

Identidad personal y “ciencia del hombre” en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. Una problematización

MARCIA GONZALES LLANOS

Pontificia Universidad Católica del Perú

<https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201701.001>

Resumen: El presente trabajo se propone señalar una posible inconsistencia entre la explicación brindada por David Hume respecto del problema de la identidad personal y la metodología del proyecto filosófico que presenta en su *Tratado de la naturaleza humana*, así como evaluar una defensa de la postura humeana elaborada por Nelson Pike, la cual pretende disolver el problema. Lo que se sostendrá es que dicha salida resulta insuficiente pues aún persiste el vacío explicativo detectado. Para mostrar esto, se reformulará la objeción a partir de la propuesta de Donald Ainslie, quien parece brindar un motivo plausible para explicar por qué Hume desacreditó su propio tratamiento de la identidad personal en el Apéndice.

Palabras clave: Hume, identidad personal, sustancia, ciencia del hombre, teoría del conocimiento.

Abstract: “Personal Identity, and “Science of Man” in Hume’s *Treatise*. An Examination”. The present study aims to point out a possible inconsistency between David Hume’s account of the personal identity problem and the methodology of the philosophical project he sketches in *A Treatise of Human Nature*, and also to assess Nelson Pike’s defense of the Hume’s position, which is considered by many to have dissolved the problem. It will be argued that this solution turns out to be insufficient since it does not solve the explanatory gap left by the inconsistency. In order to make this visible, a reformulation of the objection based on the work of Donald Ainslie will be presented, as it is a proposal that also serves as a plausible explanation for Hume’s discredit of his own account in the Appendix.

Keywords: Hume, personal identity, substance, science of man, theory of knowledge.

§ 1. Introducción

Dos años después de la publicación del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, se imprimió un Apéndice que acompañaba al Libro III. En este, además de incluir algunas correcciones a los libros anteriores, David Hume corroboraba su postura ante los problemas que se propuso resolver con su proyecto filosófico (1978, 623). No obstante, sí admitió no seguir convencido de su tratamiento de uno en particular: el de la identidad personal (1978, 633). Hume no reveló en ese momento, ni tampoco después, cuál fue la dificultad que lo llevó a considerar que su explicación era indefendible. Esta incógnita, sumada al peculiar tratamiento que brindó del problema, ha motivado la producción de numerosos trabajos académicos. Mientras que una parte de la literatura secundaria se ha dedicado a intentar rescatar u objetar las afirmaciones de las secciones V y VI de la parte 4 del Libro I del *Tratado*, otra se ha enfocado en proponer inconsistencias que podrían haber causado que el filósofo desacredite sus afirmaciones en el Apéndice (Noonan 1999, 187).

Las críticas a la teoría humeana del *self* se han enfocado en dos aspectos. Uno de estos está vinculado a la ausencia de un criterio de individuación de las colecciones de percepciones que denominamos *mentes*; es decir, cómo podemos determinar que una percepción particular pertenece a una colección y no a otra, o cómo podemos diferenciar una colección de otra. El otro aspecto destaca una inconsistencia que parece amenazar la propuesta de Hume. El resultado de su reflexión sobre la identidad personal es que no hay algo así como un *self* o substancia mental, pues solo existen percepciones que se suceden unas a otras dentro de una colección. Si esto es así, esta conclusión parecería ser incompatible con las explicaciones que se brindan en el *Tratado* como parte de la “ciencia del hombre”¹, donde se apela a un sujeto epistémico que realiza operaciones mentales (Pike 1967, 159).

En el presente trabajo nos limitaremos a explorar las implicancias de la segunda clase de crítica sobre el proyecto filosófico de Hume. Si lo que se propone la

1 Tomamos la expresión “ciencia del hombre” del propio Hume, usada tanto en la introducción como en la sección de conclusiones del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana* (Hume 2007). Es importante no perder de vista que dicha ciencia no se refiere a ninguna condición de género, sino a la naturaleza humana.

ciencia del hombre es establecer una descripción de cómo creemos, juzgamos o nos confundimos, esta parecería requerir de *alguien* que haga, por ejemplo, juicios. Difícilmente podría concebirse que una colección de percepciones o una percepción que pertenezca a ella pueda confundirse y, mucho menos, que una colección pueda auto-examinarse para describir las operaciones que realiza la razón humana. De acuerdo a este objetivo, dividiremos el trabajo de la siguiente manera. En las dos secciones siguientes se hará un breve esbozo de lo planteado por Hume en el *Tratado* sobre su proyecto filosófico y respecto de la identidad personal, respectivamente. Esto servirá para, a continuación, poder presentar la objeción de manera más detallada y exponer una defensa de la propuesta humeana ante dicha objeción. El propósito del trabajo será también señalar que esta defensa resulta insatisfactoria porque no resuelve el vacío explicativo que detecta la objeción. Por ello, se finalizará presentando una reformulación de la objeción que tiene también la virtud de ser una explicación factible de la dificultad que habría enfrentado Hume y que lo hizo desistir de su propia propuesta.

§ 2. *The science of man*: el proyecto filosófico

Hume presenta su proyecto filosófico en la Introducción del *Tratado de la naturaleza humana* (1738-1740) diferenciándose de otros filósofos cuyas pretensiones eran de carácter metafísico (T I.1-3)². Él considera que la manera más apropiada de fundar un sistema de las diversas ciencias es estableciendo una *ciencia del hombre* (*science of man*; T I.4), pues es la única forma de garantizar el éxito de las investigaciones filosóficas: “Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the tedious lingring method [metaphysical reasoning], which we have hitherto follow’d, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself; which being once masters of, we may every where

2 En adelante se utilizará una forma de citado especial para el *Tratado de la naturaleza humana*. Se usará la inicial T seguida de cuatro indicaciones: libro, parte, sección, párrafo. En el caso de la Introducción, se usarán solo dos indicaciones: la letra I y el número de párrafo. Las citas textuales serán extraídas de la edición de David Fate Norton y Mary J. Norton (Hume 2007). Solo para el Apéndice se reservará el estilo de citado normal y las referencias se harán a la edición de P.H. Nidditch y L.A. Selby-Bigge (Hume 1978).

else hope for an easy victory. From this station we may extend our conquests over all those sciences, which more intimately concern human life, and may afterwards proceed at leisure to discover more fully those, which are the objects of pure curiosity” (T I.6). Por esta razón, opta por un escepticismo que le permita justificar su conocimiento de la manera más certera posible; es decir, tomando la experiencia y observación como puntos de partida (T I.7) y sin exceder los límites de las capacidades humanas (T I.3). Esta metodología también lo diferencia de otros estudiosos, de los que dice que abusan del uso de hipótesis pues las imponen como si fueran principios (T I.9). Si bien el propio Hume apela a hipótesis en la elaboración de su filosofía, él no cae en el error señalado si estas siempre se encuentran justificadas por la experiencia y sujetas a revisión (Wright 2009, 47)³.

Lo que se propone como objetivo esta ciencia es indagar sobre la naturaleza humana; es decir, cuáles son las particularidades que diferencian al ser humano de otros objetos de estudio que forman parte de la naturaleza (Stroud 1977, 2). Una manera de llevar a cabo este estudio consiste en brindar una fundamentación del conocimiento humano a partir de las operaciones de la mente, encontrando así los principios según los cuales la razón opera, pero sin ir más allá de la autoridad de la experiencia (T I.10). Que de ello no sea posible llegar a determinar “(...) the ultimate original qualities of human nature (...)” (T I.8) no desmerece el proyecto humeano, pues su importancia radica en que pretende dar una muestra de cómo el ser humano –entendido como sujeto epistémico– puede ser también sujeto de investigación científica (Stroud 1977, 3). De esta manera, ya no se aspirará a principios universales, sino a conclusiones alcanzables mediante un método experimental de razonamiento, *i.e.* un método empírico. Todo esto evidencia su rechazo a una teorización *a priori* o a una ciencia *hipotética* en favor de la nueva ciencia del hombre (Stroud 1977, 4-5), la que deberá descubrir, basándose en la propia experiencia, cómo se originan nuestras creencias, sentimientos o pensamientos (Stroud 1977, 11).

3 Quizás de quien más conveniente sea distinguirlo es de Descartes, pues este también tuvo en mente refundar el conocimiento científico tomando una actitud escéptica. Como señala Wright, Hume consideraba el escepticismo cartesiano como anterior al estudio filosófico. Una vez que Descartes encuentra una base segura para las ciencias, abandona la duda metódica. Por otro lado, Hume niega la posibilidad de que la indagación filosófica pueda *curar* el escepticismo: lo único que brinda es una actitud escéptica consecuente con ella (Wright 2009, 43).

Hume considera, además, que somos incapaces de comprender la verdadera esencia de la mente de la misma forma en que no podemos captar la esencia de los objetos externos, por lo que aborda ambos problemas de manera similar (T I.8). Así, no sorprende que su tratamiento de la identidad personal en las secciones V y VI de la parte 4 fuera elaborado con una precisión suficiente que le permitiese alcanzar consistencia entre esta parte del Libro I y la anterior.

§ 3. Identidad personal en el Libro I del *Tratado*

Aunque la formulación de la postura humeana respecto al problema de la identidad personal está explicitada en la sección VI de la parte 4, ya desde las páginas previas el filósofo examina y desacredita las propuestas de otros. Así, la sección V se inicia estableciendo que es una tendencia errónea creer que realizar un estudio sobre la mente humana sería más difícil que investigar la idea de la materia y a los objetos externos. Hume justifica esto señalando que aun cuando el tema pueda parecer más *oscuro*, al menos no involucra contradicciones como sí lo hace el mundo natural. Tal vez lo más llamativo de este pasaje sea que se afirme lo siguiente: “(...) what is unknown [about the intellectual world], we must be contented to leave so (...)” (T I.4.5.1).

A continuación, el filósofo se introduce en la discusión sobre la existencia de una *substancia* mental (*self*) y, en particular, de su *materialidad* o *inmaterialidad* (T I.4.5.2). Ya que no se señalan nombres, sería un error asumir que se está atacando una postura racionalista; es decir, una que defiende que se puede probar con razonamientos *a priori* la existencia del *self* (Thiel 2011, 386). En realidad, es bastante factible que esta crítica haya ido dirigida a quienes considerasen que se puede concebir al *self* a partir de la experiencia (MacNabb 1951, 146), como era el caso de John Locke, quien defendía que la unidad mental estaba sostenida por un “I know not what” que encontraba al realizar una introspección (Ainslie 2008, 143). Como Hume señala, él está cuestionando la propuesta de que exista una substancia en la que nuestras percepciones sean *inherentes*, pues no le queda claro qué se entiende –o que algo se pueda entender– de esta expresión (T I.4.5.2). Otra forma de plantear la posición contraria es, para él, sostener que “(...) we have an idea of the substance of our

minds (...)” (T I.4.5.4). Dicha creencia puede ser adscrita a Joseph Butler⁴ y a todo aquel que postule que en todo momento podemos percibir de manera inmediata (que somos conscientes de) nuestra existencia continua, a la que subyace una identidad simple y diacrónica que nos es propia y que, por eso mismo, ya no requerimos de una demostración que evidencie la identidad personal (T I.4.5.35; Thiel 2011, 386).

Con esto en mente, podemos comprender mejor la articulación entre las dos secciones en cuestión. En primer lugar, en la sección V, el resto de la exposición tendrá como objetivo señalar que no tenemos una idea de substancia, tal como sostienen otros filósofos. Esto se da en dos momentos: en un inicio, como crítica general al debate sobre el materialismo o inmaterialismo de la substancia mental y, posteriormente, como una crítica más específica de la postura de Spinoza –de la que no nos encargaremos en el presente trabajo. Después de esta fase de crítica, Hume intenta formular en la sección VI, a partir de su teoría de las ideas, una explicación de cómo llegamos a creer en esta (ficticia) identidad personal.

Hume plantea una prueba de reducción al absurdo en T I.4.5.3-5 para evidenciar las fallas en el razonamiento de aquellos que defienden la existencia de substancias:

- (1) Las impresiones son inherentes a una substancia mental subyacente. (Tesis contraria #1)
- (2) Todas las ideas son derivadas de impresiones precedentes.
- (3) Si tenemos una idea de substancia, esta se deriva de alguna impresión precedente de substancia que la represente. (De 2)
- (4) Si una impresión representa una substancia, debe ser por parecido (*resemblance*).
- (5) Si una impresión se parece a una substancia, entonces debe ser una substancia o poseer alguna de sus cualidades.

4 Los pasajes en la obra de Butler que mejor expresan su postura podrían ser los siguientes: “(...) upon comparing the consciousnesses of one’s self, or one’s own existence, in any two moments, there (...) immediately arises to the mind the idea of personal identity (...)”, “(...) that certain conviction [of our own personal identity], which necessarily and every moment rises within us, when we turn our thoughts upon ourselves (...)” y “(...) it is ridiculous to attempt to prove the truth of those perceptions, whose truth we can no otherwise prove, than by other perceptions of exactly the same kind with them (...)” (citado en: Thiel 2011, 386).

- (6) Tenemos una idea de substancia. (Tesis contraria #2)
 - (7) Nuestra idea de substancia se deriva de alguna impresión que la represente. (De 3 y 6)
 - (8) Dicha impresión debe parecerse a la substancia que representa. (De 4 y 7)
 - (9) Las substancias son aquello que *existe por sí mismo*. (Tesis contraria #3)
 - (10) Las impresiones no son substancias ni comparten cualidades con estas. (De 1 y 9)
 - (11) Ninguna impresión se parece a una substancia. (De 5 y 10)
 - (12) Ninguna impresión representa a una substancia. (De 4 y 11)
 - (13) No tenemos una idea de substancia. (De 3 y 12)
 - (14) Tenemos y no tenemos una idea de substancia. (De 6 y 13)
- ∴ No es el caso que las impresiones sean inherentes a una substancia mental subyacente. (RAA 1-14)

Aun si sus oponentes no pudieran escapar a esta dificultad, Hume propone una ruta alternativa: para explicar la procedencia de la idea de una substancia, ellos tendrían al menos que indicar de qué impresión es que esta se deriva (T 1.4.5.4). Como se ve en la sección VI, él duda de que esta pregunta pueda ser respondida y lo manifiesta con el siguiente testimonio: "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 can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. (...) If any one upon serious and unprejudic'd reflection, thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him. (...) He may, perhaps, perceive something simple and continu'd, which he calls himself; tho' I am certain there is no such principle in me" (T 1.4.6.3).

El método de su investigación sobre la existencia de las substancias es, entonces, de diferente proceder al habitual. Los filósofos han creído poder entrar íntimamente en contacto con una substancia mental en cada una de sus experiencias y, a partir de esto, han buscado elaborar una definición en la que se especifiquen las cualidades de una substancia. Sin embargo, para Hume no se puede aceptar así sin más la existencia de las substancias. Primero se debe partir de un examen de las experiencias y, a partir de ellas, elaborar una prueba de su existencia. Ya que él examina sus impresiones y no encuentra

una en la que haya podido percibir una substancia mental, no puede asentir a la propuesta de sus oponentes. Lo que sí puede hacer es evaluar la definición de substancia que ellos proponen y examinar si hay algo que pueda satisfacerla (T 1.4.5.6).

La conclusión a la que llega es que, si algo puede ser una substancia (aquello que existe por sí mismo), ese algo deben ser las percepciones (T 1.4.5.5). Este es un problema para sus adversarios, pues el objetivo de brindar una solución que involucre substancias era poder apelar a algo de lo que dependan las percepciones y que sea distinto a ellas (Stroud 1977, 120). Para obtener este resultado, Hume establece dos principios (T 1.4.5.5):

- (P₁) Aquello que se conciba de manera clara puede existir, i.e. lo (claramente) concebible es posible.
- (P₂) Lo diferente es distinguible, y si algo puede ser distinguible, la imaginación puede separarlo.

De esto se sigue que, si lo que concebimos de forma más clara son nuestras percepciones, estas existen. Además, son distintas entre sí y de todo lo demás, y son distinguibles (separables por la imaginación). Para Hume, esto es suficiente para declarar que su existencia no requiere de un fundamento distinto a ellas mismas; es decir, pueden existir por sí mismas (T 1.4.5.5). Este será el primer paso en la construcción de “the bundle theory of the self”.

Claramente, los filósofos que defienden la existencia de una substancia mental no aceptarían que las percepciones puedan ser substancias, pues las primeras tienen que ser inherentes a algo distinto de ellas. No obstante, si se acepta esto, entonces tampoco se puede dar cuenta de cómo se generan las percepciones de estas substancias. Ya que solo podemos tener ideas *perfectas* de nuestras percepciones y no encontramos percepciones sobre substancias, entonces debemos rechazar la existencia de ideas de substancias mentales. Similarmente, debemos rechazar la idea de una *inherencia*, pues ya se ha establecido previamente que las percepciones pueden existir por sí mismas. Esto será suficiente para determinar que la pregunta por la inmaterialidad o materialidad de la substancia a la que son inherentes nuestras percepciones es ininteligible (T 1.4.5.6).

En la sección VI, Hume continúa examinando la hipótesis de que la idea del *self* pueda surgir a partir de nuestras impresiones. La dificultad para brindar una explicación compatible con su "teoría de las ideas" radica principalmente en que a cada idea le corresponde una impresión que le dio origen, y este no puede ser el caso con la idea del *self*. Lo particular de esta idea es que caracteriza a la mente humana como una unidad que persiste inalterable a través del tiempo, pero para que sea posible adscribir esta cualidad a algo tendríamos que basarnos en la evidencia provista por nuestras percepciones. En otras palabras, una idea de un *self* invariable tendría que corresponderse con una impresión invariable y, además, constante a través del transcurso de nuestras vidas. Sabemos que no es posible que exista una impresión tal, pues experimentamos distintas sensaciones a las que les corresponderían impresiones diferentes y también porque hay momentos en los que no percibimos (por ejemplo, cuando dormimos; T I.4.6.2), por lo que todas las percepciones son interrumpidas.

Lo anterior lleva a Hume a formular su postura de la siguiente forma: "I may venture to affirm of the rest of mankind, that 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" (T I.4.6.4). Esto debe entenderse en el marco de lo siguiente: que no haya algo tal como la *identidad personal* solo es un caso particular del problema más general que es la identidad de objetos (T I.4.6.6). La identidad es considerada por Hume como una ficción, pues esta es la única salida disponible tras establecer que la idea de identidad es incompatible con la idea de cambio: decimos que algo es idéntico si permanece invariable a través de un período de tiempo (T I.4.6.6); empero, nuestras percepciones, por no ser ininterrumpidas, indican que no es posible que algo tenga tal cualidad.

En el *Tratado* se sostiene entonces que no existe algo así como la idea de identidad (o identidad personal) y que, en realidad, nuestra errónea adscripción de identidad a los objetos se da por operaciones de la imaginación. Por esta razón, la explicación que brinda Hume es un estudio *genético* (psicológico) que busca establecer el origen de nuestra creencia en la existencia de algo como el *self* (Noonan 1999, 189). Este tratamiento corresponde a la pregunta metafísica por el *self*, que por ser *abstrusa* (T I.4.2.6), las personas no se la plantean en su vida cotidiana (Ainslie 2008, 154). Otro problema respecto de

la identidad que Hume planea abordar es aquel que considera cómo es que, si no hay un *self* que persista a través del tiempo, uno puede preocuparse por futuros o pasados placeres y dolores *suyos* (T 1.4.6.19). Esta investigación la reservará para el Libro II (McIntyre 2008, 191).

La confusión en la que caemos al cometer este error se explica apelando a una transición fluida, sin problemas, entre una percepción y otra. Cuando esto ocurre, creemos que estamos percibiendo de manera continua el mismo objeto (T 1.4.6.7-8). Dicho fenómeno se evidencia principalmente en dos clases de situaciones: una de ellas ocurre cuando se dan cambios graduales, los que pasan desapercibidos por su sutileza; la otra ocurre cuando adscribimos identidad a un objeto conformado por partes que consideramos cumplen un propósito común a todas ellas (T 1.4.6.10-12). Otra confusión que también se da es aquella entre identidad numérica e identidad específica (T 1.4.6.13): mientras que en el caso de la primera siempre se trata de un mismo objeto, en la segunda encontramos una cualidad compartida por dos o más objetos (Penelhum 1955, 580), de los que, con base en esta relación, decimos que son iguales. Se plantean en el texto dos ejemplos de este *error*, que son el ruido escuchado por el hombre y la iglesia parroquial (T 1.4.6.13).

En las últimas páginas, Hume elabora una explicación de cómo las operaciones de la razón pueden relacionar percepciones que existen independientemente de un *self* al que sean inherentes y que son, además, distintas entre sí. De forma resumida, lo que él señala es que, a través de la memoria, nosotros podemos establecer un vínculo entre las percepciones que recordamos. La memoria, en este sentido, parecería *producir* la ficción de la identidad, pues relaciona las percepciones recordadas por *parecido* al transitar fluidamente entre una y otra. Por otro lado, muchas impresiones nuestras se vinculan a través de la relación causa-efecto, como se describe en la teoría de ideas (por ejemplo, ideas que se generan a partir de impresiones, pero que también pueden ocasionarlas; T 1.4.6.19). Si bien esto explica lo que ocurre con las percepciones recordadas, no explica cómo llegamos a creer que somos la misma persona si existen vacíos en nuestra memoria. En esto jugaría un rol importante la causalidad, que ahora se extrapolaría a percepciones que no se recuerdan, pero que se asume que existieron (T 1.4.6.20).

Finalmente, es importante señalar que la propuesta humeana no puede entenderse como una caracterización metafísica del individuo. Lo único que podemos entender de la solución que él plantea es que se trata del resultado de una investigación basada en la experiencia (Thiel 2011, 388). En otras palabras, Hume solo está indagando qué es lo que nos pueden revelar nuestras percepciones acerca de la existencia de un *self*, y lo que obtiene es que no nos pueden decir nada. Si existe algo como el *self*, poseer el conocimiento de que existe excedería las capacidades humanas, al no poder brindar estas una justificación suficiente de su existencia (Thiel 2011, 390 y 392). Sin embargo, este problema no le compete a la ciencia del hombre. Lo que su análisis prueba no es que no tengamos una idea de la mente, pues, de acuerdo a su explicación, sí la hay. En realidad, este revela que la idea que tenemos no coincide con la idea metafísica de una substancia mental, *i.e.* una idea *simple* de la mente (Pike 1967, 160-161; Garrett 1981, 340; McIntyre 2008, 186).

§ 4. Evaluando “the bundle theory of the self” a la luz del proyecto humeano

En el Apéndice al Libro III del *Tratado*, publicado en 1740, Hume se manifiesta por última vez respecto al problema de la identidad personal: “I had entertain’d some hopes, that however deficient our theory of the intellectual world might be, it wou’d 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 involv’d in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent. (...) 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” (Hume 1978, 633-636). Inferimos, a partir de la omisión de su tratamiento del problema de la identidad personal en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), que Hume nunca logró enmendar la explicación que calificó de insatisfactoria en el pasaje anterior. Estas crípticas declaraciones han estimulado la producción de una vasta literatura que tiene por objetivo dar con la inquietud que motivó al filósofo a renegar de su propia propuesta.

Si bien hay varias objeciones que se han presentado a su teoría del *self* y que podrían haber sido el motivo de la disconformidad de Hume, nos concentraremos en una que consideramos resulta relevante para su proyecto filosófico en general. Una vez explicada la objeción, se esbozará la defensa que hace Pike (1967) de la propuesta humeana y se procederá a señalar por qué se considera que resulta insuficiente. Finalmente, presentaremos una reformulación de la objeción elaborada por Ainslie (2008), que parece señalar con más precisión las dificultades que puede significar este problema para la ciencia del hombre que propone Hume.

§ 4.1. La objeción

Como se estableció en la primera parte, “the theory of ideas” y “the bundle theory of the self” fueron propuestas en el marco del proyecto filosófico que se trazó Hume al elaborar el *Tratado*. Ya que el filósofo señaló que su investigación estaría enfocada en el estudio de la naturaleza humana, competente a la ciencia del hombre, ambas teorías deben obtenerse a partir de su indagación. Recordemos también que Hume considera que no debería haber diferencia metodológica en una investigación concerniente a los objetos del mundo exterior y a aquella relacionada al mundo del intelecto (interno) (T 1.4.5.1). Como bien señala Ainslie, la diferencia en la manera en que adscribimos identidad a un objeto o a la mente no es de tipo, sino de nivel: nosotros vivimos inmersos en nuestras percepciones, pues las experimentamos desde el punto de vista de un espectador. Cuando formamos la idea de la identidad de un objeto, tomamos en cuenta los contenidos de nuestras percepciones relativas a las cualidades del objeto en cuestión. Por otro lado, cuando un filósofo dedicado a la tarea estipulada por la ciencia del hombre intenta explicar las operaciones de su mente que le permiten formar la idea de una identidad del *self*, ya no evalúa los contenidos de sus percepciones cotidianas, sino de percepciones relativas a sus propias impresiones (Ainslie 2008, 145).

Ahora bien, el problema surge cuando Hume llega a la conclusión de que la mente no puede ser más que un conjunto de percepciones que se suceden a través del tiempo (T 1.4.6.4). Si esto es así, entonces los resultados que obtendría la ciencia del hombre serían que un conjunto de percepciones, por un lado, piensa, juzga, confunde y realiza otras operaciones mentales

(Robison 1974, 190) y, por otro, que un conjunto de percepciones está siendo consciente de que es un conjunto de percepciones. Esta última cuestión podría formularse también de la siguiente forma: ya que la *mente* del filósofo es el conjunto entero de percepciones, y no en todo momento llevamos a cabo el estudio de la naturaleza humana, en realidad solo hay algunas percepciones dentro de la colección que son conscientes de su lugar en dicha colección (MacNabb 1951, 152). Lo que intenta señalar la objeción es que Hume parece presuponer la existencia de un *self* en las investigaciones que lleva a cabo la ciencia del hombre. Y si no la presupone, entonces parece al menos verse obligado a aceptarla si es que sus resultados han de tener coherencia con el resto de su teoría filosófica.

La tesis de la presuposición parece verse apoyada por la misma formulación de varias afirmaciones en el *Tratado*, donde se hace referencia a un *yo* mediante expresiones como "I" o "myself". Por ejemplo, en T 1.3.8.8, tenemos lo siguiente: "I suppose there is an object presented, from which I draw a certain conclusion, and form to myself ideas, which I am said to believe or assent to". En este pasaje, Hume está explicando cómo, a través de ciertas operaciones mentales, uno forma ideas. Si no hay algo así como un *self*, entonces queda sin explicar quién obtiene conclusiones, quién forma creencias y quién asiente, es decir, realiza juicios. Difícilmente podríamos considerar que un conjunto de percepciones efectúe esta clase de operaciones.

Uno podría concederle lo siguiente a Hume: quizás sea una cuestión de estilo o de costumbre la que lo lleva a expresarse en los siguientes términos. Nuestra forma de hablar es tal que pareciera presuponer identidad de los objetos y también de la mente. Entonces, que digamos que alguien se *confunde* no debería analizarse como implicando un sujeto metafísico, sino debería entenderse como una forma de hablar inadecuada (Stroud 1977, 137). Según esto, él no estaría contradiciendo su propia teoría. Otra concesión que haremos, para dejar de lado posibles inconsistencias con respecto a los contenidos del Libro II, es que la *mente*, entendida como un conjunto de percepciones, no solo está conformada por sensaciones, sino también por otros eventos privados como las emociones y los deseos (Penelhum 1955, 575). Entendemos, entonces, la propuesta humeana de la siguiente manera: "For me to think, to see, to love, to hate and so on, is just for certain perceptions to be occurring (...)" (Stroud 1977, 119).

No obstante, siguen surgiendo complicaciones a medida que evaluamos ciertas afirmaciones claves de la teoría de Hume, como lo hace Ainslie: “Humean ‘scientists of man’ repeatedly introspect in an attempt to get clearer on the workings of the mind. For example, they notice that the repeated experience of conjoined objects causes the mind to associate the idea of one object with the idea of the other (T I.3.8). The scientists thus believe that the mind experiencing the conjunctions is the same as the one associating the ideas” (2008, 144). Siguiendo la línea de esta reflexión, se pueden proponer más dificultades. Por ejemplo, la explicación de cómo llegamos a vincular dos eventos u objetos mediante una relación de causa-efecto depende de que hayamos percibido previamente repetidas veces que un evento antecede al otro (T I.3.8.10). Esto también tendría que presuponer que persiste una misma mente que repetidamente ha observado este par de eventos y que es la misma la que ha establecido una supuesta relación de causalidad.

La posibilidad de llevar a cabo una ciencia del hombre depende de que el científico evalúe su propia *mente*, porque así lo exige el método empirista. Este *mirarse a sí mismo* se tendría que realizar a través de un estado mental de conciencia que es “(...) a reflected thought or perception (...)” (Hume 1978, 635). En otras palabras, ahora tendríamos percepciones adicionales que son sobre nuestras propias percepciones. Estas nuevas percepciones serían las que tendrían como contenido, por ejemplo, las relaciones que se forman entre las percepciones que tenemos respecto del mundo exterior. Si la mente es únicamente una colección de percepciones, entonces el conjunto también estaría conformado por percepciones que son conscientes de que pertenecen a una colección de experiencias.

La teoría humeana del *self* solo parecería dar cuenta de cómo formamos las percepciones respecto al mundo exterior. Cuando se avanza de nivel, al realizar la introspección, no explica de forma satisfactoria cómo se produce esta observación de la propia colección que consideramos la *mente*. En este sentido, parece haberse ocupado más de lo observado que de la observación o de *quién* observa –una percepción (Ainslie 2008, 154).

§ 4.2. Una defensa limitada

Muchos comentaristas consideran que la objeción mencionada queda desacreditada tras la defensa elaborada por Pike (Noonan 1999, 208; Garrett 1981, 343-344). La estrategia es la siguiente: ya que la teoría humeana del *self* no tiene como propósito establecer a quien refieren expresiones como "I" o "myself", pero sí busca dar cuenta de un análisis de los enunciados acerca de los contenidos mentales, podemos reformular estos últimos utilizando los términos apropiados (Pike 1967, 162).

Supongamos, por ejemplo, que tenemos la oración S:

(S) Yo veo una manzana.

De acuerdo con Pike, podemos reducir S de forma que sea patente que quiere expresar que hay un contenido mental ocurriendo en el presente (1967, 162).

De esto, obtenemos algo como S':

(S') La percepción visual de una manzana está ocurriendo ahora en *mi mente*.

Esto resulta insuficiente, pues aún incluye el término "mente", que es una manera encubierta de hablar del conjunto de percepciones. Por tanto, debemos formular una nueva reducción a S'' (Pike 1967, 162):

(S'') La percepción visual de una manzana está ocurriendo ahora en [o es actualmente miembro de] la colección de percepciones ϕ .

Si bien la forma de hacer inteligible esta última expresión requeriría de un criterio para identificar la colección ϕ , a Pike le parece suficiente establecer la asunción de que el criterio tendría que estar formulado únicamente en términos de percepciones, sus cualidades y relaciones. Así, podríamos definir la colección ϕ como "(...) the collection of perceptions whose members are related to one another by the special relation R; or, (...) the collection of perceptions whose members share a common introspectable feature F; or some such" (Pike 1967, 162).

Esta propuesta reduccionista se ha aplicado hasta el momento para realizar un análisis de las afirmaciones que conciernen al mundo exterior y sus objetos. El siguiente paso será aplicarla a afirmaciones del tipo P (Pike 1967, 163):

- (P) Yo soy consciente de mí como una serie de percepciones.
- (P') Una conciencia de mí como una serie de percepciones está ocurriendo ahora en mi mente.
- (P'') Una conciencia de mí como una serie de percepciones ϕ está ocurriendo ahora dentro de la serie de percepciones ϕ .

En este caso, sí será necesario llevar a cabo una tercera reducción para deshacernos del “mí” (Pike 1976, 163):

- (P''') Una conciencia de la serie de percepciones ϕ (en que ϕ es presentada como una serie de percepciones) está ocurriendo ahora dentro de la serie de percepciones ϕ .

De acuerdo a esta propuesta, aplicar esta estrategia para obtener nuevas afirmaciones acordes con los términos humanos termina con las dos formulaciones de la objeción. Recordemos que la primera consistía en la presuposición de un yo que realiza operaciones mentales, lo que se evidenciaba en el uso de ciertas expresiones en el *Tratado*. Reducir las afirmaciones a la manera de Pike ciertamente elimina este problema, pues ya no se apela a un *self* o a una *mente*. En el caso de la segunda, el problema era que no había una explicación satisfactoria de cómo una percepción podía ser consciente de su participación en una colección de percepciones. Pike cree haber solucionado también esta complicación mediante su propuesta reduccionista.

Pike le concede a la objeción que si hubiese algo que pudiera ser consciente, ese algo no sería una serie de percepciones (estados conscientes, en este caso) ni tampoco una percepción (1967, 163). No obstante, él considera que esa serie de percepciones sí podría *contener* una conciencia (una percepción, suponemos) que sea consciente de la serie de percepciones. Para esto, utiliza una analogía ilustrativa: “A collection of pictures cannot paint a picture which is of itself pictured as a collection. But a collection of pictures might contain a picture which is of itself pictured as a collection” (1967, 163). Tras tomar todo esto en consideración, aplica su estrategia nuevamente y obtiene lo siguiente (1967, 163):

- (Q) Yo soy consciente de una percepción como siendo miembro de una serie de percepciones.
- (Q') Una conciencia de una cierta percepción como siendo miembro de una serie de percepciones está ocurriendo ahora en mi mente.

(Q'') Una conciencia de una cierta percepción como siendo miembro de una serie de percepciones ϕ está ocurriendo ahora dentro de la serie de percepciones ϕ .

Para el caso de Q'', se ofrecen dos lecturas posibles (Pike 1967, 163):

(Q''₁) Una cierta serie de percepciones ϕ incluye un miembro A que es sobre otro miembro B estando en relación con algunos otros miembros C, D, E, etc.

(Q''₂) Una cierta serie de percepciones ϕ incluye un miembro A que es sobre sí mismo (A) estando en una relación con algunos otros miembros B, C, D, E, etc.

Pike sostiene que esta reducción resuelve satisfactoriamente el problema, pues no hace mención de una percepción estando consciente de una percepción (sí misma u otra). Señala también que lo único que podría ser entendido de Q''₁ y Q''₂ es que *la colección ϕ contiene un miembro que es acerca de una percepción que se relaciona con otras*, por lo que la objeción ya no procedería (1967, 163). Esto último podría ser cuestionable.

Según él, lo único que aparentemente dicen sus reformulaciones es que, como parte de la colección de percepciones, hay un miembro que es sobre otras percepciones. ¿No es acaso un miembro de un conjunto de percepciones, una percepción? Sin importar que se haya excluido el término "conciencia", lo que se entiende de sus lecturas posibles es que una percepción que es parte del conjunto se ha abstraído de tal forma que ahora reconoce (es consciente de) su lugar dentro de una colección de experiencias, es decir, como relacionándose con otras experiencias. Es importante destacar que una propuesta reduccionista no basta, pues ha sido el propio Hume quien ha señalado que es necesario tener esa disposición reflexiva o de autoconciencia para llevar a cabo estas indagaciones. Eliminar el uso del término no sirve como una explicación de bajo qué mecanismos se producen las operaciones que son posibles para describir las demás operaciones de la razón.

§ 4.3. Un replanteamiento de la objeción

A la luz de lo anterior, resulta pertinente presentar una propuesta que nos ayude a formular la objeción de manera más clara y sólida. Lo que hace Ainslie es explicar qué es lo que podría entenderse por una percepción cuyo contenido sean otras percepciones y las relaciones entre ellas, y cómo esto no puede ser resuelto en el marco de “the bundle theory of the self”. Además, sostiene que esta también podría ser una explicación adecuada de la razón por la que Hume se siente insatisfecho con su propia teoría (Ainslie 2008, 152).

Ainslie nota que la forma de *observar* las propias percepciones sería a través de ideas. A esta clase de ideas, que son *acerca de* otras percepciones, Hume las llama *secundarias* (T I.I.I.II). Ya que la ciencia del hombre requiere de una actitud contemplativa para realizar sus indagaciones y formular sus explicaciones, se valdría de las ideas secundarias para lograr sus propósitos (Ainslie 2008, 151). Es decir, para lograr la auto-conciencia es necesario pasar del primer nivel, en que somos espectadores de las cualidades de los objetos del mundo exterior, a un segundo nivel, en que somos espectadores de la composición de la colección de percepciones a la que llamamos *mente*. Lo que ocurre a raíz de esta contemplación es que empezamos a formar ideas secundarias donde relacionamos nuestras percepciones (Ainslie 2008, 151).

A partir de esta perspectiva, podemos también dar una interpretación de la dificultad que Hume anticipaba en el Apéndice. Según esta propuesta, la inconsistencia señalada se habría manifestado una vez que el filósofo procedió a ocuparse de “(...) the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness” (Hume 1978, 636). Las ideas secundarias en cuestión tendrían que considerarse ahora como sujetas a los principios P_1 y P_2 , es decir, como existencias distintas entre las que no hay conexiones reales (necesarias). La creencia en su relación con las demás impresiones que forman parte de la mente –y por tanto, la creencia en su pertenencia a la colección– tendría que sustentarse en ideas de un nivel superior que reflexionen sobre las posibles asociaciones que puedan haber entre las secundarias (Ainslie 2008, 152). Es en este sentido que Hume reconoce que, para mantener la idea de una unidad mental (entendida en términos de una colección de experiencias), tendría que apelar a la noción de substancia o admitir que pueden formarse conexiones reales entre las percepciones (Hume 1978, 636). De otra forma, no habría

cómo explicar la creencia de que las ideas secundarias son también parte de la mente (Ainslie 2008, 152). Finalmente, esto llevará a Hume a pronunciarse como un escéptico respecto al asunto (Hume 1978, 636).

Podemos hacer más clara la preocupación de la siguiente forma: supongamos que un filósofo que trabaja en la ciencia del hombre está estudiando la naturaleza humana en otro sujeto. Entonces, para hablar de cómo adscribe identidad a un objeto, evaluaría las relaciones que dicho sujeto establece entre una percepción y otra. Aquí es claro que las ideas secundarias pertenecen a otra mente y no son objeto de estudio, por lo que no surge la necesidad de explicar la auto-creencia en la unidad mental del sujeto (Ainslie 2008, 153). Sin embargo, cuando un filósofo realiza indagaciones empíricas –sobre la naturaleza humana, por ejemplo–, solo puede trabajar a partir de sus propias experiencias. Por tanto, una vez que llegue al estudio del problema de la identidad personal, tendrá que someter a examen sus propias percepciones, formando así las ideas secundarias. Ahora las percepciones serán el objeto de estudio, de modo que la ciencia del hombre debe también dar cuenta de cómo la propia mente puede auto-examinarse. Para hacer esto, debe resolver el problema de la unidad *mental* que habría entre las ideas secundarias y las demás: explicar cómo es que pertenecen a una misma colección. De lo contrario, la ciencia del hombre tendría solo dos caminos. El primero sería presuponer una unidad mental, mientras que siguiendo el segundo se vería en la dificultad de no poder justificar el uso de sus métodos empíricos.

Una forma de fundamentar cómo estas ideas secundarias o percepciones conscientes son parte de la colección sería apelando a ideas terciarias. De manera similar a la que relacionamos nuestras percepciones sobre el mundo exterior mediante ideas secundarias, tendríamos que formar nuevas ideas que puedan relacionar estas últimas (Ainslie 2008, 153). El problema con esta solución es claro: habría también que hacer lo mismo –apelar a ideas de orden superior– para fundamentar que las ideas terciarias también son parte de la colección si es que hemos de dar una explicación completa de la naturaleza humana.

Otra solución que podría considerarse es la de fundamentar la pertenencia a partir de relaciones causales. Como ya mencionamos, las ideas secundarias se originan a partir de las percepciones que son su contenido. Entonces,

podría decirse que si hay un vínculo “causal”, en el sentido de que se presentan repetidas conjunciones de ideas y las percepciones que las originan; se podría justificar que ideas y sus correspondientes percepciones sean parte de la misma colección. No obstante, para establecer esto sería necesario efectuar una introspección que daría origen a ideas terciarias que establezcan la supuesta conexión causal, es decir, a percepciones que sean conscientes. Por todo esto, nos encontraríamos frente al mismo inconveniente que hemos señalado recientemente. Como ya se puede ir vislumbrando, esto ocurrirá para cualquier operación mental que se proponga que puede asociar a las ideas secundarias con otros miembros de la colección (Ainslie 2008, 154).

Resulta claro, después de esta presentación, que una estrategia reduccionista como la planteada por Pike no puede resolver este dilema, pues no llega a aceptar que el problema se origina en un vacío explicativo. Si bien sus reformulaciones funcionan como una guía para entender el razonamiento humeano bajo sus propios términos, no dan cuenta de qué significa, dentro de la teoría, que una percepción sea *acerca de la colección a la que pertenece*, por lo que difícilmente la objeción podría considerarse superada.

§ 5. Conclusión

Después de haber revisado brevemente la propuesta humeana que busca explicar la creencia en la identidad personal, hemos examinado una objeción que parece afectar también al proyecto de estudiar la naturaleza humana. Esta objeción hacía énfasis en la presuposición que se hace de un sujeto epistémico que realiza operaciones mentales (como pensar, juzgar, confundir, imaginar) al presentar los resultados de las investigaciones de la ciencia del hombre. Explicada en los propios términos de “the bundle theory of the self”, el problema sería la aceptación de la existencia de una o más percepciones dentro de la colección de percepciones que es consciente de su pertenencia al conjunto y que tiene como contenido a (que es sobre) otros miembros de la colección.

A pesar de que algunos estudiosos del *Tratado* habían considerado que esta objeción se disipaba con la propuesta de Pike (1967), se ha mostrado en el presente trabajo cómo esta estrategia resulta insatisfactoria, pues al reformular

las afirmaciones que eran cuestionadas, no brinda explicación alguna sobre cómo ello evitaría el problema señalado. Para hacer más evidente la dificultad que dicha defensa no logra resolver, se desarrolló el planteamiento de la objeción realizado por Ainslie (2008). Con esto, se hizo patente la dificultad que enfrenta el proyecto de la ciencia del hombre y cómo es posible que este haya sido el aprieto en el que se haya visto involucrado Hume al momento de escribir sus reflexiones en el Apéndice.

Bibliografía

Ainslie, Donald C., 2008. Hume on Personal Identity. En: *A Companion to Hume*, ed. Elizabeth S. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing, 140-156. <https://doi.org/10.1002/9780470696583.ch8>

Garrett, Don, 1981. Hume's Self-Doubts about Personal Identity. *Philosophical Review* 90 (3), 337-358.

Hume, David, 1978. Appendix. En: *A Treatise of Human Nature*, eds. P.H. Nidditch y L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 623-639.

— 2007. *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition*, eds. David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2 v.

MacNabb, D.G.C., 1951. Minds. En: *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Londres: Hutchinson, 137-152.

McIntyre, Jane L., 2008. Hume and the Problem of Personal Identity. En: *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton y Jacqueline Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 177-208. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.006>

Noonan, Harold W., 1999. The Self and Personal Identity. En: *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*. Londres: Routledge, 187-211.

Penelhum, Terence, 1955. Hume on Personal Identity. *Philosophical Review* 64 (4), 571-589. <https://doi.org/10.2307/2182635>

Pike, Nelson, 1967. Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense. *American Philosophical Quarterly* 4 (2), 159-165.

Robison, Wade L., 1974. Hume on Personal Identity. *Journal of the History of Philosophy* 12 (2), 181-193. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0170>

Stroud, Barry, 1977. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul. <https://doi.org/10.4324/9780203169056>

Thiel, Udo, 2011. Hume and the Belief in Personal Identity. En: *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 383-406. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199542499.003.0013>

Wright, John P., 2009. *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808456>