

del pensamiento, hasta donde podemos tener noción de esa relación.

Realmente es algo que resulta indigno para la filosofía, cuya autoridad soberana debería ser reconocida en todas partes, el que se la obligue a hacer en todo momento una apología de sus conclusiones y a justificarse ante toda ciencia y arte particular que pueda ofenderla. Esto le recuerda a uno el caso del rey condenado por alta traición contra sus súbditos. Solamente en una ocasión puede pensar la filosofía que es necesario y hasta honroso justificarse, a saber: cuando la religión parezca resultar ofendida, aun en lo más mínimo, pues los derechos de ésta le son queridos a la filosofía tanto como los suyos propios, y de hecho son los mismos. Así que si alguien se había imaginado que los argumentos anteriores eran de algún modo peligrosos para la religión, espero que la siguiente apología disipará sus aprensiones.¹⁵⁴

No existe fundamento alguno para realizar una conclusión *a priori* acerca de las acciones o de la duración de un objeto que pueda ser concebido por la mente humana. Cualquier objeto puede ser imaginado como convirtiéndose en algo completamente inactivo, o como siendo aniquilado en un instante. Es un principio evidente el de *que todo lo que podemos imaginar es posible*. Pero esto no es más verdadero de la materia que del espíritu, de una sustancia extensa compuesta que de una simple e inextensa. En ambos casos, los argumentos metafísi-

el flanco a los críticos de Hume. Por otra parte, decir que la «materia» puede ser causa del pensamiento no deja de ser —al menos en la expresión— una recaída en la vieja ontología sustancialista cartesiana, que el propio Hume ha contribuido a destruir. El párrafo entero no parece tener otro valor que el de un retórico argumento *ad hominem*.

¹⁵⁴ El carácter «defensivo» del argumento es evidente. Por lo demás, no es seguro que Hume viera a la filosofía como una reina en ejercicio (al menos, reina absolutista: cf. *nota 119*), pero mucho menos lo es que la creyera sin jurisdicción sobre los sentimientos religiosos. Tras la filosofía humeana, tampoco en religión «todo continúa precisamente como antes».

cos en favor de la inmortalidad del alma son igual de inconcluyentes. Y en ambos casos, los argumentos morales y los derivados de la analogía de la naturaleza son igual de fuertes y convincentes. Si mi filosofía, por tanto, no añade nada a los argumentos en favor de la religión, me queda al menos la satisfacción de pensar que nada les quita, sino que todo continúa precisamente como antes. 251

Sección VI

DE LA IDENTIDAD PERSONAL ¹⁵⁵

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes¹⁵⁶; que sentimos su

¹⁵⁵ En principio, el tema de esta sección no trata sino de un caso especial del problema de la *identidad* de la sustancia, estudiado en I, IV, 2. Sin embargo, las dificultades que el tema del «yo» hace surgir llevarán a Hume a esa dramática confesión de impotencia que es la segunda parte del *Apéndice* de 1740 (véanse págs. 828-32). Convendría por ello que ambos textos se leyeran en estrecha conexión. Por lo demás, Hume no volvió a tocar el tema (fue suprimido de la *Enquiry*). De las dificultades de conciliar sus conclusiones con las del estudio de las pasiones (especialmente las indirectas) tratamos en nuestro *Estudio preliminar*. Sobre el tema puede consultarse el artículo (abordado desde la perspectiva del análisis del lenguaje ordinario) de TERENCE PENELHUM: *Hume on Personal Identity* (en Sesonske y Fleming, eds., *Human Understanding: Studies in the Phil. of D. Hume*. Belmont, Cal., 1965⁴, págs. 99-114). Como conclusión general del estudio que Hume hace del «yo», cabe repetir las palabras de PENELHUM: «al igual que tantas cosas dichas por Hume, es incisivo, penetrante y, en su mayor parte, insatisfactorio.» (*op. cit.*, pág. 99).

¹⁵⁶ Entre estos filósofos debe incluirse al propio Hume de los libros II y III del *Tratado*: «Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia

existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación —dicen— lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el yo, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo.

Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias¹⁵⁷ a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que

persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto» (II, I, 11; 440). Más aún, es la impresión del «yo» la que, al reflejar y avivar en nosotros el estado de ánimo de otra persona, da origen al principio de *simpatía*, tan importante, que de él depende en cierto modo nuestro juicio sobre la conducta de otras personas (cf. PÁLL S. ÁRDAL: *Pasion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgo, 1966, cap. 3). Por consiguiente, o existe contradicción entre las diversas partes del *Tratado*, o hay que concluir que nuestros juicios de valor (la *Ética*, en una palabra) están basados en una falacia, en una ficción de la imaginación. Aunque Hume no señala ni decide el dilema, creo que se inclinaría por el segundo miembro: en los campos del conocer y del hacer, el hombre es soportado en su existencia por ficciones *naturales*. El filósofo no puede destruir esas ficciones, indispensables para la vida: sólo puede ponerlas de manifiesto, para «curarnos» de nuestros deseos de dogmatizar.

¹⁵⁷ Hume centra correctamente el problema, pero no advierte que el «centro de referencia» no puede estar al mismo nivel (en este caso, psicológico) que los distintos *referata*. Desde el punto de vista del lenguaje, si las percepciones son designadas por los nombres propios *a*, *b*, *c*, *d*, etc., aquello a que se refieren no puede ser designado por otro nombre propio, sino por un nombre común (*class-name*): *A*, que constituya el conjunto de los distintos miembros: *A* = *a*, *b*, *c*, *d*, etc. Desde un punto de vista epistemológico, del «yo» no habrá nunca un juicio *particular*, pero deberá estar presente en todo juicio a través de la «posición» de la cópula: soy «yo» quien en todo momento «juzga»: «El yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues de

aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea.

Pero, todavía más: ¿en qué tendrían que convertirse todas nuestras percepciones particulares, de seguir esa hipótesis? Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostenga en su existencia. ¿De qué manera pertenecerían entonces al yo, y cómo estarían conectadas con él? En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo:

lo contrario se representaría algo en mí que no podría ser pensado en absoluto, lo que significa tanto como decir que la representación sería imposible, o, al menos, que para mí no sería nada.» (KANT: *Crít. razón pura*, B 131-2.)

en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en lo cierto como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento¹⁵⁸. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que

¹⁵⁸ Como anteriormente *heap* («montón»; cf. nota 131), *bundle* (haz) está empleado aquí con intención retórica y provocativa. Ciertamente, si Hume se proponía esto, lo logró con creces. Los críticos y autores de manuales se dirigen de buen grado a estos «cebos»: «(Hume) desecha enteramente tal factor ontológico y se queda sólo con las apariencias a las que agrupa en una especie de manojo, acervo (*heap*) o mazo (*bundle*); de forma que el alma, por ejemplo, vendría a ser tan sólo «un haz de percepciones en perpetuo flujo y movimiento» (*a bundle or collection of different perceptions...*).» (J. HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía* [traducción de L. Martín Gómez], II, pág. 108, Barcelona, 1956). La traducción que nos ofrece Hirschberger es significativa: ha desaparecido «collection». Pero no es en absoluto lo mismo *colección* (conjunto de objetos definidos por un nombre común) que *haz* o *montón* (que sugiere una reunión accidental, y no debida

nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades²⁵³ contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.

¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida? A fin de responder a esta pregunta tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos. El primer punto constituye nuestro tema presente, y para explicarlo a la perfección tendremos que estudiar el asunto en profundidad, explicando esa identidad que atribuimos a plantas y animales, pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona.

A la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo la llamamos idea de *identidad* o *mismidad*. Tenemos también una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en

a principios de la *naturaleza humana*, como es aquí el caso). Parece que el deseo de Hume por «provocar el murmullo de los fanáticos» se cumplió holgadamente, pero a cambio oscureció el sentido de su filosofía.

forma sucesiva y están conectados mutuamente por un estrecha relación: desde una perspectiva rigurosa, esto nos proporciona una noción tan perfecta de *diversidad*, que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos. Pero aunque en sí mismas estas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean completamente distintas, y aun contrarias, es cierto, sin embargo, que en nuestra manera usual de pensar son generalmente confundidas entre sí. La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquélla otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo. Es esta semejanza la causa de la confusión y el error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. Por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua. La semejanza antes mencionada nos lleva a inclinarnos a este error en tan gran medida, que ya hemos caído en él antes de darnos cuenta. Y aunque nos corriamos constantemente a nosotros mismos mediante la reflexión, volviendo así a un modo más exacto de pensar, no podemos sostener por mucho tiempo nuestra filosofía, ni arrancar de la imaginación ese prejuicio. Nuestro último recurso está en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable. Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos,

e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma*, *yo* o *sustancia* para enmascarar la variación. Podemos observar que aun en los casos en que no hacemos intervenir tal ficción, tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a imaginar * algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte sus partes. Y creo que esto es lo que sucede en el caso de la identidad, que atribuimos a plantas y vegetales. Y aun cuando no ocurra tal cosa, seguimos sintiéndonos inclinados a confundir estas ideas, a pesar de que no podamos vernos satisfechos en ese respecto, ni encontraremos ninguna cosa invariable y continua que justifique nuestra noción de identidad.

Así, la controversia relativa a la identidad no es simplemente una disputa de palabras. En efecto, cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene comúnmente acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable; o, al menos, la acompaña una inclinación a tales ficciones. Para probar esta hipótesis a satisfacción de todo investigador imparcial, bastará con mostrar, partiendo de la experiencia y observación diarias, que los objetos variables y discontinuos, pero supuesta-

* Si el lector desea apreciar cómo un gran talento puede verse influido igual que el simple vulgo por estos principios de la imaginación, aparentemente triviales, puede leer los razonamientos de Lord Shaftsbury acerca del principio de unión del universo y la identidad de plantas y animales. Véase su *Moralists* o *Philosophical rhapsody* ¹⁵⁹.

¹⁵⁹ *The Moralists* es de 1709 (de nuevo, hay errata en el original: debe leerse *Shaftesbury*; cf. nota 6). En efecto, en la III parte, sec. I de esa obra, se nos ofrece una meditación poética sobre la unidad del universo comparada con la de un árbol, sobre la identidad del yo, y sobre el Uno supremo; cf. también II, I, y II, VI.

mente la misma cosa, lo son tan sólo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues, como tal sucesión corresponde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuir a aquélla una identidad. Y como la relación entre las partes, que es quien nos lleva a equivocarnos, no es en realidad sino una cualidad que produce una asociación de ideas y una transición fácil de la imaginación de una idea a otra, sólo por la semejanza que este acto de la mente guarda con aquél otro por el que contemplamos un objeto continuo puede surgir este error. Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados.

Supongamos, para ello, que ante nosotros se encuentra una masa de materia cuyas partes son contiguas y conectadas entre sí; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta, desde el momento en que todas las partes siguen siendo continua e invariablemente idénticas, sea cual sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en el conjunto, o en cualquiera de las partes. Pero si suponemos que alguna parte muy *pequeña* o *insig-*
 256 *nificante* se añade o sustrae a la masa, aunque ello en rigor implique la destrucción absoluta de la identidad del conjunto, como raramente pensamos de una forma tan exacta, no sentimos escrúpulo alguno en declarar que una masa de materia sigue siendo la misma, en caso de haber encontrado en ella una alteración tan trivial. El tránsito del pensamiento desde el objeto antes del cambio, al objeto después de éste, es tan suave y fácil que apenas si percibimos la transición, de modo que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen continuado del mismo objeto.

Este experimento implica una circunstancia muy notable: a pesar de que el cambio en cualquier parte

importante de una masa material destruya la identidad del conjunto, no medimos sin embargo la magnitud de la parte de un modo absoluto, sino según su *proporción* con el conjunto. La adición o disminución de una montaña no lograría producir una diversidad en un planeta; por el contrario, basta con cambiar unas pocas pulgadas en algunos cuerpos para destruir su identidad. Esto sería inexplicable si no advirtiéramos que los objetos no actúan sobre la mente ni rompen o cortan la continuidad de sus acciones según su magnitud real, sino según la proporción que guardan entre sí. Por consiguiente, y dado que es esta interrupción la que hace que un objeto deje de parecer idéntico, tendrá que ser el curso ininterrumpido del pensamiento el que constituya la identidad (im)perfecta¹⁶⁰.

Esto puede verse confirmado por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye la identidad de éste, pero es notable que, si el cambio se produce *gradual* e *insensiblemente*, mostramos menos inclinación a asignarle ese mismo efecto. Es evidente que esto debe consistir en que la mente, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta una transición fácil desde el examen de la condición del cuerpo en un momento a su consideración en otro, de modo que en ningún instante determinado percibe interrupción en sus acciones. Es en base a esta percepción continuada por lo que la mente asigna al objeto una continua existencia e identidad.

257 Sin embargo, sea cual sea la precaución con que introduzcamos gradualmente los cambios, y los hagamos proporcionados con el conjunto, lo cierto es que, al observar que en definitiva los cambios son de consideración, sentimos reparo en asignar una identidad a objetos tan diferentes. Existe con todo otro artificio por el que inducir a la imaginación para que

¹⁶⁰ El original señala «imperfecta», pero el sentido parece pedir *perfecta*, como señala Selby-Bigge al margen.

vaya un paso más allá; y este artificio consiste en establecer una referencia de las partes entre sí, combinándolas en orden a un *fin* o propósito *común*. Un barco del que se haya modificado una parte considerable de su estructura por medio de frecuentes reparaciones sigue siendo considerado como idéntico; la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle esa identidad. El fin común a que conspiran las partes sigue siendo el mismo bajo todas las modificaciones, y proporciona una transición fácil de la imaginación, de una a otra situación del cuerpo.

Pero esto es aun más notable cuando añadimos una *simpatía* de las partes en vista de su fin común, y suponemos que éstas guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo tienen las distintas partes una referencia a un propósito general, sino también una mutua dependencia e interconexión. Efecto de una tan fuerte relación es que, a pesar de que todo el mundo admita que en muy pocos años tanto los vegetales como los animales sufren una transformación *total*, seguimos atribuyéndoles sin embargo identidad, a pesar de que su forma, tamaño y sustancia se ha alterado por completo. Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo el mismo roble aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea ya la misma¹⁶¹. Un niño se hace hombre, y es unas veces grueso y otras delgado, sin perder por ello su identidad.

Podemos considerar también los dos fenómenos siguientes, que son muy interesantes en su clase. El primero consiste en que, a pesar de que por lo común somos capaces de distinguir con toda exactitud entre identidad numérica e identidad específica, sucede a veces que las confundimos, y al pensar y razonar

¹⁶¹ El ejemplo está tomado de la *Dissertation on Personal Identity*, de JOSEPH BUTLER (sobre Butler, véase nota 6).

empleamos la una en vez de la otra. Así, el hombre 258 que oye un ruido que aparece y desaparece intermitentemente, y con frecuencia, dice que sigue siendo el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos tienen aquí solamente una identidad específica —o semejanza— y que no hay nada que sea numéricamente la misma cosa, salvo la causa que los origina. De igual manera puede decirse, sin forzar la propiedad del lenguaje, que una determinada iglesia, originalmente de ladrillo, se derrumbó, y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia en piedra arenisca, de acuerdo con la arquitectura moderna. En este caso, ni la forma ni los materiales son los mismos, ni estos dos objetos tienen nada en común salvo su relación con los feligreses y, sin embargo, basta este punto para ver esos objetos como idénticos. Debemos indicar, con todo, que en este caso el primer objeto resulta en cierto modo aniquilado antes de que el segundo comience a existir, y por ello no nos encontramos en ningún momento con la idea de diferencia y multiplicidad; es por esta razón por lo que sentimos menor reparo en decir que son idénticos¹⁶².

¹⁶² Los ejemplos parecen poco convincentes. Cuando decimos que algo es *idéntico*, ello dependerá de que tomemos «identidad» en sentido *numérico* o *específico*; esto es, dependerá del marco de referencia escogido para dirigirnos al objeto. Como dice PENELHUM, de cuyo no existe objeto invariable, ni tampoco sucesión relacionada de individuos (el fallo de Hume está en creer que los «átomos» de sensación son las entidades invariables): «Ello depende por completo de los conceptos que estemos usando cuando hablamos sobre cada cosa.» (*op. cit.*, pág. 108). El hombre que oye ruido, puede decir que es el *mismo* ruido en sentido *específico*; esto es, que el ruido que oye ahora es de la misma *clase* (pertenece al mismo conjunto) que el oído antes. En cambio, si entiende por *ruido* la serie intermitente de sonidos exactamente similares, entonces los *numéricamente* distintos sonidos nacen y mueren. Con respecto a la iglesia reconstruida, el «objeto» no se toma aquí en cuanto referido a los materiales de construcción, sino en cuanto al *fin* del edificio. Por eso sigue siendo el mismo objeto: cuando los fieles dicen «nuestra iglesia», se refieren a una estructura cualquiera que valga para las necesidades religiosas de la comunidad. Y si por algún

En segundo lugar, podemos señalar que, aunque en una sucesión de objetos relacionados sea de algún modo necesario que el cambio de las partes no sea repentino ni completo, a fin de conservar la identidad, no obstante, cuando los objetos son de naturaleza variable e inconstante admitimos una transición más brusca que cuando por el contrario son consistentes con esa relación. De este modo, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de sus partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hayan alterado éstas por completo eso no impide que el río siga siendo el mismo durante varias generaciones. Lo que es natural y esencial a una cosa es algo en cierto modo esperado, y lo que se espera hace menos impresión, y parece tener menos importancia, que lo insólito y extraordinario. Un cambio notable de la primera clase parece afectar realmente menos a la imaginación que la más trivial alteración de la segunda; y como rompe en menor grado la continuidad del pensamiento, tiene una menor influencia para destruir la identidad.

259 Pasemos ahora a explicar la naturaleza de la *identidad personal*, tema que se ha convertido en tan gran problema en la filosofía, y en especial durante estos últimos años en *Inglaterra*, donde todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que debemos seguir aquí el mismo modo de razonar que ha explicado con tanta fortuna la identidad de plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y variables, sean artificiales o naturales. La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asig-

azar (valor artístico, revolución, etc.) el mismo edificio fuera destinado a *museo*, ya no sería la iglesia de esa parroquia (a pesar de la invariancia de su estructura material). El problema está en que Hume ha creído erróneamente que la *invariancia* es el criterio de identidad en *todos* los casos, cuando evidentemente sólo lo es si forma parte lógica del *concepto* de la cosa.

nado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares.

Sin embargo, como me temo que este argumento no va a convencer al lector, a pesar de que a mí me parece perfectamente concluyente, dejémosle que sopesese el razonamiento siguiente, que es todavía más asequible y fácil de entender. Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco de hacerlas perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales. Y es también verdad que toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta, y que es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de ésta. Pero como a pesar de esta distinción y separabilidad suponemos que el curso total de percepciones está unido por la identidad, surge naturalmente un problema por lo que respecta a esta relación de identidad: si existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones, o si se limita a asociar las ideas de éstas en la imaginación. En otras palabras, si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. Podemos resolver fácilmente este problema, si recordamos que ya se ha probado por extenso que el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que aun la unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre. En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas.

Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas unión en la imaginación son esas tres relaciones arriba señaladas. Estos son los principios de unión en el mundo ideal, y sin ellos todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que no parece tener más conexión con otro objeto que si ambos estuvieran separados por la más grande distancia y diferenciación. La identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Y como la esencia misma de estas relaciones consiste en que producen una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí; lo que concuerda con los principios antes explicados.

Solamente queda por resolver, pues, en virtud de qué relaciones se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante. Y en este respecto es evidente que nos debemos limitar a la semejanza y la causalidad, rechazando la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente ¹⁶³.

Comenzaremos por la *semejanza*: supongamos que pudiéramos ver con claridad en el interior de otra persona, y que observáramos esa sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante; y supongamos también que ese hombre guardase

¹⁶³ No deja de ser extraño que se rechace la *contigüidad*. Es la *sucesión* de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa «transición fácil» por la que «fingimos» nuestro yo. Por otra parte, es la «repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad» (I, III, 14; 246), es decir, la *conjunción constante*, la que da la base objetiva (relación filosófica, no natural) de la causalidad. Cabría quizá admitir que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria.

memoria en todo momento de una parte considerable de sus percepciones pasadas: es evidente que nada podría contribuir en mayor grado a establecer una relación en esta sucesión, a pesar de todas sus variedades. En efecto, ¿qué es la memoria, sino la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto, ¿no tendrá esta frecuente ubicación de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos que llevar a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto? En este punto, pues, la memoria no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos consideramos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros.

Por lo que respecta a la *causalidad*, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer. A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incessantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su

identidad¹⁶⁴. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad. Vista de este modo, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros.

Como basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca
262 noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. ¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no produce

¹⁶⁴ La comparación del yo con una república (con antecedentes ya en la *República*, de Platón), es mucho más satisfactoria. Soy miembro de una comunidad por estar sometido a las mismas leyes. No deja de ser sintomático que los críticos de Hume hayan hecho mucho menos caso a este símil que al del «haz» o «montón».

propriadamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones¹⁶⁵. Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria.

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

Todo lo dicho ya con respecto al origen primero
263 y la incertidumbre de nuestra noción de identidad, en

¹⁶⁵ Aunque líneas atrás se ha definido la memoria como «fuente» de la identidad personal, Hume es correcto al decir que la memoria se limita a *descubrir* esa identidad: nuestro yo sobrepasa continuamente a nuestra memoria. Pero no se explica aquí por qué. Falta el dato fundamental (insinuado quizá en el libro III, al definir la humanidad como «especie inventiva»: III, II, 1 [652] de la *iniciativa* como proyecto de futuro: «Con este término (iniciativa) se alude al propio *estar haciendo* en tanto que es vivido como un *conato* o una *iniciación* de ciertos cambios en el propio cuerpo o en el ámbito objetivo con que cada uno se enfrenta.» (F. MONTERO: *El descubrimiento del yo*. «Revista de Filosofía», XX (1961), pág. 357.)

cuanto aplicada a la mente humana, puede extenderse con poca o ninguna variación a la idea de *simplicidad*. Cuando las distintas partes coexistentes de un objeto están mutuamente ligadas por una estrecha relación, dicho objeto actúa sobre la imaginación de la misma manera que si fuera perfectamente simple e indivisible, y su concepción no requiere un esfuerzo mucho más grande por parte de la mente. En base a esta similitud en la operación, le atribuimos simplicidad, y nos imaginamos un principio de unión, soporte de esta simplicidad y centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

De este modo hemos concluido nuestro examen de los varios sistemas de filosofía, referentes tanto al mundo intelectual como al moral¹⁶⁶; dada la miscelánea en que ha consistido nuestro método de razonamiento, nos hemos visto llevados a varios puntos que ilustrarán o confirmarán alguna parte anterior de este discurso, o prepararán el camino de nuestras afirmaciones futuras. Ahora es el momento de volver a examinar con mayor atención nuestro asunto y de proceder a la exacta anatomía de la naturaleza humana, una vez que hemos explicado ya con todo detalle la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento.

Sección VII

CONCLUSION DE ESTE LIBRO

Antes de lanzarme a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen ante mí, me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación pre-

¹⁶⁶ En el *Apéndice* (*infra*, II, 832) se sustituye «moral» por *natural*. Aunque en muchas ocasiones utiliza Hume estos términos indistintamente, quizá la corrección era aquí necesaria, cara a los problemas estrictamente «morales» del libro III.

sente, y a sopesar el viaje emprendido, que requiere sin duda el máximo de arte y aplicación para ser llevado a feliz término. Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía; y como a esta pasión le es habitual, por encima de todas las demás, gozarse en su propia desventura, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas esas desesperadas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tanta abundancia¹⁶⁷.

En primer lugar, me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres, y dejado en absoluto abandono y desconsuelo. De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad. Llamo a otros para que se me unan y nos hagamos así compañía aparte de

¹⁶⁷ Una comparación análoga —aunque menos dramática— se encuentra también en Kant, como recapitulación de lo recorrido, antes de lanzarse a la discusión de los problemas de la *metaphysica specialis* (cf. *Crít. razón pura*, B 294-5/A 235-6).