísicos sin duda tiene lugar a lo largo del *Tratado*. Lo mismo las indicaciones de Hume respecto de nuestras creencias y su influencia indeleble sobre la mente. No discutimos estas improntas, de hecho se trata de dos de los objetivos más importantes para un escéptico: el objetivo terapéutico (curar al dogmático mostrando hasta qué punto los grandes temas de la filosofía son indecidibles) y la adquisición de moderación con respecto a las cosas que no podemos modificar (la inclinaciones y afectos naturales)⁸.

En esta oportunidad, rescataremos una tercera impronta igualmente importante del proceder escéptico y que ha sido prácticamente desatendida por las tres propuestas que hemos presentado. Nos referimos a la relación estrecha que hay entre el fin último que busca el escéptico, la suspensión del juicio y la ataraxia, y el camino a través del cual se lleva a cabo dicho fin⁹. Los comentarios escépticos, entre ellos los que hemos seleccionado y comentado brevemente, hacen mucho hincapié sobre lo que “no podemos” hacer (i.e. juzgar cómo es la naturaleza última de las cosas) pero ninguno rescata lo que para el escéptico sí “podemos hacer”: tomar dos tesis filosóficas opuestas, mostrar que hay tantas (o tan pocas) razones en favor de una como en favor de la otra, inferir el carácter indecidible de la cuestión y, consecuentemente, suspender el juicio en materias filosóficas.

Un objetivo principal de la lectura escéptica que ofrecemos a continuación es revitalizar este aspecto olvidado de la retórica escéptica que

⁸ Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, ed. R. Sartori Maulino, Madrid: Akal, Libro I, cap. XII, 25-26 y Libro III, cap. XXXII, 280.

⁹ Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, ed. R. Sartori Maulino, Madrid: Akal, Libro I, cap. IV, 8; cap. XII, 25-27; cap. XXII, 196.

despliega Hume en el Apéndice. A continuación (III) repasaremos la estructura argumentativa del Apéndice y sostendremos que Hume busca establecer un argumento dilemático destructivo entre las dos únicas posiciones filosóficas posibles sobre la cuestión de la mente: la sustancialista (de tipo cartesiana y berkeleyana) y la no sustancialista (de tipo lockeano).

Adicionalmente, buscamos responder otras preguntas subsidiarias. Entre ellas, si la referencia directa del Apéndice es a THN 1.4.5. o 1.4.6. y si hemos de entender sus comentarios como expresiones irónicas en contra de la tradición moderna.

Luego, extendemos esta lectura hacia THN 1.4.6. y sostenemos que el Apéndice reproduce la misma estructura argumentativa escéptica (IV). Por ende, argumentamos que no hay una sincera confesión de disconformidad por parte de Hume, que no abandona sus opiniones anteriores, que no hay inconsistencias de importancia en su propuesta y que el interés principal del Apéndice es resaltar con mayor insistencia la conclusión escéptica.

Para finalizar, retomamos algunas de las indicaciones de este apartado, para profundizar en una caracterización de las distintas lecturas del escepticismo de Hume.

III

Que la estructura que refleja el Apéndice es del tipo de un dilema destructivo en donde se desestiman las que parecen las únicas dos vías filosóficas que explicarían la unidad de la mente, queda claro desde el inicio. Después de advertir que durante un tiempo mantuvo las esperanzas de ofrecer una explicación consistente del “mundo intelectual”, Hume llega a la conclusión de que, al igual que su explicación del “mundo material”, aquélla se encuentra repleta de “contradicciones” y “absurdos”. Para dar una correcta evaluación del problema, se propone reconstruir los argumentos en favor de *ambas* partes:

I shall propose the arguments on both sides, beginning with those that induced me to deny the strict and proper identity and simplicity of a self or thinking being.
(THN Ap. 10)

El objetivo manifestado por Hume es el de contraponer los *argumentos* que le han llevado a rechazar *ambas* partes. No resulta del todo claro, sin embargo, cuáles son esas dos posiciones. De todos modos, creemos que esa respuesta puede encontrarse más adelante, al finalizar el Apéndice, cuando Hume recapitula, resume y evalúa las conclusiones del recorrido.

Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there would be no difficulty in the case. (THN Ap. 21)

Estas son las dos posibilidades filosóficas que permiten responder de forma terminante el problema de la identidad personal. Las opciones son exhaustivas. O la naturaleza de la mente es la de una sustancia simple, en la cual inhiere como accidentes o modos los diversos pensamientos, o no lo es. Pero luego, si no es una sustancia simple, la única forma de garantizar una perfecta y simple unidad es a través de un principio real y observable de conexión que recorra todas las percepciones y las reúne en una única y simple (idea de) identidad personal. No hay, al menos para Hume, otra opción. Por lo tanto, cuando muestre que ninguna es consistente, ya no contará con ninguna otra vía filosófica para responder el problema y se verá obligado a reconocer que se trata de una cuestión indecidible y a apelar al “privilegio del escéptico” (Ibíd.) y suspender el juicio respecto de las doctrinas filosóficas.

Pero entre estas dos citas se desarrolla la totalidad del Apéndice, así que retomemos ahora desde el comienzo. A partir del párrafo 11 se dan una serie de ajustados párrafos donde Hume repone un conjunto vertiginoso de argumentos. Veamos algunos de ellos. El primero dice:

When we talk of self or substance, we must have an idea annexed to these terms, otherwise they are altogether unintelligible. Every idea is derived from preceding impressions; and we have no impression of self or substance, as something simple and individual. We have, therefore, no idea of them in that sense. (THN Ap. 11)

Este argumento va directamente contra la noción de sustancia. Si los filósofos refieren a una idea particular de sujeto que es la de una sustancia simple han de tener una impresión a partir de la cual se fundamente el contenido de dicha idea. De lo contrario, se trata únicamente de una palabra

vacía, es decir, que resulta en última instancia ininteligible, pues no podemos formar ninguna idea simple sin anteriormente haber percibido una impresión simple correspondiente.

Ahora bien, uno podría pensar que con este argumento es suficiente. Y sin embargo, Hume recurre a un argumento adicional, aunque notoriamente distinto. ¿Cómo explicarnos esta sobreabundancia argumentativa? Creemos que la mejor opción es reponer una distinción entre dos perspectivas sustancialistas que, amén de algunas coincidencias, tienen un punto clave en el que disienten. Se trata de la teoría sustancialista cartesiana y de la berkeleyana.

Para Descartes, la perfecta y simple identidad del *cogito* tiene como característica determinante su acceso inmediato y privativo al propio sujeto a través de intuición intelectual¹⁰. El argumento de la cita anterior, que niega la existencia de una idea tal, tiene como objeto precisamente rebatir al cartesianismo. Aunque Hume rechaza la existencia de algo así como una intuición intelectual, tampoco podemos tener ningún otro tipo de acceso a una idea tal de sustancia, pues es imposible percibir algo enteramente simple, ininterrumpido, invariable y desprovisto de cualquier contenido específico.

Sin embargo, un argumento como el anterior no parece afectar en modo alguno a la versión berkeleyana del sustancialismo. El Obispo George Berkeley sostiene una teoría sustancial de la mente en la cual el sujeto no puede tener un acceso directo e inmediato de sí mismo a través de una idea. El sujeto se caracteriza por su actividad percipiente. Por eso es una sustancia, porque es pura actividad. El objeto de su actividad son las percepciones (las ideas). Estas últimas, por ende, son pasivas, inactivas, son objetos percibidos por la actividad pensante de un sujeto/sustancia. Pero luego, es imposible que el sujeto pueda formar una idea de sí mismo, pues una idea, que por su naturaleza es enteramente inerte y pasiva, no puede representar a una sustancia, que por su naturaleza es absoluta actividad. Sin embargo, que el

¹⁰ Descartes (2004), *Discurso del método*, tr. R. Frondizi, La Plata, Terramar [1637] y Descartes, R. (2004), *Meditaciones Metafísicas*, tr. M. García Morente, La Plata, Terramar [1641]. Esta edición incorpora el número de página de la tradicional edición de Adam y Tannery: aunque hay muchos pasajes de la obra de Descartes que pueden citarse en apoyo, véase especialmente AT IX, 62 que es muy elocuente al respecto.

sujeto no pueda tener una idea exacta y precisa de sí mismo no implicaría, según Berkeley, a) que no sea, en efecto, sustancial su naturaleza última ni b) que no pueda tener, en efecto, un conocimiento de sí mismo en tanto tal.

El sujeto tiene un conocimiento de sí mismo a través de las operaciones que efectúa sobre sus ideas por medio de sus facultades. La memoria, la voluntad y el intelecto resultan evidentes a la experiencia, aunque no directamente apreciables. Pero más importante aún, la necesidad de un sujeto sustancial se muestra, cree Berkeley, a través de la necesidad lógica de que para toda experiencia haya un sujeto de experiencia. Para toda idea percibida hay necesariamente una mente que la percibe. Es una contradicción, un absurdo, defender la existencia de una percepción negando la de un sujeto que perciba dicha percepción¹¹.

Nuevamente, la conclusión es que un argumento que muestre la imposibilidad de concebir, de tener una idea de sustancia, no afecta la tesis sustancialista de Berkeley. Hume está muy al tanto de eso. La inclusión del siguiente argumento parece probarlo:

Whatever is distinct, is distinguishable; and whatever is distinguishable, is separable by the thought or imagination. All perceptions are distinct. They are, therefore, distinguishable, and separable, and may be conceived as separately existent, and may exist separately, without any contradiction or absurdity.
(THN Ap. 12)

Ahora bien, este argumento puede parecer, al menos en una primera lectura, difícil de aceptar. Para hacerlo, hay que aceptar primero la premisa de que lo que caracteriza a cualquier demostración de una necesidad lógica es la imposibilidad de concebir su negación (es decir, la tesis contraria). Si demostramos que un triángulo sólo puede tener uno de sus ángulos mayor o igual a 90°, podemos comprobar la necesidad de dicho razonamiento precisamente porque su negación nos resulta inconcebible o contradictoria o absurda. Pero a la inversa, si podemos concebir una idea y su contraria, ello implica que ninguna de las dos puede ser objeto de una demostración. Como

¹¹ Para las opiniones de Berkeley sobre la sustancialidad del alma o sujeto véase Berkeley, G. (1985) *Principios del conocimiento humano*, trad. P. Masa, Madrid, Orbis Hyspamerica [1710], §§ I-III, XXVII.

podemos concebir, aparentemente sin absurdo o contradicción alguna, la existencia de las percepciones como independientes y desligadas de cualquier otra existencia, con ello es suficiente para mostrar que quienes pretendan dar una demostración de lo contrario, se engañan. Pero, al parecer, Hume advierte lo difícil que puede resultar una propuesta de este tipo y a continuación adjunta algunos apoyos argumentativos adicionales.

When I view this table and that chimney, nothing is present to me but particular perceptions, which are of a like nature with all the other perceptions. This is the doctrine of philosophers. But this table, which is present to me, and the chimney, may and do exist separately. This is the doctrine of the vulgar, and implies no contradiction. There is no contradiction, therefore, in extending the same doctrine to all the perceptions. (THN Ap. 13)

In general, the following reasoning seems satisfactory. All ideas are borrowed from preceding perceptions. Our ideas of objects, therefore, are derived from that source. Consequently no proposition can be intelligible or consistent with regard to objects, which is not so with regard to perceptions. But it is intelligible and consistent to say, that objects exist distinct and independent, without any common simple substance or subject of inhesion. This proposition, therefore, can never be absurd with regard to perceptions. (THN Ap. 14)

El primer párrafo recupera indicaciones que Hume hiciera en THN 1.4.2. El vulgo confunde ciertas percepciones con objetos y llega a albergar la creencia en la existencia continua y distinta de estos últimos. Los filósofos, empero, han logrado mostrar que la percepción de una mesa, una piedra, un sombrero, no es esencialmente distinta de cualquier otra percepción. Luego, si el vulgo puede creer que algunas percepciones continúan existiendo sin ser percibidas, entonces no puede haber una contradicción al extender dicha opinión a la totalidad de las percepciones y concebir que puedan existir independientemente las unas de las otras e independientemente de la mente que las perciba.

Pero por si acaso no resulta convincente su apelación a la concepción vulgar, Hume agrega otra razón en el párrafo siguiente. Si se acepta que una idea generalmente copia el contenido de una percepción anterior, lo cual las hace a ambas de la misma naturaleza (exceptuando el grado de fuerza y vivacidad), lo que se pueda decir con verdad de una, se podrá decir también de

la otra. Luego, si se puede decir que los objetos continúan existiendo aun sin ser percibidos, no cabe ningún argumento para rechazar que se pueda pensar lo mismo respecto de aquellas percepciones que derivan de los objetos. Más aun, si se cree (como algunos filósofos creen) que los objetos externos son un conjunto de accidentes que existen en conjunción sin ninguna sustancia simple de inhesión que los sustente metafísicamente, tampoco habrá razonamiento alguno que pueda demostrar que es imposible que las ideas existan de ese modo, i.e. que no sean ellas mismas un conjunto que no inhiera en ninguna sustancia simple. Así entendidos, estos dos argumentos van directamente en apoyo de una fuerte impronta anti-berkeleyana.

Los siguientes argumentos que compendia Hume, apuntan a desestimar cualquier tipo de auto-captación por parte del sujeto de su presunto carácter sustancial (THN Ap. 15-16) y a defender el carácter compuesto del sujeto: no es una sustancia simple sino que es un conjunto altamente complejo de elementos conectados (THN Ap. 17). La conclusión de estos argumentos es contundente: no hay *ninguna* noción inteligible de sujeto siempre que se lo equipare a la noción de sustancia, pues tampoco hay *ninguna* noción inteligible de sustancia (THN Ap. 18).

El párrafo que cierra el recorrido de la primera de las alternativas filosóficas al problema de la identidad personal es una sutil muestra de ironía por parte de Hume, presentando un corolario importante del idealismo de Berkeley¹² (y que éste mismo defendió de forma aguerrida) y volviéndolo contra el mismo Berkeley.

Philosophers begin to be reconciled to the principle, that we have no idea of external substance, distinct from the ideas of particular qualities. This must pave the way for a like principle with regard to the mind, that we have no notion of it, distinct from the particular perceptions. (THN Ap. 19)

Hume llama la atención sobre la crítica berkeleyana a la noción de sustancia material y advierte que, sin mayores modificaciones, puede ser

¹² Respecto de la inexistencia de la sustancia material véase, sólo por nombrar algunos párrafos, Berkeley (1985: §§ III-IX, XVII-XXIII). Respecto de la forma en que Hume entendía la filosofía y las propuestas de Berkeley relativas a esta temática, véase *Enquiry Concerning Human Understanding*, sección 12, nota 1. Por otro lado, Hume coincide en gran medida con lo dicho por Berkeley en relación a las ideas abstractas (cf. THN 1.1.7.)

aceptado sin contradicción en el caso de las sustancias inmateriales. Más aun, si la idea que formamos de los objetos materiales no es otra que la de la suma de sus cualidades particulares tal como nos son dadas en la experiencia, análogamente, lo mismo podría reconocerse de la mente: la idea que tenemos de ella no es más que la idea del conjunto de percepciones que la conforman y que es lo único de lo que tenemos conocimiento a través de la experiencia.

La forma en que Hume introduce la segunda alternativa en cuestión también es sarcásticamente dramática, lo cual puede apreciarse con claridad ya que, a causa de lo que ha sostenido en THN 1.4.6., no es ninguna novedad lo que dirá al respecto.

So far I seem to be attended with sufficient evidence. But having thus loosened all our particular perceptions, when I proceed to explain the principle of connexion, 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 coued have induced me to receive it. If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connexions among distinct existences are ever discoverable by human understanding. We only feel a connexion or determination of the thought, to pass from one object to another. (THN Ap. 20)

Hasta aquí, pues, no hay nada que parezca inadecuado. Simplemente, la teoría sustancialista de la mente no puede sostenerse consistentemente en ninguna de sus versiones. Por descarte, la alternativa sobre la cual hemos de recostarnos es la de la conexión real entre nuestras percepciones. Pero, al mostrar que tampoco es una respuesta viable, la desesperación de Hume, punzante y casi satírica, reinstala y refuerza la conclusión destructiva propia de su proceder escéptico-dilemático.

Aunque el párrafo está muy comprimido, puede distinguirse con cierta claridad entre a) la propia alternativa humeana *por fuera* del dilema filosófico (es decir, por fuera de las instancias metafísicas que podrían responder de forma contundente sobre la unidad de la mente) y b) los comentarios de Hume que parecen indicar a Locke como el representante principal de esta segunda vía filosófica infructuosa. Veamos ambos pasajes.

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. (Ibid)

However extraordinary this conclusion may seem, it need not surprize us. Most philosophers seem inclined to think, that personal identity arises from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception. The present philosophy, therefore, has so far a promising aspect. But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head. (Ibid)

La primera cita, sin mayores inconvenientes, expone de forma muy resumida la propuesta de THN 1.4.6.19. Al no haber ninguna conexión real que pueda ser observada por la mente entre existencias distintas (como lo son nuestras percepciones), la mente se presenta como un conjunto de percepciones que muestran únicamente una gran uniformidad y regularidad en sus conjunciones constantes, al punto de inclinar a la imaginación a creer que se encuentran “realmente” unidas, pero cuya “real” unidad, de hecho, nos pasa totalmente desapercibida.

De inmediato, Hume da algunas indicaciones sobre esta presunta “conexión real” que recorrería la totalidad de nuestras percepciones y las unificaría formando una simple identidad personal. Al sostener que “la mayoría de los filósofos” son de la opinión de que es la “consciencia” lo que da origen a la identidad personal, Hume no sólo recupera la idea de que se trata de una alternativa filosófica, sino que (más importante aun) se encarga de dar fuertes indicaciones respecto de su referencia intertextual. Al seleccionar cuidadosamente el término “consciencia” (*consciousness*), caro a la propuesta lockeana, pareciera que Hume se refiere al famoso capítulo 27 sobre la identidad personal del libro II del *Essay Concerning Human Understanding* de Locke. Allí, Locke propone una teoría de la identidad personal independiente de cualquier noción de sustancia (ya sea material o inmaterial), debido, en parte, a sus propias dudas respecto de la naturaleza última de la sustancia. Construye una noción de persona muy fuertemente cartesiana pero desvinculada de cualquier compromiso metafísico dudoso, como lo es el de la inmaterialidad sustancial del alma.

El pilar fundamental de la propuesta es la noción de consciencia. Como la persona es un ser pensante, racional y reflexivo y como la consciencia es

inseparable de todo acto de pensamiento, Locke sostiene que es a través de ella que la persona misma puede atribuirse la pertenencia de las más diversas acciones y pensamientos. Si el sujeto tiene consciencia de un acto como suyo, inmediatamente pasa a formar parte de su persona y la continuidad en el tiempo de dicha actividad de auto-atribución constituye la identidad personal. Consecuentemente, el sujeto pasa a ser realmente un propietario respecto de dichas acciones o pensamientos y ha de responsabilizarse por ellos y sus consecuencias¹³.

Hume estructura la discusión de forma tal de que la presunta “decepción” sea patente: parece que vamos encaminados porque, al haber reconocido la ininteligibilidad de cualquier postura sustancialista, la única vía abierta es concebir la mente como un complejo compuesto de diversos elementos dotados de unidad real por algún principio (según Locke, la consciencia). Sin embargo, las esperanzas de encontrar una respuesta filosóficamente contundente (i.e. metafísica o sobre la naturaleza última de la mente que garantiza la unidad real de la identidad personal) se desvanecen al constatar que nunca podemos observar, ni descubrir mediante el entendimiento, ninguna conexión real entre existencias independientes o percepciones “sueltas” (*loosened*).

Pero como esta vía que acaba de cerrarse se mostraba como la última posibilidad filosófica de dar una explicación inteligible del fenómeno de la identidad personal, nos hemos quedado con las manos vacías. En este punto es que arribamos, llevados por la argumentación, a la dramática desesperación producto de nuestro dilema. La única forma de encortar algo de tranquilidad al respecto es volver a nuestras inclinaciones naturales, sin aval epistémico certero, y reconocer que la idea viable que formamos de identidad personal es en sentido estricto ficticia (pues se cree en una conexión que, en realidad, pasa desapercibida).

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 the mind never perceives any real

¹³ Véase Locke, J (1975) *Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford, OUP [1690], Libro II, capítulo 27, §9 y ss.

connexion among distinct existences. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there would be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess that this difficulty is too hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable. Others, perhaps, or myself, upon more mature reflections, may discover some hypothesis that will reconcile those contradictions. (THN Ap. 21)

Parte de este párrafo ha sido citado al comienzo de este apartado. La primera frase ha resultado un problema para prácticamente todos los intérpretes de Hume, que coinciden en que, en sentido estricto, los dos principios no son opuestos o no se contradicen el uno al otro, sino que, muy por el contrario, se apoyan mutuamente y han sido de gran importancia a lo largo del *Tratado*. Se han ensayado varias respuestas al respecto, buscando definir qué es lo que no puede compatibilizarse. Fogelin toma un camino bastante común que es suponer que ambas son inconsistentes *con un tercer principio* que Hume ha dejado sin enunciar, pero resulta muy difícil sostener algo semejante, sin contar que tiene poco apoyo textual que pudiera especificarnos cuál sería dicho principio.

Siguiendo las indicaciones de esta propuesta interpretativa, adquiere mucho más sentido leer el pasaje en clave escéptica con especial atención en el dilema destructivo que resulta de la oposición entre alternativas filosóficas e incluyendo dentro de la ecuación el irónico dramatismo desgarrador que imprime Hume a todo el recorrido. Como él se muestra “sinceramente” deseoso de encontrar una respuesta filosófica satisfactoria en términos metafísicos es “realmente” desalentador y una “verdadera” inconsistencia advertir que en la medida en que continúe admitiendo como válidos ambos principios, ninguna de las dos únicas teorías filosóficas viables para dar una respuesta definitiva al problema de la identidad personal serán legítimamente defendibles.

Que la inconsistencia radica precisamente en que sostener ambos principios obturan las dos únicas vías filosóficas posibles para resolver el problema queda dicho, si no estamos equivocados, en la siguiente frase: “Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them (...)”. Y que lo que le interesa especialmente a Hume es insistir en la estructura dilemática y en la resolución

escéptica de todo el recorrido argumentativo también parece estar apoyado por la forma como continúa expresándose: 1) confiesa que la dificultad es muy grande para él (es decir, le resulta indecidible); 2) apela al “privilegio del escéptico”, que aunque no quede dicho explícitamente, se trata sin duda de la posibilidad o de la potestad que tiene el escéptico de suspender el juicio respecto de abstrusas cuestiones metafísicas; 3) continuando con la dinámica de argumentación escéptica, no juzga la cuestión entera o absolutamente indecidible, sino que únicamente reconoce que él, en esta ocasión, no ha podido encontrar un respuesta adecuada pero que es posible que cualquier otro (él mismo, incluso, en alguna otra oportunidad) dé con dicha vía, es decir, pueda decidir el tema en favor de una de las dos propuestas. Que aquí hay una nueva ironía escondida dentro del lenguaje políticamente correcto del escéptico, es ya bastante notorio.

IV

El propósito de este apartado es extender a la sección “De la identidad personal”, en una consideración muy acotada y preliminar, el esquema propuesto para el Apéndice. Sostuvimos una estrecha relación entre ambos, por lo cual mostrar mínimamente la utilidad de la misma clave de lectura para los dos textos es una evidencia nada despreciable de su plausibilidad. Posiblemente la mayor diferencia sea ésta: que el Apéndice es mucho más enfático en su conclusión escéptica, mientras que en THN 1.4.6., sobre el final, parece perderse un poco esa idea a medida que toma mayor fuerza las nociones de “disputa verbal” y “disputa filosófica”. De ser así, podría conjeturarse que el Apéndice precisamente retoma y refiere directamente a THN 1.4.6. y que su propósito es revitalizar o recuperar la conclusión escéptica que ha quedado relegada dentro de la discusión por otras cuestiones. Eso mismo intentaremos señalar.

Si leemos el texto teniendo en cuenta esta idea del proceder escéptico que instala una tensión dilemática entre la versión sustancialista y la no sustancialista de explicación filosófica y, junto con la suspensión del juicio en

cuestiones de abstrusa metafísica, aproxima muy tímidamente una explicación de nuestra creencia en términos de propensiones naturales de la imaginación, emerge un orden dentro del texto que pocas veces (por no decir ninguna) ha sido identificado contundentemente. El orden o estructura argumentativa profunda que atraviesa toda la sección puede graficarse, analíticamente, según número de párrafo, de la siguiente forma:

(1) THN1.4.6.1-4: presentación y crítica de la teoría sustancialista de la subjetividad (en sus dos versiones: cartesiana y berkeleyana).

(2) THN1.4.6.5: articulación del planteo humeano sobre la investigación de la subjetividad en su dimensión pasional. No entraremos en este tema pues excede nuestro propósito actual, la exégesis del Apéndice.

(3) THN1.4.6.6-7: descripción de los mecanismos de asociación de ideas que favorecen la propensión a suponer identidad y explicitación de las tres formas que adopta dicha propensión.

(4) THN1.4.6.8-14: rodeo metódico a través de la identidad que se atribuye a los cuerpos externos y en especial a plantas y animales.

(5) THN1.4.6.15-20: presentación y crítica de la teoría de la conexión real entre nuestras percepciones, por un lado, junto con la defensa y articulación de la propuesta humeana de identidad personal como producto de la mera asociación de ideas (semejanza y causalidad), por el otro.

(6) THN1.4.6.21: conclusión de la sección y del argumento desarrollado.

(7) THN1.4.6.22: extensión del esquema argumentativo de la investigación sobre la noción de *simplicidad*.

(8) THN1.4.6.23: conclusión general de la parte 4 del Libro 1.

Para graficar las ideas expuestas con anterioridad, comentaremos someramente los puntos (1) y (5) especialmente, aunque a través de ellos tengamos oportunidad de hacer referencia menor a otros puntos como (3), (4) o (6). Los puntos (2), (7) y (8), de momento, pueden ser obviados en esta oportunidad sin mayores dificultades.

En (1) resulta incuestionable que Hume identifica a sus interlocutores como filósofos que sostienen una tesis sustancialista de tipo cartesiana. Se hace referencia a que “algunos filósofos imaginan que somos en todo momento

íntimamente conscientes de lo que llamamos sujeto” y que tenemos un conocimiento de su perfecta simplicidad e identidad que trasciende “la evidencia de una demostración” (THN 1.4.6.1.). Inmediatamente en el párrafo siguiente Hume arremete con una crítica fulminante.

Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of self, after the manner it is here explained. For from what impression could this idea be derived? This question it is impossible to answer without a manifest contradiction and absurdity; and yet it is a question, which must necessarily be answered, if we would have the idea of self pass for clear and intelligible. (THN 1.4.6.2.)

Si una de las características principales del *cogito* era su capacidad reflexiva, tenemos que justificar qué tipo de contenido es aquel al cual supuestamente se accede. Si la idea de sujeto que manejan estos filósofos racionalistas es empíricamente imposible, luego difícilmente pueda darse la experiencia de auto-captación de la subjetividad a la que hacen referencia, al menos mientras se entienda al sujeto bajo esa caracterización.

Utilizando el principio de la copia, nuevamente, esta versión bastante cartesiana de la subjetividad que evalúa Hume pareciera quedar descartada por inviable. Pero, como notamos en el caso del Apéndice, el párrafo siguiente propone otro argumento. El otro argumento, del mismo modo, remarca la independencia y separación de nuestras percepciones. Las conclusiones son varias pero relacionadas: 1) no hay ninguna necesidad *a priori* que vincule la existencia de ninguna percepción con la existencia de ninguna otra cosa (ni siquiera de una mente que las albergue), 2) al realizar introspección sólo observo la percepción (es decir un contenido específico) pero nada más (es decir, ninguna mente o evidencia que pudiera inclinarme a inferir la existencia de un mente donde inhieran las percepciones) y 3) la mente no es más que la suma de los elementos que la componen, es decir, de las percepciones o existencias distintas: con lo cual, todas ellas pueden existir independientemente las unas de las otras, pero de ese modo, al separarse, la mente queda inmediatamente desintegrada. Estas tres consecuencias van en directa oposición a la versión berkeleyana de la teoría de la sustancia espiritual y son

las mismas que han sido recopiladas en el Apéndice. Hume, incluso, parece invertir la propuesta de Berkeley: no sólo puede concebirse que las percepciones existan independientemente de una mente que las perciba, sino que en ese caso es la mente la que resulta aniquilada.

Una vez presentados los argumentos que inclinan a Hume a desestimar la alternativa sustancialista, la conclusión que parece inferirse es que la mente no es ninguna sustancia simple, inmaterial, inmutable e indivisible, sino únicamente el conjunto complejo, cambiante y múltiple de percepciones que la componen. Sin embargo, resta aún resolver si no será que, aun siendo un conjunto heterogéneo, no habrá algún principio real de conexión que garantice la unión y unidad de todos esos elementos en una única, simple y auto-consciente identidad personal. Este principio tiene que cumplir determinados requisitos: tiene que ser reflexivo, individual, incomunicable, accesible al propio sujeto y tener la capacidad de enlazar cada acción o pensamiento con la idea de pertenencia a un mismo sujeto. Se trata, como parecen sugerir algunas de las palabras de Hume, de la noción lockeana de consciencia (*consciousness*). En efecto, esta versión no sustancialista de identidad personal que propone Locke, resulta a ojos de Hume la otra parte de este dilema.

Para empezar, Hume hace explícita referencia al contexto de la discusión *inglesa* del problema de la identidad personal, discusión que fue prácticamente inaugurada por John Locke a través de la incorporación del capítulo 27 del libro II en la segunda edición del *Essay Concerning Human Understanding* en 1694.

We now proceed to explain the nature of *personal identity*, which has become so great a question in philosophy, especially of late years in *England*, where all the abstruser sciences are studied with a peculiar ardour and application.
(THN 1.4.6.15.)

Anteriormente, entre los párrafos 8 y 14, Hume se había embarcado en una larga digresión sobre las características que presentan nuestras percepciones tal que nos inclinan a atribuirle identidad en el tiempo a fenómenos más bien discontinuos, inconstantes o variables: algunos objetos artificiales muy peculiares (como barcos remodelados, iglesias reconstruidas y

ríos en constante cambio) y especialmente seres vivos (vegetales y animales). El hecho mismo de semejante rodeo era una indicación para nada encubierta del contexto lockeano que toma su discusión a partir de esos párrafos. El propio Locke había hecho grandes esfuerzos para separar la noción de identidad biológica (para plantas, animales y hombres, en cuanto son animales o poseedores de un cuerpo) y la noción de identidad *personal* (basada únicamente en la unidad que proporciona la consciencia). Hume traza un itinerario paralelo pero concluye totalmente lo contrario:

And here it is evident, the same method of reasoning must be continued, which has so successfully explained the identity of plants, and animals, and ships, and houses, and of all the compounded and changeable productions either of art or nature. 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. (THN 1.4.6.15.)

Estas inclinaciones de la imaginación o mecanismos de asociación son los que expusiera con mayor detenimiento en THN 1.4.2. al tratar la génesis de la creencia vulgar en la existencia continua y distinta de los cuerpos y que tuviera oportunidad de comentar brevemente unos párrafos antes de esta misma cita, punto (3). Pero más importante aun es el argumento que utiliza para desestimar la vía filosófica de la conexión real, anticipándose a aquellos que no consideren concluyente el anterior razonamiento analógico.

It is still true, that every distinct perception, which enters into the composition of the mind, is a distinct existence, and is different, and distinguishable, and separable from every other perception, either contemporary or successive. But, as, notwithstanding this distinction and separability, we suppose the whole train of perceptions to be united by identity, a question naturally arises concerning this relation of identity; whether it be something that really binds our several perceptions together, or only associates their ideas in the imagination. That is, in other words, whether in pronouncing concerning the identity of a person, we observe some real bond among his perceptions, or only feel one among the ideas we form of them. (THN 1.4.6.16.)

Estas son las condiciones iniciales del argumento. Sobre bases tan sólidas y premisas tan claras e inequívocas, la respuesta no se hace esperar. Es contundente, aparentemente definitiva y, curiosamente, Hume la afirma

apoyándose en “lo que ya ha sido largamente probado”. Todo esto nos inclina a pensar que se trata de una conclusión muy elaborada y que se encadena sistemáticamente con las otras consecuencias de importancia que han encontrado su lugar dentro del *Tratado*, por lo cual difícilmente sea intención de Hume abandonar sus opiniones en el Apéndice. Veamos el pasaje al que hacemos referencia.

This question we might easily decide, if we would recollect what has been already proved at large, that the understanding never observes any real connexion among objects, and that even the union of cause and effect, when strictly examined, resolves itself into a customary association of ideas. (THN 1.4.6.16.)

Ya con esta victoria asegurada, resta preguntarse por esos mecanismo que producen la asociación de ideas que determina a la imaginación a formar una idea de la identidad personal que resulta, en sentido estricto, ficticia. Aquí Hume introduce su propia aproximación al fenómeno de la identidad personal (THN Ap. 17-20), pero habiendo ya desestimado las dos aproximaciones filosóficas posibles al problema.

Sin embargo, la conclusión de la sección, punto (6) de nuestra división, no destaca especialmente el resultado escéptico de la discusión, sino que se detiene en una distinción dentro de las disputas concernientes a la identidad personal, entre las que son “meramente verbales” y las que son “filosóficas” entendidas como “no-meramente-verbales”. Hume es mucho más contundente en esta sección y asegura que estas últimas son ilusiones que resultan decidibles, en el sentido de que han de ser desenmascaradas y eliminadas. Las otras, en cambio, resultan indecidibles porque carecemos de un criterio o estándar preciso para zanjar las disputas.

En el Apéndice, en cambio, la aproximación de Hume es mucho más cauta y moderada, al punto que rescata especialmente el carácter indecidible de la disputa filosófica únicamente respecto de su propio abordaje del tema: ello no incluye que cualquier otro, o él mismo en otra oportunidad, pueda decidir la cuestión en favor de una u otra de las alternativas. El Apéndice, por ende, reconstruye con gran cuidado y gran poder de síntesis lo principal del esquema argumentativo de THN 1.4.6. poniendo especial atención en reponer

el contexto y resultado altamente escépticos del mismo: el dilema destructivo y la suspensión del juicio respecto de cuestiones metafísicas. La ironía y el ácido sarcasmo de Hume, que aparecen constantemente entre líneas en su argumentación, nos pone de inmediato sobre la idea de que, en realidad, no ha dejado de considerar las teorías de Descartes, Berkeley y Locke enteramente inviables e incorrectas y que, por si fuera poco, está realmente disfrutando al remarcarlo una y otra vez, simulando la ecuanimidad salomónica de todo buen escéptico.

V

Para concluir, retomemos algunas de las cuestiones respecto de las lecturas escépticas que quedaron únicamente indicadas en el inicio. En el apartado II de este trabajo expusimos y comentamos muy brevemente tres interpretaciones escépticas de la teoría humeana de la mente, señalando coincidencias y disidencias. Respecto de las inquietudes de Fogelin, hemos adelantado algo al respecto, así que restringiremos nuestra atención a los otros dos textos, comenzado por el Corliss Swain (2006).

Como puede apreciarse, coincidimos con ella en que la intención profunda de Hume en el Apéndice es ofrecer razones generales para abrazar, si no el escepticismo, sí, al menos, una mayor modestia y desconfianza respecto de las aproximaciones filosóficas tradicionales al problema de la identidad personal. También coincidimos en considerar que se trata de una cuestión metafísica que, en términos filosóficos estrictos, resulta indecidible en su naturaleza última. Sin embargo, Swain entiende que la confesión humeana de “contradicción” y “absurdos” no refiere a THN 1.4.6. sino a THN 1.4.5.1., donde Hume adelantaba a sus lectores que, a diferencia de lo sucedido en su explicación de la creencia vulgar en la existencia externa de los objetos (THN 1.4.2-4.), en lo sucesivo, al abordar el ámbito mental, ya no tendrían que enfrentarse tales dificultades o inconsistencias. Empero, el Apéndice sería la patética confesión de que ni siquiera en este ámbito podemos esperar una respuesta contundente o definitiva a una cuestión metafísica o relativa a la

naturaleza última de las cosas (ni siquiera respecto de fenómenos aparentemente tan “ceranos” y “accesibles” como los fenómenos mentales).

Esta propuesta presenta algunas desventajas. La primera de ellas es, evidentemente, producto de no poder concebir conjuntamente estas dos situaciones: a) que Hume no abandone sus opiniones respecto de la identidad personal y b) que encuentre contradicciones y absurdos en la sección “De la identidad personal”. Por ende, la apelación a “contradicciones” y “absurdos” han de hacer referencia a otra sección; pero como la única otra sección que trata temas cercanos a la teoría de la mente de Hume es la inmediatamente anterior, THN 1.4.5., entonces la referencia ha de ubicarse allí.

Ahora bien, si no estamos equivocados en la lectura que hemos ofrecido, tendremos que considerar que dentro de THN 1.4.6. Hume efectivamente ofrece una explicación genética de como surge la propensión que inclina a la mente a formar la idea ficticia de una mente que perdura ininterrumpida e invariable a lo largo del tiempo. Pero, mayoritariamente, esta sección se dedica a discutir *otras* alternativas, alternativas que son asignadas a la filosofía como vías filosóficas posibles que decidirían el tema de una vez por todas (la sustancialista y la de la conexión real). Sin embargo, parte del objetivo de Hume es mostrar los inconvenientes de *ambas* partes y producir un dilema de tipo destructivo que libere el camino para pensar el tema en términos de inclinaciones y principios de asociación. Consecuentemente, no hay en principio ningún inconveniente o inconsistencia hermenéutica al sostener las tesis (a) y (b) conjuntamente: Hume no rechaza ni reniega de sus opiniones respecto de la identidad personal (a), sino que se esfuerza por remarcar las contradicciones y absurdos que lo han dejado en un laberinto (b): esta imagen del laberinto no es más que un eufemismo para referir a la suspensión del juicio respecto de las tesis filosóficas opuestas investigadas. Las contradicciones y absurdos son producto de la imposibilidad de diseñar un criterio o principio filosófico (en el sentido de metafísico) que decida o resuelva de forma definitiva el problema de la identidad personal precisamente mostrándonos su naturaleza última.

Pero en segundo lugar, también es difícil aceptarle a Swain que Hume pudiese haber estado, aunque fuera por un momento, convencido de que en

esta ocasión, respecto del “mundo intelectual”, estaría en condiciones de ofrecer una respuesta filosófica satisfactoria, es decir metafísicamente contundente, a diferencia de lo sucedido respecto de la causalidad (THN 1.3.) o de “mundo material” (THN 1.4.2-4.). Hay razones propias del sistema filosófico de Hume que le impedirían albergar tal *intención* (o tal *confianza*). Pero, más aun, el sarcasmo y el fino humor casi satírico diseminados a lo largo de toda la discusión (todavía más notorio en el Apéndice) tendrían que convencernos de que ni siquiera fuera un *deseo* del propio Hume poder dar ese tipo de explicaciones.

También presenta algunos problemas la propuesta de Strawson. En primer lugar, no queda claro hasta qué punto Hume estaría de acuerdo con la crítica de la circularidad, es decir, que la “evidente” (volveré a esto) conexión que hay entre nuestras percepciones explican las ficciones, creencias y demás productos de los principios de asociación, pero no a los principios mismos. Hume es bastante claro al sostener que los principios de la imaginación no son explicados, sino que sucede a la inversa. El fenómeno que resulta intrigante o curioso o importante requiere una explicación. El principio lo que hace es ofrecer dicha respuesta, hacer inteligible el fenómeno. Además, el hecho mismo de que los fenómenos se ajusten al principio es un apoyo adicional a este último, apoyo que sin duda justifica o refuerza nuestra convicción al adoptarlo como criterio explicativo, pero en modo alguno lo explica. Eso es algo que Hume “no pretende explicar” (cf. THN Int 8, SB xvii o THN 1.1.7.11, SB 22, entre otros).

En segundo lugar, hay algo muy relacionado con lo anterior, que quizás sea en gran medida la confusión causante de algunas de las cosas que dice Strawson. Es de notar que en más de una oportunidad Strawson sobreinterpreta las afirmaciones de Hume respecto de que hay una “evidente conexión” entre nuestras percepciones. Sin duda se trata de una conclusión producto de la conjunción constante de casos, es decir, producto de la regularidad en la operación de algunas percepciones. Y aunque resulte curioso “para aquellos que se deleitan en el descubrimiento y contemplación de las

causas finales”,¹⁴ no por eso puede entenderse, como parece hacerlo Strawson, en términos de conexiones reales entre nuestras percepciones. La noción misma de “conexión real” resulta bastante indeterminada o ininteligible, pues carece de cualquier contenido empírico. ¿Qué estaríamos pensando al referirnos a una “evidente conexión” si la equiparamos con “conexión real”? Es difícil saber. ¿Qué estaríamos concibiendo al referirnos a “evidente conexión” en caso de que no lo equiparemos a “conexión real”? Mucho más sencillamente, series de conjunciones constantes, uniformemente presentadas, tal que esa misma regularidad nos inclina a considerarlas causalmente conectadas. Y dicha conexión causal únicamente sentida internamente por el observador es luego proyectada a los objetos mismos (o a las percepciones).

Estos comentarios tienen como objetivo mostrar los desafíos que aún hoy sigue proponiendo la filosofía de Hume en general y, en particular, su teoría de la mente. La importancia del tema es enorme, pues dentro del proyecto filosófico de Hume la teoría de la mente es un pilar fundamental sobre el cual se sostienen las demás dimensiones de su sistema que hace a una más general teoría de la subjetividad. De haber podido reivindicar, aunque sea mínimamente, los aspectos más interesantes y fructíferos de la lectura escéptica de Hume, habremos logrado un resultado muy importante. Si, además, hubiéremos logrado ofrecer una breve pero clara discusión sobre las pequeñas semejanzas y diferencias que trazan un contorno más preciso entre las diversas variantes que puede tomar una lectura escéptica del Apéndice y de THN 1.4.6., entonces parte importante del objetivo de este trabajo queda realizado. Si, adicionalmente, por último, hubiéremos proporcionado argumentación sólida y evidencia textual para señalar la viabilidad de la alternativa defendida por este trabajo y mayor apoyo, utilidad y precisión interpretativa en relación a las restantes, sólo entonces podríamos decir que hemos llevado a cabo todos los objetivos que nos planteamos al comenzar.

¹⁴ Hume, D. (2005), *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, tr. J. de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, pp 89 (SB 55). [1748].