

2

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
VICERRECTORADO ACADEMICO
CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
MAESTRIA DE FILOSOFIA

LA DESCONSTRUCCION DEL "YO"
EN DAVID HUME

Tesista: Mayda Hocevar
Tutor: Angel Cappelletti

Trabajo de Grado presentado para optar al grado de
Magister Scientiae en Filosofía

B1499
S45H62

Mérida, noviembre de 1994

B1111
S45H6

Universidad de Los Andes
Vicerrectorado Académico
Consejo de Estudios de Postgrado
Maestría de Filosofía

LA DESCONSTRUCCION DEL "YO"
EN DAVID HUME

Trabajo de Grado presentado
para optar al grado de
Magister Scientiæ en Filosofía

Tesista: Mayda Hocevar
Tutor: Angel Cappelletti

SERBIULA
DERECHO

SERBIULA - TULIO FEBRES CORDERO



B1499 S45H62

DIGITALIZADA
<http://tesis.ula.ve>

Mérida, noviembre de 1994

Bdigital.ula.ve

*La persona es aquello que no es propiamente de uno
sino lo que uno y la demás gente creen que es.*

C. G. Jung

C.C.Reconocimiento

INDICE

1. La tesis a desarrollar.....	P. 4
2. Explicación Inicial de la Tesis a Desarrollar.....	P. 7
3. La Desconstrucción del Yo en David Hume.....	P. 25
4. Minicrítica de la Crítica del Conocimiento en Hume y de su Desconstrucción de la Sustancia, el Yo, etc. según el Tratado de la Naturaleza Humana.....	P. 47
5. Hume y algunas formas contemporáneas de Desconstruir el Yo.....	P. 99
6. Bibliografía.....	P. 105

Bdigital.ula.ve
LA TESIS A DESARROLLAR

C.C.Reconocimiento

Bdigitalula.ve

Cuando los antiguos desconstruyeron el sí mismo, el yo o la identidad personal, de manera explícita (como en el caso de los budistas del mahayana) o implícita (como en el de algunos advaitines y el del budismo hinayana), la insubstancialidad del yo era una consecuencia necesaria de una visión monista (Milesios y Heráclito, Shankara etc.) o no substancialista del mundo.

En Hume, en cambio, considerado atomista y por consiguiente considerado de manera implícita como contrario al holismo,¹ la desconstrucción del sí mismo o yo es una consecuencia necesaria de su empirismo (las impresiones o colecciones de impresiones no son sustancias, y ni siquiera hay una impresión que corresponda al sujeto mental aparentemente separado, que constituye el núcleo del sí mismo o yo).

Ahora bien, la vía que, como consecuencia lógica de su posición, toma Hume para desconstruir el “sí-mismo” o “yo” no tiene salida: o bien es aporística o bien conduce al error. En efecto, como lo supo Kant², la sustancia es una categoría que no puede inferirse de la mera asociación de impresiones, pues pertenece a un tipo lógico

[Russell-Whitehead] o cuando menos a un nivel de abstracción radicalmente distinto al de éstas. Por otra parte, en contra de lo que pensó Hume, sí hay una impresión que corresponde al “sí-mismo” o “yo”, aunque no es del mismo tipo que las impresiones que nos dan los entes que aparecen como objeto; etc.

¹Según G. Deleuze (Deleuze 1953; español 1977), Hume no hace una psicología atomista, sino que muestra en el atomismo un estado del espíritu que no permite una psicología. Por otra parte, por medio del principio de asociación, entendido como trascendental en la medida en que no es una cualidad de las ideas mismas sino de la naturaleza humana, la colección de percepciones se vuelve sistema, estructura y organización. Creo que no podemos sostener unívocamente que el atomismo de Hume lleve a un antiholismo.

²El centro de referencia no puede estar al mismo nivel de los distintos referata. "El 'Yo pienso' debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues de lo contrario se representaría en mí algo que no podría ser pensado en absoluto, lo que significa tanto como decir que la representación sería imposible, o, al menos, que para mí no sería nada. (Kant, *Crítica de la Razón Pura*).

II

Bdigital.ula.ve

EXPLICACION INICIAL
DE LA TESIS A DESARROLLAR

C.C.Reconocimiento

Bdigital.ula.ve

En su doctrina de la metempsicosis, Pitágoras parece postular un sí mismo o yo que concibe como un alma que transmigra. Posteriormente Platón adopta esta doctrina con ciertas modificaciones y podríamos decir que desde entonces la filosofía occidental ha postulado, de manera casi unánime, implícita o explícitamente, la existencia de un yo substancial que es depositario o ente receptor de percepciones y que piensa ideas y realiza actos (algunas excepciones a la tesis de la substancialidad del yo individual que prevaleció en la Edad Moderna serían Spinoza —para quien el yo se disuelve en la única sustancia, y la insustancialidad del yo que parece implícita en él es consecuencia de su monismo— y Lichtenberg, entre otros).

En Descartes, cuya obra podríamos considerar como uno de los paradigmas de la filosofía moderna plenamente desarrollada (en su versión racionalista o idealista problemática), encontramos que el sujeto que piensa, el sujeto mental concebido como sustancia, el sí mismo o yo substancial constituye el eje de su filosofía. En efecto, la certidumbre sobre la cual Descartes basó su sistema después de

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

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

«*Descartes maintained that thought was the essence of the mind; not this thought or that thought, but thought in general. This seems to be absolutely unintelligible, since every thing, that exists, is particular: and therefore it must be our several particular perceptions, that compose the mind. I say, compose the mind, not belong to it. The mind is not a substance, in which the perceptions inhere. That notion is as unintelligible as the Cartesian, that thought or perception in general is the essence of the mind. We have no idea of substance of any kind, since we have no idea but what is derived from some impression, and we have no impression of any substance either material or spiritual. We know nothing but particular qualities and perceptions....So our idea of any mind is only that of particular perceptions, without the notion of any thing we call substance, either simple or compound.*»³

Si quisiéramos restarle importancia al máximo representante del racionalismo continental en favor del empirismo británico,

tampoco habríamos escapado a la concepción substancialista del sí mismo o yo, pues si bien después de Locke, un Berkeley negaría la substancialidad de los entes que aparecen como objeto, es sólo en Hume que la filosofía moderna emprende la desconstrucción del yo o sujeto mental.

Como ya vimos, con algunas posibles excepciones entre los escépticos y sus semejantes podría decirse que, desde la desaparición de Heráclito hasta la aparición de Hume, la filosofía occidental dio por sentada la substancialidad del yo. Y parece lógico que fuera así en una civilización que durante una buena parte del período en cuestión exigió a la reflexión filosófica amoldarse al sustancialista dogma cristiano —aparte de que dicha reflexión partió en general de Platón y Aristóteles y siguió los prejuicios de éstos con respecto al monismo milesio-heraclíteo y a todo intento de desconstrucción de la substancia—.

Al igual que los milesios, Heráclito redujo la totalidad del universo a un principio —al cual llamaba, en función del punto de vista que se adoptase, Logos o Fuego— que, siendo único, se encontraba sin embargo en constante cambio y movimiento. Desde este punto de vista según el cual todo lo que existe, tanto en el plano físico como en el mental, es manifestación de una substancia única, el individuo humano, su conciencia, yo o sí mismo no pueden considerarse como substanciales o constituir substancias, pues entonces ya no hablaríamos de una substancia⁴ única sino de una multiplicidad de substancias. Heráclito nos dice a este respecto:⁵

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

Siendo para Heráclito el Logos único un principio cognoscitivo común a cada uno de los seres humanos, y sobre todo no siendo este Logos algo distinto y separado de lo que percibimos como físico-material, no hay duda de que para el filósofo de Efeso la creencia en que cada uno de nosotros posee un sí mismo, yo, conciencia o sujeto mental substancial que existe por sí mismo y de manera separada de la totalidad del campo de objetos y del resto de los sujetos es como

un sueño o ilusión. Ahora bien, afirmar esto no es más que una inferencia desprendida de la lectura de los fragmentos del Efesio, puesto que no hay de manera explícita en su obra una desconstrucción sistemática y cuidadosa de la ilusión de substancialidad del yo. En Oriente, ya en el siglo VI a. J. C., el Buda Shakyamuni había desarrollado una elaborada desconstrucción del yo y postulado la tesis de *anatman* (no yo o no alma), pero en Occidente no fue sino hasta la época de David Hume que se desarrolló de manera sistemática, cuidadosa y explícita esta desconstrucción —si bien la misma no fue más allá del *Tratado*,⁶ su obra juvenil, siendo excluida luego de las *Investigaciones* o siendo subsumida de alguna manera en el tema de la desconstrucción de la substancia—.

Ahora bien, mientras que en Heráclito (al igual que en el advaita vedanta de Shankara, etc.) la ausencia de substancialidad del yo individual y supuestamente separado era consecuencia de un monismo ontológico, en el budismo mahayana⁷ dicha insubstancialidad era consecuencia de una posición que negaba la existencia de todo tipo de substancia en general (incluso la substancia única y universal de los monistas) y, en particular, de la creencia en una dualidad o en una pluralidad de substancias.⁸ Por contraposición a todos los pensadores mencionados, en el caso de Hume la necesidad de desconstruir explícita y metódicamente el yo o identidad personal se deriva de su empirismo, en el cual las impresiones sensibles son la base directa o indirecta del conocimiento y, puesto que la impresión de substancia no existe, pues tal impresión es imposible, concluye que la substancia es una ficción producida por los individuos humanos. Así pues, no hay ninguna realidad que pueda designarse como substancia; la palabra substancia no es más que un nombre (avanzando la tesis nominalista) que se aplica a un haz (*bundle*) o colección de cualidades. No hay algo que funja como soporte de, o que contenga cualidades; por el contrario, lo que denominamos substancia no es más que colección de cualidades particulares y sólo ella. No hay otra cosa.

En la forma como Hume expresa esta tesis se ve claramente que la misma deriva de sus supuestos empiristas, según los cuales

todo objeto diferente o que consta de partes es distinguible y todo lo que es distinguible es separable, y no de una posición ontológica monista o antipluralista:⁹

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

Hume considera el problema de la identidad del “yo” como un caso especial del problema de la identidad de la sustancia y, en consecuencia, aplica lo anterior también a la supuesta sustancialidad del “sí-mismo” (*self*), “yo” o “identidad personal”.¹⁰ Ahora bien, al hacerlo, lo hace de una manera particular, y no de la misma que emplea en la desconstrucción de la supuesta sustancialidad de los entes que aparecen como objeto.

En el caso de los entes que aparecen como objeto, la sustancia es algo que proyectamos ilegítimamente sobre impresiones o colecciones de impresiones; ahora bien, en el caso del “sí-mismo”, “yo” o “identidad personal”, ni siquiera existe una impresión o serie de impresiones que le corresponda. Y aunque Hume no insiste en ello, en la medida en que ni siquiera hay una impresión o serie de impresiones que le correspondan, su sustancialidad debería ser considerada como todavía más ficticia que la de los entes que aparecen como objeto.

Hume no afirma la inexistencia de todo tipo de “yo”; lo que hace es afirmar que dicho “yo” —sea concebido como entidad metafísica, psicológica o gnoseológica— no tiene carácter sustancial, y negar la existencia de un “yo” que sea simple e idéntico a sí mismo, o idéntico a través de todas sus manifestaciones. El nos dice que al entrar en lo que llamamos “yo” se encuentra siempre con una u otra percepción particular y, en consecuencia, concluye que dicho “yo” no es más que una serie de percepciones unidas asociativamente. Del mismo modo, en el *Treatise* (IV,V) alega que esta supuesta identidad

no se deriva de ninguna impresión sensible, mostrando claramente cómo su desconstrucción de la sustancia en general y del “sí-mismo” o “yo” en particular es consecuencia directa de su empirismo. Es evidente, pues, que la desconstrucción del “sí-mismo” o “yo” emprendida por Hume fue radicalmente diferente de la que se encuentra implícita en el fragmento de Heráclito que cité más arriba, e incluso de las que desarrollaron extensivamente los budistas del mahayana.

A pesar de lo anterior, a primera vista la concepción del yo como un “haz” o *bundle* se parece demasiado a la concepción budista del mismo como un agregado de agregados (*skandha*). Hume nos dice, en efecto, que aunque los llamados “yo(s)” son sólo haces (*bundles*) o colecciones de diferentes impresiones, (...they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement), imaginamos que debe haber un sostén de esas impresiones que sea distinto de ellas y que permanezca idéntico a sí mismo bajo todas ellas: un alma, “yo” o sustancia subyacente. A su vez, el budismo afirma que la aparente sustancialidad del “yo” es una ilusión producida por la interacción de cinco agregados o *skandha*, que son: forma material (*rupa*); sensación (*vedana*); conceptualización o percepción (*samjña*); impulso asociado al hábito (*samskara*) y conciencia (*vijñana*).¹¹

Por supuesto, hasta ahora no hemos tenido en cuenta el hecho de que el “sí-mismo” y el “yo” son términos equívocos, que pueden indicar (1) la concepción de la conciencia que percibe y actúa como una entidad sustancial; (2) la concepción de la entidad designada por el nombre de un individuo —que comprende, por una parte, a la conciencia-sujeto y, por la otra, a un ente físico que aparece como objeto a la conciencia— como una unidad que constituye además una entidad sustancial; (3) lo que en un momento dado la conciencia cree ser (cuando el individuo se mira en el espejo, su conciencia se siente una con el cuerpo, pero si un miembro de su cuerpo se paraliza repentinamente, su conciencia siente que el cuerpo es algo que él como entidad distinta y separada del cuerpo trata de mover, etc.); (4) el ego freudiano o la autoimagen; etc., etc.¹²

Así pues, a pesar de que las razones que tuvieron los budistas para desarrollar las teorías en que basan su desconstrucción del “sí-mismo” o “yo” fueron muy distintas a las de Hume, las explicaciones de ambos se asemejan en la medida en que los primeros afirman explícitamente y el segundo parecen suponer que, cuando encontramos un agregado de partes en relación mutua, tendemos a imaginar que hay algo misterioso que las relaciona y que es distinto, tanto de las partes como de la relación entre ellas (algo similar a lo que sucede con la semejanza entre las refutaciones de Zenón de Elea y las de Nagarjuna y sus discípulos, quienes también tuvieron objetivos radicalmente diferentes e incluso opuestos para desarrollarlas). Para ambos, tales imaginaciones y suposiciones carecen de base: no hay una identidad metafísica en la noción del “yo”. Para Hume, éste y la identidad personal son el resultado de la relativa persistencia de haces (*bundles*) de impresiones que se suceden, en las relaciones de semejanza y causalidad de las ideas (y según parece también hasta un cierto punto en las relaciones de contigüidad de éstas); para los budistas, son el resultado de la interacción de los cinco *skandhas* y de la continuidad que se da en cada una de éstas.¹³

Además de la metáfora del *bundle* o haz, Hume utilizó el símil de una república, que tenía antecedentes ya en Platón (quien, sin embargo, evidentemente no lo empleó a fin de negar la sustancialidad de la persona o del “sí-mismo”, sino con un propósito muy diferente). Hume escribe:¹⁴

«As to causation; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a sistem of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought chaces another, and draws after it a third, by which it is expell'd in its turn. In this respect, I cannot compare the soul more properly to anything than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties of government

and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts. And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation. And in this view our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination, by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures.»

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

A su vez, algunas escuelas budistas conciben el “yo” —en el sentido de ego y de personalidad y no meramente en el sentido de la concepción de la conciencia como sustancia— como un *collage* de *bijas* o “semillas de poder” (que corresponden a lo que en *La muerte de la familia* David Cooper llamó “otros internalizados”). Alejandra David-Neel escribe:¹⁵

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

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

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

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

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

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

He incluido la cita de David-Neel sólo por la similitud de la analogía que emplea con la que utiliza Hume. Aunque el sentido del término “yo” al que se refiere David-Neel y aquél al que se refería Hume no son el mismo, ni lo son tampoco los objetivos ni los elementos de ambas concepciones, no es mera coincidencia que Hume compare al individuo con una república mientras que David-Neel lo compara con una hospedería: en ambos ejemplos se trata de mostrar que lo que consideramos como un ente sustancial no es más que un convencionalismo¹⁶ por el que desfilan muchos elementos diferentes,¹⁷ los cuales a su vez no son más que “convencionalismos” por los cuales desfilan...

Para Hume, desde su perspectiva, el vínculo de unión que permitiría la continuidad de la persona tendría que ser la memoria y, en consecuencia, adopta esta teoría como tesis inicial. No obstante, como veremos de inmediato, para nuestro autor esto plantea un serio problema, al que no encontrará solución. En efecto, después de lo anterior Hume continúa:¹⁸

«As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitutes our self or person. But having once acquir'd this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed. For how few of our past actions are there, of which we have any memory? Who can tell me, for instance, what were his thoughts and actions on

the first of January 1715, the 11th of March 1719, and the third of August 1733? Or will he affirm, because he has entirely forgot the incidents of these days, that the present self is not the same person with the self of that time; and by that means overturn all the most establish'd notions of personal identity? In this view, therefore, memory does not so much produce as discover personal identity, by shewing us the relation of cause and effect among our different perceptions. 'Twill be incumbent on those, who affirm that memory produces entirely our personal identity, to give a reason why we can thus extend our identity beyond our memory.

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

(Puesto que basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, ella deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y por consiguiente tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro "yo" o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos ya extender la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. ¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo,

cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su “yo” actual no sea ya la misma persona que su “yo” en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no produce propiamente la identidad personal, sino que la descubre al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria.

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

El comentarista de la traducción española del *Tratado* anota con respecto a lo anterior:¹⁹

«Aunque líneas atrás se ha definido la memoria como "fuente" de la identidad personal, Hume es correcto al decir que la memoria se limita a descubrir esa identidad: nuestro “yo” sobrepasa

continuamente a nuestra memoria. Pero no se explica aquí por qué. Falta el dato fundamental... de la iniciativa como proyecto de futuro.»

Si bien no recordamos todo lo que hemos experimentado, pensado y realizado en nuestras vidas, tenemos una sensación de continuidad de nuestra persona, que está relacionada con la continuidad de nuestros proyectos, la continuidad dentro del cambio de proyectos, y la continuidad en la realización de éstos. Del mismo modo, aunque no recordemos lo que hicimos en una fecha particular, tenemos memorias claras de distintos momentos de nuestras vidas y, aunque haya lagunas entre ellas, la unión de dichas memorias nos hace sentir que ha habido una continuidad aun durante las lagunas. De alguna manera, así como Hume concibe el tiempo en términos de sucesivas percepciones sin las cuales no podríamos tener noción del mismo,²⁰ de igual manera, más allá de la memoria de ideas simples la ficción de yo emerge de un continuo de percepciones que se suceden *de cierto modo*.

Consideraré ahora la forma como Hume desconstruye el yo, los argumentos que emplea, lo que me parecen sus aciertos y lo que me parecen sus fallas o el no haber llegado al fondo del asunto.

³Descartes sostuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no este pensamiento o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todas las cosas, lo que existe, es particular: Y por lo tanto, deben ser nuestras varias percepciones particulares las que componen la mente. Digo que **componen** la mente, no que **pertenece**n a ésta. La mente no es una substancia, en la cual las percepciones se insertan. Esta noción es tan ininteligible como la cartesiana, de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos idea de substancia de ningún tipo, sino sólo ideas que se derivan de alguna impresión, y no tenemos impresión de ninguna substancia, sea ésta material o espiritual. No conocemos más que de cualidades y percepciones particulares... Así pues, nuestra idea de cualquier mente es solamente la de las percepciones particulares, sin noción de cosa alguna que llamemos substancia, sea simple o compuesta. (Hume, *Abstract*, p. 658.)

⁴En Individuo, sociedad, ecosistema, de Elijías Capriles, leemos:

«G. S. Kirk ha señalado que:

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

«Por su parte, Angel J. Cappelletti escribe:

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

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

«En efecto, el filósofo de Efeso nos dice:

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

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

⁵Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz, 23 según Marcovich. La traducción que he citado es la que emplea Eilias Capriles en Individuo - sociedad - ecosistema, que es la de la obra de Kirk y Raven 1966, español 1970. En vez de “inteligencia particular” Cappelletti vierte este término como “entendimiento particular”, mientras que Diels nos da “entendimiento privado”.

⁶Propiamente del Libro I del Tratado. En los Libros II y III Hume se refiere al Yo como tradicional y comúnmente se hace. La idea de yo debe ser revelada en su verdadera naturaleza, esto es, como una ficción, pero no podemos destruirla, pues es indispensable para la vida. (Cfr. Félix Duque, notas a su traducción del Tratado de Hume, P. 397-398)

⁷El caso del hinayana es diferente, pues en dicha corriente se desconstruye el “sí-mismo” o “yo” sin que se niegue la sustancialidad de los entes que

aparecen como objeto. En consecuencia, distintas escuelas del hinayana conciben sustancialmente a distintos tipos de objetos del mundo físico que carecen de conciencia, aunque niegan la sustancialidad de todo sí-mismo: tanto de la pluralidad de sí-mismos humanos como de un Sí-mismo universal concebido a la manera de un dios personal.

Sin embargo, los motivos por los que el hinayana emprendió la desconstrucción del “sí-mismo” o “yo” se asemejan más a los de Heráclito y a los del mahayana que a los de Hume.

⁸El budismo mahayana no afirma la unidad del cosmos ni reduce todo a un único principio, como lo hace, por ejemplo, el *adwaita vedanta* del filósofo hinduista Shankaracharya. En particular, la filosofía *adwaya madhyamaka* del filósofo budista mahayana Nagarjuna (en la que se basó Shankara para construir el *adwaita vedanta*, que debía afirmar un monismo a fin de corresponder a los textos sagrados del hinduismo) se niega a afirmar algo acerca de la naturaleza del universo y se limita a negar los supuestos del sentido común: que el universo comprenda una pluralidad intrínseca de entes, que el sí-mismo sea una sustancia, que los distintos entes constituyan sustancias, etc. Cuando le da nombre, la filosofía de Nagarjuna llama al absoluto *dharmata* o “naturaleza de todos los fenómenos”.

⁹Hume, *Treatise*, Parte I, sec. VI, p. 16.

¹⁰Lo mismo sucede en el caso del budismo mahayana, que afirma la “vacuidad” (ausencia del modo de existencia —o sea, de la sustancialidad— que erróneamente proyectamos en los entes) tanto de los entes que sólo aparecen como objeto como de los entes que poseen conciencia y personalidad. Lo curioso es que en el budismo esta doble negación parece constituir un desarrollo tardío: el hinayana, cuyos textos fueron compilados antes que los del mahayana, niega la sustancialidad de los entes que poseen conciencia y personalidad pero no lo hacen con respecto a los entes que sólo aparecen como objeto. Así pues, al igual que Hume, el mahayana niega la sustancialidad en general, aplicando el concepto de vacuidad o insustancialidad tanto a los sujetos como a los objetos, tanto a las personas como a las cosas. En cambio, en el hinayana no se niega la sustancialidad en general sino tan sólo la de los entes que poseen conciencia y personalidad.

¹¹En el mahayana, en particular, esta insustancialidad del yo es correlativa a la de los objetos externos. Chögyam Trungpa nos dice que: «...cuando hablamos

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

¹²En *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, UCV, 1986), Elías Capriles identifica siete distintos sentidos del término “yo”, y podría haber identificado un número todavía mayor. En algunos de estos sentidos (que comprenden los sentidos 2, 3 y 4 mencionados arriba en el cuerpo principal de esta tesis) el budismo nos dice que el “yo” es producido por la interacción de cuerpo, habla y mente.

¹³En *Abhidharma* op.cit. Chögyam Trungpa dice que una vez que vivenciamos una conciencia sensorial, entonces lo mismo que le da a esa conciencia particular la cualidad de conciencia es lo que la relaciona con las otras. Hasta cierto punto, cada conciencia sensorial contiene la imagen de conjunto.

¹⁴Hume, *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 251.

¹⁵David-Neel, Alexandra (1961; español 1976), *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*. Buenos Aires, Kier.

¹⁶Pareciera que tanto una hospedería como una república son lugares, pero Hume nos advierte que el “yo” no es un lugar. Su énfasis está, pues, en el hecho de que una república es un convencionalismo y no una entidad “real”. Aunque lo mismo podría aplicarse a la hospedería entendida como persona jurídica, en la práctica tanto la república como la hospedería se encuentran en un lugar, ocupan un lugar, corresponden a un lugar y representan un lugar.

¹⁷En el ejemplo de David-Neel es esencial a la analogía el que los elementos que constituyen la ilusión de una unidad sean personas (cada una de las cuales no es más que la ilusión de una unidad a partir de muchas personas), las cuales no son meras memorias, sino individuos que continúan activos en la mente de otros individuos. En el caso de Hume, este aspecto de la analogía es irrelevante.

¹⁸Hume, *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 261-2.

¹⁹Edición traducida y comentada por Félix Duque, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984

²⁰La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el modo de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas. Y también... es posible que no sea (el tiempo) sino sencillamente las distintas ideas, impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto modo; esto es, sucediéndose uno tras otro. *Tratado*, P. 130. Téngase en cuenta que para Kant, en cambio, el tiempo es la forma del sentido interno, sobre la cual se estructura la categoría de causalidad.

Bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

III

Bdigital.ula.ve

LA CRITICA DE HUME A LA IDEA DE "YO"
O IDENTIDAD PERSONAL
EN EL TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

Bdigital.ula.ve

Como vimos antes, el problema de la identidad personal es un caso especial del problema de la identidad de la sustancia. Este es un problema aporético, según parece desprenderse de las anotaciones que hace Hume al final del Libro I, Parte IV, Secciones VI y VII y también en el Apéndice al *Tratado* que es posterior a éste: «*For my part I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding*»...²¹

Hume comienza a desarrollar su tesis planteando el contraste entre lo que suponemos equivocadamente que es conciencia de “yo” y la ausencia de un “yo” substancial e idéntico:²²

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

La pregunta inicial con la que Hume aborda el problema de la sustancialidad del “yo” o identidad personal es la siguiente: ¿de qué impresión podría derivarse la idea de “yo”? (pues para Hume y para todo empirista, para quienes no hay conceptos *a priori* que constituyan su propia fuente de verdad, toda idea, para que sea clara e inteligible, tiene que derivarse de una impresión):²³

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

(Por los motivos ya especificados), la idea de “yo” tiene que provenir de una impresión de “yo”. Pero para Hume no hay una impresión de “yo”: el “yo” no es una impresión; supone ser, en cambio el escenario o fondo de referencia de toda clase de impresiones:

«But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference.»²⁴

Para que la idea de yo pueda existir del modo como se ha explicado, es decir, proviniendo de una impresión, la impresión que produce la idea deberá caracterizarse por ser idéntica e invariable durante toda la vida del yo, puesto que la idea de “yo” se supone idéntica (a sí misma a través de todos los cambios posibles):²⁵

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

Si existiese idea de yo, ésta tendría que derivarse de una impresión. Puesto que la idea de yo se supone idéntica e invariable, la impresión de la cual ella deriva deberá por consiguiente ser de la

misma naturaleza. Pero no existen impresiones que sean constantes e invariables. Las sensaciones y pasiones que un yo experimenta son todas ellas transitorias, variables, efímeras —además de aparecer como objeto y, por lo tanto, no poder corresponder al supuesto sujeto que experimenta sus objetos—.

Puesto que la idea de “yo” no puede derivarse de impresiones que tengan una naturaleza efímera y transitoria, (y no existen impresiones constantes e invariables) la idea de “yo” no existe:²⁶

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

Además de que no existe impresión constante e invariable, como tendría que ser la impresión que diera origen al yo, también todas nuestras percepciones son separables, particulares, distintas y distinguibles y pueden, por lo tanto, concebirse y existir por separado. ¿Cómo entonces y de qué forma podrían ellas pertenecer o estar conectadas a un yo, si no necesitan de nada que sostenga su existencia?

A este respecto basta pensar un poco para comprobar que cuando cesan las percepciones el yo es aniquilado; lo que es lo mismo que decir que no hay yo distinto de las percepciones, pues cuando cesan éstas aquél también cesa:²⁷

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

entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity.»

A fin de ilustrar que el yo o lo que concebimos como la mente no es algo substancial, permanente e idéntico (a pesar de nuestra inclinación a concebirlo así), sino tan sólo el resultado de la asociación de percepciones cuya naturaleza ya ha descrito, Hume introduce aquí dos metáforas: (a) la del yo como haz o *bundle* (colección de percepciones) a fin de subrayar la no-inalterabilidad del yo en tanto que sus percepciones; y (b) la del yo como teatro (advirtiéndonos de no confundir la imagen del teatro con un *lugar*), por el cual transitan en un aparecer y desaparecer constantes, infinidad de percepciones, a fin de insistir en la ausencia de simplicidad en un tiempo e identidad durante sucesión de momentos, del supuesto yo o mente.

Bien, resumiendo las ideas y argumentos hasta ahora vistos podemos decir lo siguiente: que tendemos a creer con una fuerza extraña en la existencia de un yo del cual estaríamos siempre conscientes; el cual consideramos como siendo siempre igual a sí mismo a pesar de sus múltiples y diferentes percepciones; el cual consideramos permanece como *substratum* a pesar de la naturaleza efímera de sus percepciones... Pero en verdad no existe tal cosa como un yo sólido y permanente. Las razones son las que siguen: En primer lugar, porque de acuerdo al modo de razonar que Hume ha establecido hemos visto que toda idea debe derivarse de una impresión correspondiente. Y no hay una impresión que origine al yo (a la idea de yo), primero, porque una impresión tal tendría que ser constante e invariable (y no hay tal impresión). En segundo lugar, porque las impresiones no necesitan de un yo que las soporte; entonces difícilmente podríamos imaginarlas como conectadas a, como perteneciendo a, o como soportadas por un yo. De aquí que concluya Hume que lo que concebimos como yo o mente no es mas que un conglomerado de percepciones todas ellas distintas, cambiantes, transitorias y efímeras y están ausentes la inalterabilidad, la solidez, la identidad y la permanencia que habíamos atribuido al yo.

Habiendo visto ya que el yo se reduce a un flujo de percepciones variables, pasa Hume a considerar otro problema, a saber, el del por qué y a qué se debe que asignemos a dicha serie de percepciones una identidad fija, y creamos poseer una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida, pues lo que llamamos yo nunca nadie lo ha visto, ni lo ha tocado, ni lo ha sentido, ni lo ha degustado, ni lo ha oído y cuando me busco a mí mismo sólo veo percepciones.

A fin de responder a este problema Hume propone la necesidad de distinguir entre identidad personal con respecto al pensamiento o a la imaginación e identidad personal con respecto a nuestras pasiones o al interés que tomamos en nosotros mismo. Por ahora se ocupará de la identidad personal con respecto al pensamiento o la imaginación a través de estudiar esa identidad en plantas, animales y objetos artificiales “pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona”.

La serie argumentativa se inicia con la distinción entre dos tipos de nociones a saber: la de identidad y la de objetos relacionados:

La *idea de identidad o mismidad* es la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo, en tanto que la *idea de diversidad* es la idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación. La noción de diversidad que ello nos proporciona nos hace pensar que no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos.²⁸

Ambas nociones, la de identidad y la de sucesión de objetos relacionados, a pesar de ser contrarias, son confundidas en nuestra manera usual de pensar. He aquí que la noción de identidad es el producto de una confusión de la mente por la cual considera a la sucesión constante como siendo una y la misma cosa a lo largo del tiempo y el espacio.²⁹

¿Ahora bien, cómo se produce esta confusión? Ella se produce en la imaginación, pues ésta, tanto al considerar un objeto como continuo e invariable como al reflexionar sobre la sucesión de objetos relacionados, siente que estas dos acciones son casi lo mismo y las

confunde porque “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”. Pero como es un absurdo saber mediante la reflexión que lo que vemos como idéntico e invariable no es más que una sucesión (discontinua y variable) de objetos relacionados y seguir considerándolos como **un uno idéntico**, entonces tenemos que fingir un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos e impida su discontinuidad o variación.

Recogiendo las nuevas ideas presentadas hasta ahora podemos resumirlas así: la razón por la que confundimos el flujo variable y discontinuo de percepciones con un uno idéntico, substancial y permanente se deriva de confundir la noción de identidad con la de sucesión de objetos relacionados. Y gracias a la relación que produce la transición suave de la mente de un objeto a otro es que en la imaginación dicha confusión puede tener lugar. La sucesión de objetos relacionados (variables y discontinuos) cuya naturaleza confundimos al atribuirles identidad “consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad” (que, como dice Hume, son las únicas cualidades que pueden dar a las ideas unión en la imaginación). En otras palabras, sólo es posible confundir sucesión de objetos con identidad en la medida en que esta sucesión se presenta como diversidad de partes conectadas por relaciones de semejanza, contigüidad o causalidad; es decir, que la sucesión de ideas que se producen en la imaginación llevan a ésta a confundir sucesión e identidad, y —según Deleuze— “es como si la imaginación se superara a sí misma” cuando pone la identidad en lugar de la sucesión.

Veamos, dice Hume, cómo es que todos los objetos que consideramos idénticos, no son más que sucesión de objetos relacionados, y cómo es que opera la sucesión de ideas en la imaginación para producir la transición fácil y la confusión consiguiente.

Hume usará diversos ejemplos para ilustrar el curso del proceso y sus características particulares para probar que es el curso

ininterrumpido del pensamiento y la percepción continuada lo que constituye la identidad:

a) Es el curso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad, pues podemos comprobar que un cambio en alguna parte de una masa que consideramos idéntica, cuyas partes son contiguas y están conectadas entre sí, no será tal cambio ni modificará la identidad de la masa *por el hecho del cambio mismo*, sino que será la *proporción del cambio* en relación a la masa en su conjunto lo que determinará que la sigamos considerando como la misma masa o como otra masa diferente (idea de proporción) —o bien—:

b) Es *la percepción continuada* la que hace que la mente asigne a un objeto existencia continua e idéntica (a pesar de los cambios) mediante la transición fácil de un cambio a otro —transición que puede producirse también debido a los muy graduales e insensibles cambios que puede sufrir un objeto—. Estos cambios pueden ser de una magnitud o proporción considerable, que según acabamos de ver, bastaría para modificar la identidad de un objeto, pero debido a que estos importantes cambios se producen de manera gradual e insensible (debido a la percepción continuada), la mente puede hacer una transición fácil e ignorarlos como tales cambios, de modo que el objeto se presenta ante nosotros como siendo el mismo a través de sus cambios y gracias a la percepción continuada de la mente.

Ahora bien, a veces no basta, dice Hume, con que introduzcamos gradualmente los cambios y los hagamos proporcionados con el conjunto, pues a pesar de la transición fácil y la continuidad del pensamiento, cuando ya los cambios son demasiado grandes como para ignorarlos, nos cuesta atribuir identidad a objetos tan diferentes. Entonces es aquí donde hacemos uso de otro artificio que induce a la imaginación a ir más allá: 1. el establecer una referencia de las partes entre sí mediante su combinación en función de un fin común, o bien 2. el vincular a las partes por medio de la *simpatía*³⁰ y en miras a un fin global común (es interesante señalar aquí que Hume explica cómo surge esa ficción que es la identidad afirmando que la imaginación recurre al argumento holista o estructuralista expresado en la máxima de

Aristóteles “el todo es más que la suma de sus partes”). Así pues, las partes, concebidas atomísticamente como distinguibles y separables, se entienden en relación con un todo o propósito común, y sus relaciones o conexiones mutuas no son más que **modos**³¹ de aparecer de las percepciones en la imaginación y que de ninguna manera son atribuibles a las percepciones mismas.³² El fin común permite la transición fácil de la imaginación de una a otra situación del cuerpo sin que sea modificada la identidad.

Resumiendo todo lo anterior veo lo siguiente:

Necesitamos de una impresión que origine la idea de identidad. No hay una impresión que corresponda a dicha idea. Por tanto no existe idea de identidad. ¿Cómo y por qué creemos que hay una identidad o yo? Debido al modo como se comporta la naturaleza humana, en el modo de sus percepciones, en el modo como se presentan éstas y en el modo como se relacionan en la imaginación. La imaginación es la que de alguna manera *pone* la ficción de yo y/o de substancialidad al: 1. substituir (gracias a y mediante la acción de sus propios principios, de semejanza, causalidad y contigüidad) la sucesión de objetos relacionados por un objeto continuo e invariable, y 2. mediante el uso de artificios tales como el de la relación de las partes entre sí y el de la relación de las partes con miras a un propósito común (la simpatía). La identidad y/o substancialidad son entonces meras ficciones imaginativas.

Naturaleza específica de la Identidad Personal o Identidad de la mente humana.

Una vez que Hume ha explicado cómo surge equivocadamente la noción de identidad en términos generales, pasa a explicar específicamente la naturaleza de la Identidad Personal o identidad de la mente humana, cuyo origen debe buscarse en las operaciones de la imaginación sobre los objetos mentales, esto es, sobre sus ideas.

El orden que sigue es similar al que expuso para desenmascarar la ficción de identidad en plantas, animales y objetos artificiales: La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a

vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares:³³

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

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

El asunto es que, a pesar de esta separabilidad y distinción, creemos que las percepciones, en su curso total, están unidas por la supuesta identidad de la conciencia. Ahora bien, ¿existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones, o únicamente sentimos que hay un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos? La explicación de Hume puede ser esquematizada así:

percepción — idea de la percepción — enlace de ideas de
percepciones en la
imaginación

Cabe señalar que percepción es impresión de sensación, idea de percepción es impresión de reflexión y enlace de percepciones es también enlace de impresiones de reflexión en la imaginación. Este enlace de ideas de percepciones en la imaginación es lo que nos lleva a atribuir identidad a una mente que no está constituida más que por una serie relacionada y/o sucesiva de percepciones.

No son, pues, las percepciones las que están reunidas, sino las ideas que de esas percepciones nos quedan, gracias a la acción de la

imaginación. El enlace se siente entre las ideas de percepciones y no en las percepciones mismas, pues el entendimiento no observa conexión real entre objetos. La conexión o identidad o sustancia no está nunca en los objetos; ellas no son cualidades de los objetos, sino cualidades de la imaginación, producidas por la costumbre, debida a la sucesión, contigüidad y semejanza de los objetos. Un ejemplo de esto es la relación de causa a efecto.³⁴

Así pues, la identidad no radica en las diferentes percepciones, ni es tampoco algo que, estando fuera de las percepciones, las una. La identidad es una cualidad que atribuimos a las percepciones, pero que, ni está en las percepciones mismas, ni es algo que las una. ¿Por qué atribuimos esa cualidad a las percepciones? Hume dice: “En virtud de la unión de las ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas”.³⁵

Las cualidades que pueden unir las ideas en la imaginación, gracias a las cuales se constituye la ficción de identidad, son sólo tres, las cuales constituyen principios de unión en el plano de las ideas (o ideal). La identidad depende de algunas de estas tres relaciones o cualidades; sin ellas, todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que parece no tener conexión con otros objetos, como si estuviera separado de ellos por la más grande distancia y diferenciación (p. 410). Ellas son:

1. Semejanza;
2. Contigüidad;
3. Causalidad.

Estas cualidades o principios de relación producen por su esencia una transición fácil de ideas. De allí que la identidad personal provenga completamente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento a través de una serie de ideas conectadas entre sí. Es el mismo planteamiento que Hume desarrolla al tratar el tema de la identidad de la sustancia o de la existencia del mundo externo.

Hume dirá que los principios de relación que harán posible (mediante la transición suave) la identidad personal serán los de causalidad y semejanza. El dejar por fuera la contigüidad repercute

en el tratamiento de la memoria, la cual es fundamental para la creación de la sensación de un “yo”.³⁶

Identidad personal por semejanza (o de cómo la memoria permite el tránsito fácil). Es por la memoria de nuestras percepciones pasadas que podemos establecer una relación en la sucesión de percepciones, a pesar de todas sus variedades.(p. 411) ¿En qué consistiría esa relación (de un objeto a otro) considerándolo como siendo uno y el mismo? Hume nos dice que la memoria es la facultad por medio de la cual revivimos las imágenes de percepciones pasadas. La constante ubicación de percepciones semejantes gracias a la memoria lleva a la imaginación a pasar fácilmente (“tránsito fácil”) de un miembro a otro de lo que consideramos como un conjunto, haciendo parecer a dicho conjunto como un objeto continuo. De allí que la memoria, además de *descubrir*, *produzca* la identidad —siendo esto último debido al hecho de que ella produce la relación de semejanza entre las percepciones—.

Identidad personal por causalidad: La mente consiste en un sistema de percepciones o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, las cuales se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente (o sea, unas a otras).(p. 411) En efecto, las impresiones originan sus correspondientes ideas, las cuales a su vez originan otras impresiones —lo cual parece ser igual a decir que un pensamiento sigue a otro pensamiento y éste es seguido por un tercer pensamiento, que obliga al segundo a desaparecer—. En esta parte Hume hace uso de otro símil para explicar el “yo” (que en el caso de este símil es llamado “alma”), a saber, el ya considerado símil de la república. El “yo” sería como la república, mientras que sus miembros, unidos por lazos de subordinación, serían las distintas percepciones —las cuales pueden variar sin dejar de propagar la república en sus cambios y variaciones (tal como sucede cuando se suceden los ciudadanos de una república a medida que unos mueren y otros nacen: ésta sigue siendo considerada como la misma república)—.

La relación que aquí conecta a las percepciones variadas entre sí sería la de causalidad:³⁷ “Al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras y al conferirnos un interés actual por nuestros placeres y dolores, sean estos pasados o futuros”.

La memoria nos familiariza con la continuidad y la extensión de la sucesión de percepciones; por lo tanto, es la fuente de la identidad personal. También es la memoria la que nos da la noción de causas y efectos constitutiva del “yo” o persona. Pero la acción de la memoria puede cesar en un momento dado y, de hecho, cesa una vez obtenida la noción de causalidad, lo cual permite extender la misma cadena de causas (más allá de los límites de la memoria) y por tanto extender la identidad del “yo” más allá de los límites de la memoria, de modo que nuestra noción del “yo” llega a comprender (o incluir) tiempos y situaciones que hemos olvidado pero que sabemos (suponemos) han existido.³⁸

Así pues, puede decirse que el papel de la memoria no es el de producir sino el de descubrir la identidad personal (nótese que antes Hume había dicho que la memoria era creadora de la identidad personal, y ahora ella es más bien descubridora)³⁹ al mostrarnos la relación de causa y efecto que existe entre nuestras diferentes percepciones. Esto explica por qué podemos extender nuestra identidad más allá de la memoria, de modo que nuestro “yo” sobrepase continuamente los límites de nuestra memoria.

Con respecto a lo anterior, es necesario tener en cuenta la diferencia entre la atribución de mera causalidad a una sucesión de impresiones y la atribución de sustancialidad, identidad o ser a los objetos de las percepciones. Aunque arriba pareciera que la causalidad fuese suficiente para producir la concepción de identidad personal, o de sustancialidad de un “yo”, Cassirer⁴⁰ nos dice que Hume separa y distingue radicalmente entre el proceso mediante el cual la mente desarrolla la causalidad —proceso basado en la costumbre y en la trasposición de las percepciones pasadas a las futuras— y el proceso por el cual la misma atribuye identidad, existencia continua o ser a los objetos de las percepciones.

En el primer caso —el de la causalidad— podemos decir que basta la memoria, pero en el caso de la identidad o ser no es

suficiente la memoria, pues ella estaría traspasando más allá de lo que las impresiones sensibles nos revelan. De alguna manera Hume está aquí a un paso de la fundamentación apriorística del conocimiento: hay, para él, una *tendencia natural* del espíritu a postular la sustancialidad y la identidad allí donde las percepciones no nos dan más que un cúmulo desordenado e inconexo de sensaciones. Para Cassirer⁴¹, ésta es la derrota y muerte del esquema sensacionista como fundamento del conocer —derrota y muerte que lleva en sí el germen de un nuevo nacimiento filosófico basado en distintas pautas valorativas (la anunciación de Kant)—.

Finalmente, con respecto a la identidad personal por causalidad podríamos decir que la misma sería, a diferencia de la que se da por semejanza, una superposición de ficciones: la ficción de causalidad permite poner la ficción de identidad. La creencia es una ficción imaginativa que no es racional sino vital, con lo que volvemos de nuevo a esa tendencia natural del espíritu que no puede ser explicada ni rechazada, sino que debe ser aceptada como ficción y como ilusión pero que, a fin de cuentas, no puede ser descartada.⁴² Aquí encuentra su límite el empirismo humiano, a saber, en los procesos de la psicología humana —cosa que no pasa en el empirismo de Berkeley, quien apela a Dios para explicarse la unidad y coherencia que ponemos en lo percibido—. Deleuze⁴³ dirá que Hume no se plantea la explicación de los principios de la naturaleza humana, es decir el por qué y de dónde surgen dichos principios, puesto que el empirismo ni es un genetismo ni es un psicologismo.

Para terminar con el estudio de la identidad personal, Hume parece quedar desanimado, pues dirá que esta discusión es más de carácter verbal —o sea, que es en suma un asunto de palabras o de dificultades gramaticales más que un problema filosófico—:⁴⁴

«The whole of this doctrine leads us to a conclusion, which is of great importance in the present affair, viz. that all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties. Identity depends on the relations of ideas; and these relations produce identity, by means of that easy

transition they occasion. But as the relations, and the easiness of the transition may diminish by insensible degrees, we have no just standard, when they acquire or lose a title to the name of identity. All the disputes concerning the identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts gives rise to some fiction or imaginary principle of union, as we have already observ'd.»

Ahora bien, aquí se presenta el siguiente problema: no hay un criterio exacto para resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad, debido a que las relaciones y la facilidad de transición pueden disminuir gradualmente y de forma insensible. De allí, pues, que toda disputa sobre la identidad de objetos conectados entre sí (por relaciones de semejanza o causalidad) no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine una ficción u originario principio de unión.⁴⁵

Con esta última frase, sin embargo, Hume parece ratificar lo dicho en toda la Sec. VI y desvalorizar su pesimismo al final del tratamiento del tema, que trata precisamente de esa clase de relación de partes u objetos que originan una ficción o principio de unión, como lo es la ficción del “yo”.

Del mismo modo, aquí debemos también tomar en cuenta lo que dice Cassirer con respecto a la separación que hace Hume entre impresión y ficción —separación en la cual Hume basa todo su desarrollo del problema del conocimiento pero que, sin embargo, es una separación sumamente problemática, si bien no en teoría, por lo menos en la práctica—. En efecto, ¿cómo es en la práctica posible, por ejemplo, separar la ficción de la substancialidad de una manzana de las impresiones que recibo de una manzana? Esta pregunta no es fácil de entender, pues es evidente que tengo impresiones tales como forma, color, olor, peso, etc., que uno en mi idea de una manzana. Sin embargo, la creencia de que la manzana es una substancia —algo que no necesita de ninguna otra cosa para ser lo que es, o como quiera que entendamos el concepto de substancia— no aparece como impresión alguna: es una ficción que nosotros imponemos sobre la

asociación entre las distintas impresiones con las que formamos nuestra manzana,

Como ya vimos, cuando Hume dice que no hay en los objetos de las sensaciones nada de lo cual podamos derivar las ideas de causalidad (o conexión necesaria), substancia e identidad personal, entonces termina diciendo que las mismas surgen o se producen debido a una **tendencia natural del espíritu**. Con esto Hume está introduciendo en sus argumento algo que desde, el punto de vista de un empirismo o de un escepticismo extremos, sólo podría ser considerado como “ideas metafísicas”. Críticos kantianos del empirismo como Cassirer aprovechan esto para concluir que, para poderse explicar a sí mismo, el empirismo necesita recurrir a las herramientas que son precisamente el objeto de su crítica: el uso y establecimiento de nociones de carácter metafísico, abstracto y racional. Aquí llegamos al límite del empirismo y a su derrota confesada abriéndole paso a la posibilidad del conocimiento *a priori* de Kant. Sin embargo, esa derrota es una victoria, pues el conocimiento *a priori* no es justificación de verdad y, como señaló el mismo Hume, esa tendencia del espíritu lo que hace es *poner ficciones*.

Notas sobre el Yo en el Apéndice al Tratado

El *Apéndice al Tratado* lo escribió Hume en 1740, es decir, un año después de los Libros I y II, a fin de corregir algunos puntos oscuros o iluminar más plenamente su obscuridad. Son correcciones o añadidos para ser insertados en el Libro I con el objeto de, o bien solucionar, o bien mostrar la imposibilidad de solucionar el final aporético con el que concluye dicho Libro (cuya totalidad es parte del estudio de la naturaleza de nuestro juicio y de nuestro entendimiento). A pesar de este nuevo intento, Cassirer dirá que la crítica al conocimiento de Hume es aporética, como él mismo lo confiesa. Kant estuvo en una situación peor, pues no reconoció que sus conceptos *a priori* no demostraban lo que pretendía demostrar, ni tampoco que en sus argumentos eran tan metafísico-dogmáticos como todo lo que él había desechado por ser metafísico-dogmático.⁴⁶

Con respecto a la naturaleza de la Identidad personal, Hume retoma los argumentos expuestos en el Libro I y muestra lo evidente del razonamiento y la dificultad de la demostración final.

La impresión que corresponde al yo o substancia en tanto que algo simple e individual, no existe. Por tanto no hay idea de yo o substancia en ese sentido simple e individual.

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

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

Este orden de razonamientos es hasta aquí “suficientemente evidente”, en las palabras de Hume. Para él el problema se presenta cuando se intenta explicar el "principio de conexión que enlaza a las percepciones y hace que atribuyamos al conjunto una simplicidad e identidad reales". En definitiva el problema está en cómo hacer compatibles dos principios irrenunciables a saber: (a) el principio de que todas mis percepciones distintas son existencias distintas y (b) el principio de que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas. Las percepciones no poseen un sujeto de inhesión simple e individual, ni la mente puede percibir nunca conexión real entre ellas:⁴⁷

«So far I seem to be attended with sufficient evidence. But having thus loosen'd all our particular perceptions, when I proceed to explain the principle of 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 cou'd have induc'd me to receive it. If perceptions are ditinnet 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 a determination of the thought, to pass from one object to another. It follows, therefore, that the thought alone finds personal identity, when reflecting on the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other. However extraordinary this conclusion may seem, it need not surprize us. Most philosophers seem inclin'd to think, thar personal identity arises from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception⁴⁸...But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that united our successive perceptions in our thought or consciousness...

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

Es importante tener en cuenta que toda la teoría del conocimiento empirista en Hume gira en torno a la desconstrucción del concepto o idea de substancia y de causalidad. Al comienzo del tratamiento del tema hay una relación de interdependencia o interpolación entre la erección de la causalidad y la erección de la substancialidad, pero luego ésta se separa radicalmente. De todas formas no debe olvidarse que a Hume no le interesa tanto mostrar que el “yo” o la substancia o la causalidad no existen en sí mismas sino más bien lo que le interesa y a lo que dedica su obra es a mostrar cómo es que el entendimiento o la imaginación ponen la conexión necesaria (causalidad), la identidad y la substancialidad allí donde no hay más que un cúmulo desordenado, inconexo y transitorio de percepciones —o en términos deleuzianos, cómo es que lo dado deviene sujeto— para hacer posible el conocimiento y la ciencia—. Deleuze⁴⁹ dice que “Hume sustituye una psicología de la

mente con una psicología de las afecciones de la mente. Una psicología de la mente sería imposible porque no podría encontrar en sus objetos ni la constancia ni la universalidad necesarias. Sólo una psicología de las afecciones podría constituir la verdadera ciencia del hombre —lo cual definiría a Hume como un moralista, un sociólogo y un psicólogo—. “El *Tratado* mostrará que las dos formas en que el espíritu es afectado son esencialmente la pasional y la social. Ambas construyen y conforman la unidad del objeto de una ciencia auténtica.”

Al final todo se reduce a la pasión; en las últimas líneas del *Abstract* Hume escribe:⁵⁰

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

²¹Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. *Treatise*, Appendix, p. 636.

²²Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro Yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 251.

²³...¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. *Treatise*, Libro I, sección VI.

²⁴Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. *Ibidem*.

²⁵Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. *Ibidem*.

²⁶Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. *Ibidem*.

²⁷Todas estas (mis percepciones particulares) son diferentes, y distinguibles, y separables unos de otras, y pueden ser consideradas separadamente y existir separadamente, y no tienen necesidad de nada que soporte su existencia. ¿De qué manera entonces podrían ellas pertenecer al yo; y cómo podrían estar conectadas con él?... Cuando mis percepciones son removidas, debo decir verdaderamente que no existo. Y cuando, debido a la muerte todas mis percepciones son removidas, y dejo de pensar, sentir, ver, amar u odiar...estaré completamente aniquilado, y no concibo que otro requisito se pueda necesitar para convertirme en una perfecta no-entidad. *Ibidem*.

²⁸Hume, *Ibidem*.

²⁹La identidad se define en Hume como invariabilidad en el espacio y continuidad en el tiempo. Nótese que la idea expresada en el fragmento al que se refiere esta nota es el eje de la explicación del error del yo en Hume.

³⁰El artificio de la simpatía supone que las partes guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones. *Ibidem*. Es decir, que están conectadas interdependientemente unas de otras. Las partes del cuerpo humano están unidas en miras a un propósito común, pero también cada parte depende de la otra para ser lo que es y para cumplir su función.

³¹Las conexiones son modos o tendencias del espíritu, dice Deleuze a propósito de Hume.

³²Que una idea introduzca naturalmente a otra distinta no es una cualidad de la idea, sino una cualidad de la naturaleza humana (Deleuze, *Ibidem*).

³³*Ibidem* (p. 259).

³⁴Cfr. con la interpretación de Kant en la *C.R.P.* que será explicada más adelante.

³⁵Hume, *Tratado*, p. 409.

³⁶El traductor de la edición española citada comenta al respecto que: "No deja de ser extraño que se rechace la contigüidad. Es la sucesión de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa

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

³⁷*Ibidem.*

³⁸*Tratado*, p. 412.

³⁹El traductor de la citada edición española comenta: "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,I (III,708) 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, Pag. 357.)

⁴⁰E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, tomo II.

⁴¹Cassirer, *op. cit.*

⁴²Aquí Hume anuncia el punto de vista que he adoptado en este trabajo: aunque anuncia los conceptos a priori de Kant, a diferencia de éste los considera como mera ficción. Esto es muy importante; no podemos, pues, descartar a Hume; lo que debemos hacer es retomarlo post-kantianamente.

⁴³Deleuze *op. cit.*

⁴⁴Hume, *Treatise*, Libro I, sección VI, p. 262.

⁴⁵Hume, *Tratado*, p.413

⁴⁶Cfr. Capriles, Elías, *Kant y el budismo*, sin publicar

⁴⁷*Treatise*, Appendix, p. 639.

⁴⁸Esto es lo que tal vez hace a Deleuze afirmar que el yo de Hume es "una impresión de reflexión derivada de la impresión sensible presente en cada momento".

⁴⁹Deleuze *op. cit.*

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

Bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

IV

MINICRITICA DE LA CRITICA DEL CONOCIMIENTO
EN HUME Y DE SU DESCONSTRUCCION DE LA
SUBSTANCIA, EL YO, ETC., SEGUN EL *TRATADO*

I.- **Las impresiones y las ideas: confusión entre fantasía e idea**

Para Hume, el conocimiento se origina en la experiencia y no puede trascenderla. Frente al objeto y en nuestra mente se producen las percepciones, las cuales se dividen en dos clases: las impresiones y las ideas. Las impresiones son las percepciones cuando hacen su primera aparición en el alma; ellas son las percepciones que podríamos llamar “inmediatas”. Ellas son vívidas y se entienden en términos de “sentir”. Son, en otros términos, todas las sensaciones, pasiones y emociones del alma.

Las ideas, en cambio, son para Hume percepciones mediatas; Hume las considera como copias de las impresiones y por consiguiente más débiles que éstas. Se entienden en términos de pensar; hablamos de ideas cuando nos referimos a aquello en términos de lo cual pensamos y razonamos. Aquí Hume afirma que la diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia de grado con respecto a la mayor o menor vivacidad con que se presenten. Ellas

son enteramente separables y distinguibles unas de otras (lo cual es según Deleuze un principio del empirismo: “*todo lo distinguible es separable*”). “Las percepciones, sean impresiones o ideas, pueden ser a su vez simples o complejas en base a que las mismas admitan separación y división o no.

Se entiende que toda percepción de la mente es doble, debido a que aparece a la vez como impresión y como idea, las cuales parecen corresponderse entre sí. En las impresiones, se destaca la inmediatez de la percepción, en tanto que en las ideas se resalta la mediatez.

Siguiendo, pues, la tradición del empirismo inglés (de la cual Berkeley nos da un buen ejemplo a este mismo respecto), Hume confunde las imágenes mentales con las ideas. Lo que Hume llama “impresión” es la presentación a la conciencia de las sensaciones que nos dan los entes del mundo en nuestra percepción de la realidad, como diferente de la memoria, de la fantasía, etc. En cambio, lo que Hume llama “idea” no es más que la imagen de las impresiones que (gracias a la memoria) persiste en nosotros y que luego puede intervenir en el recuerdo, en lo que la psicología actual designa como “fantasía”, o “imaginación”, o pensamiento, etc.

En la escuela madhyamika-swatantrika-yogacharya del budismo mahayana, por ejemplo, se distingue entre sensación pura y percepción, siendo esta última la comprensión de la “asociación entre sí de segmentos de un continuo de sensación” como constituyendo este o aquel ente, evento, cualidad, etc. Si voy viajando por una carretera desconocida y repentinamente volteo hacia un lado para ver lo que en ese momento se muestra entre dos montañas, en un primer instante lo que se me presenta no es más que un continuo de “sensación pura”.⁵¹ Una fracción infinitesimal de segundo después, mi conciencia ha aislado, distinguido y organizado lo que *potencialmente* eran “distintos elementos del continuo de sensación”, entendiéndolo en términos de la idea de “un valle sembrado de maíz con casas campesinas y agricultores trabajando”. Luego, cuando en casa reflexiono sobre los problemas de los valles agrícolas, puede que sea la imagen de ese valle la que se presente a mi conciencia en el proceso de pensar, pero sin embargo no es ella lo que constituye la *idea* con la cual pienso: la idea es la comprensión de la imagen que

se me ha presentado como “un valle sembrado de maíz con casas campesinas y agricultores trabajando”.

La idea es esta comprensión, que no puede tampoco ser identificada con la repetición de las palabras “un valle sembrado de maíz con casas campesinas y agricultores trabajando”, pues aunque en el pensamiento discursivo nos repetimos mentalmente sucesiones de palabras, ella no es las palabras sino lo que dichas palabras *significan*, lo que *entendemos por ellas*. Tomemos un ejemplo de pensamiento intuitivo, tal como la intuición de que hay un pensador del pensamiento que lo produce y que es distinto y separado de él, que Descartes expresó en términos del silogismo (forma de pensamiento discursivo) “pienso luego existo”. Cuando se nos presenta este pensamiento intuitivo, o cuando entendemos en términos de un pensamiento intuitivo alguna impresión de los sentidos, etc., es frecuente que no nos repitamos mentalmente palabra alguna.⁵²

Así pues, tenemos por un lado la sensación pura y por otra la percepción, que corresponde a la captación de la asociación entre sí de segmentos de un continuo de sensación como constituyendo este o aquel ente, evento, cualidad, etc. La percepción es, pues, la captación de la asociación entre sí de “segmentos de un continuo de sensación” en términos de una idea. Cuando pensamos, asociamos percepciones —sean ellas o no expresadas en términos de palabras— que sirven como sostén a la asociación de ideas propiamente dichas.

En consecuencia, desde el punto de vista de la escuela budista que escogimos como modelo, A. C. Ewing tuvo razón al destacar la imposibilidad de percibir sin de algún modo categorizar lo percibido (p. 2537 Ferrater), y Kant también la tuvo al distinguir entre percepción y sensación, por un lado, y entre percepción y pensamiento, por el otro: las sensaciones son, en efecto, la materia de la percepción, como ésta lo es del pensamiento.

Desde el mismo punto de vista, en este respecto sucede lo mismo que luego veremos con respecto a las concepciones de substancia y de “sí-mismo” o “yo”: en un aspecto muy importante Kant supera a Hume, aunque Hume tiene la razón en su

desmistificación de las ilusiones metafísicas que mediante rodeos Kant intentó validar.

Así pues, es cierto que cuando pensamos en un cierto ente la imagen que se nos presenta es la imagen de un ente particular y no de un universal, en lo cual el nominalismo (el humiano, por ejemplo) está en lo cierto. Ahora bien, esa imagen en tanto que percepción viene ya asociada a la idea —o sea, a la “comprensión de esencia”— en términos de la cual es entendida, y dicha idea o comprensión es universal y no en sentido alguno particular, en lo cual el idealismo está en lo cierto.

Así pues, aunque el nominalismo está en lo cierto al señalar que nuestras imágenes mentales son particulares y no universales, está en el error al creer que lo único universal es el nombre: la comprensión de una imagen como caballo, perro, casa, etc., no es los nombres de caballo, perro, casa, etc., sino la comprensión de esencia: el saber que la imagen es una cosa u otra, independientemente de que pronunciamos mentalmente el nombre de la cosa (como en el pensamiento discursivo) o no (como en el pensamiento intuitivo).

Sensación y juicio

Una vez que la sensación es percibida, comprende un juicio, pues estoy decidiendo qué estoy sintiendo, y ya el hecho de sentir es sentir dolor, melancolía etc.: sentir es siempre sentir algo; es decir, no existe el puro sentir y sentir algo es enjuiciar en términos de los conceptos de dolor, placer etc. —los cuales, como veremos más adelante, no están en los fenómenos de las sensaciones, no son atributos ni cualidades intrínsecas de los mismos. Los juicios en términos de los cuales percibimos o sentimos y sin los cuales no hay percepción ni sensación, llevan una carga valorativa que se expresa en, y es al mismo tiempo confirmado por, la aceptación o el rechazo del objeto y la intensidad de dicha aceptación o de dicho rechazo.⁵³

Pareciera que Hume no reconociera el hecho de que la calidad de toda sensación es definida por las respuestas del sujeto y diera por sentado que, en sí misma, una sensación puede ser de placer, de dolor, de tristeza y así sucesivamente. Hume no reconoció lo que dos

milenarios antes habían reconocido los estoicos: la sensación se hace placentera cuando el sujeto acepta su objeto y con ello acepta también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, es parte de lo que es otro en relación al sujeto; la misma se hace dolorosa cuando el sujeto rechaza su objeto y con ello rechaza también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, es parte de lo que es otro en relación al sujeto. Una misma sensación, la del sonido de un papel de cuaderno borrando un pizarrón, será experimentada como un tormento intolerable por quien, por una u otra razón, no pueda evitar rechazarla, pero constituirá algo neutro para quien ni la rechaza ni la acepta. Y si quien tiene la propensión a rechazarla logra dejar de hacerlo mientras la escucha, la sensación que le produce se transformará en placentera. Del mismo modo, un masoquista puede disfrutar ciertas sensaciones que para la mayoría constituirían un dolor muy desagradable.

Así pues, al contrario de lo que cree Hume, no hay sensaciones que, en sí mismas, sean de dolor o de placer, de tristeza o de alegría y así sucesivamente; como lo intuyeron los estoicos, son las distintas actitudes del sujeto, relacionadas con su interpretación del objeto como desagradable o agradable, triste o alegre lo que da su tono a la sensación, que no es en sí misma de una forma u otra, y puede transformarse de un tipo en otro. Y en consecuencia los cambios de tono de las sensaciones dan fe de los cambios de actitud en la espontaneidad del sujeto.

Cualidades de las percepciones en Hume:

Hume nos dice:

- a) Las ideas complejas pueden no tener correlato en la impresión y a la inversa.
- b) Con las ideas simples no sucede lo que con las complejas. Toda idea simple tiene que tener una impresión simple a la que se asemeja y a la inversa. Esto tiene necesariamente que ser así. Ahora

bien, como las percepciones complejas se derivan de las simples, puede erigirse como principio general: (1) la tesis según la cual todas nuestras ideas se derivan de sus impresiones correspondientes, de manera mediata o de manera inmediata; y (2) que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan con exactitud.

Para Hume, las ideas se derivan de las impresiones y no a la inversa. Unas son causas de otras. Ahora bien, esto no sucede cuando tratamos de las impresiones de reflexión, las cuales se derivan de la impresión que una idea puede causar al espíritu; en todo caso, las impresiones siempre causan a las ideas: si no lo hacen inmediatamente, lo harán necesariamente de manera mediata. Las impresiones también pueden ser de la mente o del cuerpo. Para Hume, al igual que las ideas son imágenes de las impresiones, hay ideas secundarias que son imágenes de ideas primarias, pues las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas. Las ideas representan a las impresiones.

Lo anterior puede ser aceptado si entendemos que lo que Hume llama “ideas” son en verdad imágenes mentales, y no lo que propiamente podemos llamar ideas, que es la *comprensión* de las impresiones sensorias o de la asociación de tales impresiones —o bien de las imágenes mentales— como constituyendo *esto o aquello*: se trata de una *comprensión de esencia* y no de una mera *presentación de impresiones*. Como ya vimos, el principal error del nominalismo — la negación que éste hace de los universales— se debe a la confusión de impresiones de uno u otro tipo con la *comprensión* de éstas, que es lo que constituye la idea o el concepto y que sí es universal.

Como veremos más adelante, podemos construir lo que erróneamente Hume llama “idea compleja” de un dragón asociando impresiones de lagartija, de fuego, de animal volador, etc. El error de Hume consistió en explicar de esta manera la génesis de la creencia en la substancia, en un “yo”, etc.: ni la substancia ni el “yo” (en el sentido humano del término) son sumas de impresiones-que-aparecen como objeto, sino concepciones de una naturaleza muy diferente.

Las impresiones, además de ser simples o complejas, de cuerpo o de mente, pueden ser también de sensación o de reflexión. Las primeras son para Hume “originarias”, mientras que las segundas (pasiones deseos y emociones) son derivadas de nuestras ideas en el siguiente orden:

a. La impresión se manifiesta primero en los sentidos. Por ej., la sensación de dolor.

b. Una vez que ella se ha manifestado en los sentidos, en la mente se forma una copia de la impresión (que Hume llama erróneamente idea), la cual no cesa cuando cesa la impresión de los sentidos.

c. Esta “idea” —que en verdad es una imagen mental— que ha quedado en la mente (por ej. de dolor), al incidir en el alma, produce nuevas impresiones (de rechazo por ej.). Éstas son las que se llaman impresiones de reflexión, es decir, las impresiones causadas por las “ideas” (imágenes mentales) de manera inmediata y por las impresiones de manera mediata (pues esas imágenes mentales que Hume llama “ideas” surgieron de impresiones). Dichas impresiones de reflexión son a su vez copiadas por la memoria y la imaginación, de donde surgen nuevas impresiones e ideas sucesivamente. Así pues: impresión de frío >—> idea de frío en la mente copiada por la memoria o la imaginación >—> recordar la idea de frío produce una impresión de rechazo >—> la impresión de rechazo a su vez es copiada por la mente como idea de rechazo >—> y así sucesivamente *ad infinitum*.

Ideas de memoria e Imaginación

Las imágenes mentales que Hume llama “ideas de memoria” conservan un grado notable de su vivacidad primera. Las imágenes mentales que Hume llama “ideas de imaginación”, en cambio, han perdido por completo esa vivacidad primera, que difícilmente puede ser preservada en la mente de modo constante y uniforme. La memoria está de algún modo determinada a este respecto: “la

función principal de la memoria no es preservar las ideas (o sea, imágenes mentales) simples sino su orden y posición". La imaginación, en cambio, no se ve obligada a guardar el orden y la forma de las impresiones originales; ella tiene libertad para trastocar y alterar el orden de sus imágenes mentales (que Hume llama "ideas").

Conexión o asociación de ideas:

Estas son operaciones de la facultad de la imaginación, que para Deleuze constituyen en Hume un principio trascendental. Sin embargo, ya veremos que, incluso concebido de este modo, las operaciones en cuestión no pueden explicar la aparición de concepciones que tienen un mayor grado de universalidad que las impresiones asociadas, o que pertenezcan a un tipo lógico superior a éstas, o que (siendo las impresiones algo que para Hume aparece sólo como objeto) aparezcan como sujeto, o que no se siga en ningún sentido de las impresiones que fueron asociadas o conectadas entre sí.

Lo que sí es cierto es que las imágenes mentales que Hume llama "ideas simples" se unen en imágenes mentales del tipo que Hume llama "ideas complejas". ¿Cómo es esto posible? Para Hume, esto es posible por la cualidad asociativa de la imaginación, que es en suma un principio unificador.

La asociación de imágenes mentales del tipo que Hume llama "ideas" se produce a través de tres cualidades de la imaginación: (1) Semejanza; (2) contigüidad en tiempo y lugar, y (3) causa y efecto (la cual, según hemos visto supone la identidad y constituye ya una ficción puesta por la mente). La cualidad asociativa se concibe en Hume como una especie de atracción —término que usa para remedar el sistema newtoniano de la atracción de los cuerpos y las esferas celestes— pues como la mayoría de los hombres de su tiempo Hume intentó aplicar a la ciencia del hombre los métodos que tanto éxito estaban reportando a las ciencias de la naturaleza.

Efectos de la asociación de ideas:

Las ideas complejas surgen de la acción de un principio de asociación sobre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas se dividen en:

(a) relaciones; (b) modos, y (c) substancias. Estas tres pueden ser a su vez generales y particulares.

(a) Las relaciones:

Se entienden en dos sentidos:

1. La cualidad por la que se unen dos “ideas” en la imaginación.
2. La circunstancia particular por medio de la cual, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. Estamos frente a la llamada relación filosófica.

Clases de relaciones (siete grupos generales)

Estos son los principios de toda relación filosófica. Son principios de comparación:

1. Semejanza, la cual permite la comparación. No siempre produce una asociación de ideas.
2. Identidad, aplicada a objetos constantes e invariables.
3. De espacio y tiempo; abajo-arriba; antes-después.
4. De cantidad o número
5. De grado, en el caso de objetos de una misma cualidad: color, peso.
6. De contrariedad, que es un tipo de la relación de semejanza
7. Relación de causa y efecto, que es un tipo de la de contrariedad y por tanto de la de semejanza.

Quedan luego la 2, la 3 y la 7 como objetos de estudio, pues ellas son las que comprenden necesariamente la introducción de una

ficción. Aquí se encuentra en germen la “tabla de las categorías” de Kant.

(b,c) Modos y substancia

De qué tipo de impresión se deriva la idea de substancia, de una impresión de sensación o de una reflexión? Si deriva de la impresión de sensación ¿por medio de cuál sentido y cómo la percibimos? Como no es posible que la substancia sea un olor o un sabor, entonces la idea de substancia tendría que derivarse de una impresión de reflexión. Pero las impresiones de reflexión se reducen a pasiones, deseos y emociones, por lo cual *"no hay idea de substancia distinta de la de una colección de cualidades particulares"*. Para Hume, “la idea de substancia no es sino una colección de “ideas simples” unidas por la imaginación que poseen un nombre particular asignado a ellas (la idea no es más que un nombre), mediante el cual somos capaces de recordar esa colección”⁵⁴. Ahora bien, la mera asociación de las imágenes mentales simples que Hume llama “ideas simples” nos da una imagen mental compleja, pero no la comprensión de dicha imagen como constituyendo una substancia. De la mera asociación puede surgir una colección que sea entendida como mera colección, pero no la comprensión de dicha colección como substancia. Ya veremos que Hume parece terminar intuyendo esto y así abriendo el camino hacia la tesis kantiana del conocimiento *a priori*.

En todo caso, para Hume no hay “idea de substancia” (o sea, imagen mental de substancia”), ni como (1) algo a lo cual son inherentes las cualidades particulares, ni como (2) algo por medio de lo cual sus cualidades particulares estén estrecha e inseparablemente unidas entre sí, ni como (3) esa conexión o principio de unión (por contigüidad y causalidad) estrecha e inseparable de cualidades. Es decir, la substancia ni es un algo o sujeto de inherencia (en términos pasivos), ni es un principio que asocia o conecta de manera necesaria a un conjunto de cualidades (en términos activos). Postular la substancia explica tan poco como explicar los efectos del opio diciendo que el mismo “contiene un principio dormitivo” (imagen de Gregory Bateson aplicada a otros problemas).

Ideas abstractas y generales

No son sino imágenes mentales (“ideas”) particulares a las cuales extendemos un número indeterminado de sujetos mediante un nombre que se supone los incluye a todos, aunque en la representación sólo pervive un particular. Creo que aquí Hume sigue en todo a Berkeley; en todo caso, cae en el mismo error que éste, que es pasar por alto la *comprensión* —tanto de lo que indica el nombre como de lo que la imagen mental es— que es lo que en verdad constituye la idea y que, al igual que el nombre, es universal.

Ideas de espacio y tiempo

Hume dice que “siempre que las ideas (o sea, las imágenes mentales) sean representaciones adecuadas de los objetos, podrán aplicarse a éstos las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas (o sea, de las imágenes mentales); ésta es la base de todo el conocimiento humano”.⁵⁵ “Nada que podamos imaginar es absolutamente imposible”⁵⁶

El espacio y el tiempo no son infinitamente divisibles y las ideas (o sea, las imágenes mentales) de estos tampoco. Aquí Hume insistirá en que la divisibilidad del espacio y el tiempo no es infinita, pues si lo fuese llegaríamos a una nada.

Ello tiene que ver con el hecho de que lo que Hume intenta mostrar no es lo mismo que intentaron Heráclito y los budistas del mahayana, ni lo mismo que intenta actualmente el “nuevo paradigma” que consideraremos más adelante.

Otras cualidades de las ideas de espacio y tiempo

Hume habla en esta parte de otra división de las impresiones en internas y externas. Las internas serían las pasiones, emociones, deseos y aversiones, en tanto que las externas serían las que dan los sentidos de manera directa. Podríamos decir que las internas corresponderían a las impresiones de reflexión en tanto que las externas a las de sensación.

En esta parte también se comenta que "el atomismo psicológico de Hume le hace rechazar el atomismo físico; ahora bien, la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo no implicaría un atomismo, pues entonces no habría una partícula que no pudiese ser dividida, al menos mentalmente"⁵⁷.

En cuanto al espacio Hume dice "la idea de extensión no es sino una copia de los puntos coloreados del modo en que aparecen"⁵⁸

En cuanto al tiempo dirá "allí donde no tengamos percepciones sucesivas, no tendremos noción del tiempo. El tiempo se presenta siempre mediante una sucesión perceptible de objetos mutables"⁵⁹

"Para saber si objetos unidos en la impresión son separables en la idea, necesitamos considerar tan sólo si difieren unos de otros, en tanto que lo diferente es distinguible y lo distinguible es separable"⁶⁰. Aquí se puede decir también que Hume usa este principio del empirismo para mostrar que no hay "idea" (imagen mental) de substancia o "yo" fuera de las percepciones, pues si la hubiese, podríamos separar y distinguir esta "idea" (imagen mental), pero no es posible hablar de ser o de substancia por sí mismo; siempre tendríamos que decir "el ser de algo"

"La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular, mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el *modo* de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas"⁶¹.

"La mente debe poseer ciertamente las ideas de algunos objetos, de otro modo le sería imposible llegar a concebir el tiempo que, dado que no se manifiesta como una impresión primaria y distinta, es posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas (imágenes mentales), impresiones u objetos, pero dispuestos de *cierto modo*; esto es, sucediéndose uno tras otro"⁶².

"Las 'ideas' (imágenes mentales) representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas"⁶³.

"Las ideas de espacio y tiempo no son por tanto ideas separadas o distintas, sino simplemente las correspondientes al modo u orden de existencia de los objetos"⁶⁴.

“Todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia” ⁶⁵.

“La idea de espacio o extensión no es otra cosa que la idea de puntos visibles o tangibles dispuestos *en cierto orden*” ⁶⁶. “Esos puntos tienen que estar coloreados y tangibles y ser en última instancia indivisibles”.

El problema de la causalidad:

Al igual que con la génesis de la categoría de substancia y de la categoría de unidad (necesaria para la identidad personal), Kant entendió que la mera sucesión en el tiempo no permitía concebir la idea de causalidad, que pertenece a un orden muy diferente que la de sucesión y no puede ser inferida de éste. Sin embargo, ello no quiere decir que Kant haya estado en lo cierto y llume en el error. En general, como metafísico (aunque supuestamente crítico), Kant sólo aspiraba a justificar los presupuestos de los filósofos substancialistas y metafísicos criticados por Hume, y si bien se dice que éste los despertó de su sueño dogmático, en vez de despertarlo lo único que logró Hume fue obligarlo a elaborar una justificación más sofisticada de los presupuestos del substancialismo metafísico.

La fuerza real de las causas, de su conexión y de su necesidad radica en la determinación del espíritu o en el alma, al representarse ésta la combinación de dos o más objetos en casos anteriores⁶⁷. Así pues, aparte del hecho de que, como lo supo Kant, la mera sucesión temporal no implica la causalidad, en la medida en que la causalidad supone la identidad, implica también la introducción de una categoría que no es implicada por la asociación de impresiones que se siguen en el tiempo. Veamos cómo es que en Kant (CRP B 162 ss.) la unidad es condición necesaria de la causalidad:

«Si convierto, por ejemplo, la intuición empírica de una casa en una percepción, mediante la aprehensión de la variedad que contiene, me baso en la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible externa en general. Dibujo, por así decirlo, la figura de la casa de acuerdo con esa unidad sintética de lo diverso en el

espacio. Si hago abstracción de la forma del espacio, esa misma unidad sintética se asienta en el entendimiento, y es la categoría de síntesis de lo homogéneo en la intuición en general, es decir, la categoría de la *magnitud*, a la que, por lo tanto, ha de conformarse enteramente aquella síntesis de aprehensión, es decir, la percepción.

«Otro ejemplo: cuando percibo la congelación del agua, son dos estados los que aprehendo como tales, el líquido y el sólido, y los dos en una mutua relación temporal. sin embargo, en el tiempo que pongo en la base del fenómeno como *intuición* interna (Nota de la Tesista: recordemos que para Kant el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia sino la base *a priori* de la coexistencia y de la sucesión, la cual no puede ser eliminada aunque sí puedan serlo los fenómenos en ella, y la cual no es otra cosa que la forma del sentido interno —es decir, de intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno—), me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* (en lo referente a la sucesión temporal) en una intuición. Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición interna, es decir, del tiempo, esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* bajo la cual combino la variedad de una *intuición*, la categoría de *causa*. Al aplicarla a mi sensibilidad, *determino*, a través de esta categoría, *todo cuanto sucede en el tiempo de acuerdo con su relación*. Así, pues, la aprehensión se halla en semejante suceso (al igual, por lo tanto, que el suceso mismo, si se tiene en cuenta la percepción posible) bajo el concepto de *relación causas-efectos* y, así, en todos los demás casos.»

Hume, evidentemente, no fue capaz de concebir lo anterior (con todo lo que Kant le agrega al ocuparse de la “segunda analogía de la experiencia” en CRP A 189/B 232 a A 212/B 257). Los antiguos escépticos decían que el conocimiento de la causa consistía simplemente en la capacidad de retener en nuestra memoria diferentes impresiones que aparecían frecuentemente juntas y aparejadas, empleándolas como signos y referencias las unas con respecto a las otras. Esto, evidentemente, no explicaba la aparición de

la categoría de causa, que no implica mera sucesión sino la influencia determinante de unos eventos sobre otros, que no es implicada por la mera sucesión. Además, como lo supo Kant, no toda causalidad implica sucesión (aunque toda causalidad es determinada por el fenómeno que Kant explica en la cita de arriba, la categoría que de ello se sigue puede ser aplicada a eventos que se producen simultáneamente en el tiempo:

«Sin embargo, aquí se nos presenta una nueva dificultad que debemos resolver. El principio que liga causalmente los fenómenos se halla limitado, en nuestra formulación, a la sucesión de los mismos. Pero, al hacer uso del principio, nos encontramos con que es igualmente aplicable a fenómenos concomitantes, con que causa y efecto pueden ser simultáneos. Por ejemplo: hay en la habitación un calor que no hallamos al aire libre. Busco la causa de este hecho y encuentro una estufa encendida. Esta existe, en cuanto causa, en simultaneidad con su efecto, el calor de la habitación. Aquí no tenemos, pues, una sucesión temporal entre causa y efecto, sino que ambos son simultáneos. A pesar de ello, la ley sigue siendo válida. La mayoría de las causas eficientes que encontramos en la naturaleza son coexistentes con sus efectos. La secuencia temporal de estos últimos se debe únicamente al hecho de que la causa no puede producir todo su efecto en un instante. Pero en el momento de surgir el efecto, éste es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, ya que si la causa hubiese dejado de existir un momento antes, el efecto no se habría producido. Hay que observar aquí que consideramos el orden del tiempo, no su *curso*. La relación sigue existiendo aunque no haya transcurrido tiempo alguno. el tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *fugaz* (pueden, pues, ser ambos simultáneos), pero la relación de la una respecto del otro sigue siendo determinable desde un punto de vista temporal. Si considero como causa la bola que se halla sobre una almohada produciendo en ella una pequeña depresión cóncava, entonces la causa es simultánea con el efecto. A pesar de todo, los distingo mediante la relación temporal de la conexión dinámica entre ambos. En efecto, si pongo la bola sobre la almohada, tenemos el

hoyo que sigue tras su anterior forma lisa. Pero del hecho de que en la almohada haya una pequeña depresión cóncava (ignorando yo el por qué) no se sigue que haya una bola de plomo.»

Kant tiene razón en su explicación de la causalidad, pero no en lo que intenta demostrar a través de la misma: que la categoría de causalidad sea cierta y verdadera. Los budistas reconocieron los hechos que Kant describe, por lo cual los madhyamika-prasanguikas, por ejemplo, aceptaron que en el plano relativo podía hablarse de causalidad, pero refutaron el supuesto carácter intrínseco, independiente y absolutamente verdadero de la causalidad. Así, pues, como sucede con casi todas las desavenencias entre Hume y Kant, Kant tiene razón al explicar en términos de conocimiento *a priori* los fenómenos que Hume ha considerado como ilusorios, pero no tiene razón al creer que su explicación garantiza la verdad de los mismos (como contraria a la ilusoriedad): Hume sigue teniendo razón en su consideración de los mismos como ilusorios.

Hume se plantea un nuevo problema, a saber: ¿cómo es posible que este conocimiento basado íntegramente sobre un fundamento subjetivo, coincida con el curso que la naturaleza sigue en todos sus fenómenos y se vea continuamente confirmada en él? Las conclusiones a cerca de los hechos se remontan todas a la relación de causa-efecto y esta relación se basa en la experiencia. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de las conclusiones de experiencia? Este sería el nuevo problema al que se enfrentará Hume, que Kant enfrentará en CRP B 163:

«Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si así fuera, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación.»

Kant resuelve el “enigma” explicando que los fenómenos se nos presentan según la forma de nuestra intuición sensible y no como ellos son en sí y que, tal como se nos presentan en términos de esta forma, también lo hacen en forma tal como para que podamos entenderlos en términos de las leyes que les impone nuestra capacidad conectora. No es este el sitio para considerar más a fondo el argumento de Kant. Baste con decir con respecto al mismo lo mismo que se dijo antes: Kant tiene razón al explicar en términos de conocimiento *a priori* los fenómenos que Hume ha considerado como ilusorios, pero no tiene razón al creer que su explicación garantiza la verdad de los mismos (como contraria a la ilusoriedad).

Para Hume, la idea sería problematizar la experiencia de la cual se supone surgen todas las conclusiones de razón. Pero “la justificación de las conclusiones causales no puede buscarse ni en la razón lógica ni en la experiencia misma. La experiencia no puede explicar nada pues es su propio fundamento lo que se halla en tela de juicio”. Hume se pregunta cómo es posible que el conocimiento de una causa —que me viene de evocar impresiones que siempre van unidas en la memoria— pueda servir para la totalidad de los futuros acaecimientos. Para fundar la conexión necesaria habría que encontrar un concepto que sirva de enlace, pero cómo puede ser esto posible si se trata de juicios que se refieren a sujetos totalmente distintos o a fenómenos separados en el espacio y en el tiempo? Esta es por supuesto la esencia de la crítica a la inducción. Es decir, el fundamento en el que descansan mis conclusiones de experiencia (que el futuro será igual al pasado) no puede ser la prueba ni puede fundar nada, pues eso es lo que se trata de probar y no meramente de suponer⁶⁸. Aunque Hume no encuentra una explicación tan coherente como la de Kant, tiene razón al entender que no hay garantía de verdad para las conclusiones de experiencia. Puesto que todas las afirmaciones acerca de la existencia se basan en la relación de causa y efecto y ésta no tiene garantía de verdad, tampoco la tienen aquéllas.⁶⁹

Las Ideas de existencia y de existencia externa

“No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente; y es claro que es de esta conciencia de donde se ha derivado la más perfecta idea, y la certeza, del ser”.⁷⁰

Con esto, Hume nos muestra que es incapaz de prescindir de las ideas en su verdadero sentido: no como imágenes mentales, sino como comprensiones de esencia. En efecto, no es cierto que en cada percepción pensemos discursivamente que el objeto de la percepción “es”, pero sin embargo Hume nos dice que siempre concebimos a nuestros objetos como existentes. Así nuestro nominalista reconoce la existencia de una concepción que no va asociada a la pronunciación mental o verbal, de tipo discursivo, de un nombre, pero que tampoco corresponde a una imagen mental del tipo que él llama “idea”, ni tampoco a una impresión (pues tenemos las impresiones que nos dan el objeto, pero no una impresión de “ser”).

Esto se debe a que Hume ha aceptado implícitamente el *esse est percipi* —el ser es su ser percibido (o, para expresarlo de manera más correcta, el ser del objeto es el percibir el objeto)— del obispo Berkeley. Si por “ser” entendiésemos meramente “presencia”, no podríamos objetar nada a Hume y Berkeley, pero el ser es una concepción que tenemos con respecto a la aparición y no la aparición misma —concepción (idea en el sentido correcto del término) que, como señaló Blaise Pascal, es definida por su contraste con el no-ser (en términos del cual interpretamos la aparición de la desaparición de la impresión o el conjunto de impresiones que interpretábamos como éste o aquél objeto).

Más aún, la concepción (idea en el sentido verdadero) de substancia no es lo mismo que la concepción (idea en el sentido verdadero) de ser, sino —como señala Elías Capriles en *Individuo - sociedad - ecosistema*— aquello que aparece cuando —en términos de Heidegger— “en el comprender del mundo en términos de la caída, el ser toma el carácter de realidad”. Así pues, la substancia no puede ser explicada por la mera aparición de series de impresiones que son asociadas entre sí. Incluso el ser es, como lo reconocieron claramente

Heidegger, Sartre y otros fenomenólogos, un fenómeno específico que no puede ser reducido a la mera aparición de impresiones—sensorias-que-se-muestran-como-objeto. Heidegger escribe:

«En cualquier circunstancia, todo, y cada ente en particular, a pesar de ser único, se puede comparar con otro. Mediante tales capacidades de comparación crece su determinabilidad. Sobre la base de ella, está en compleja indeterminabilidad. El ser, en cambio, no se puede comparar con nada. Lo otro de él es sólo la nada. Y en este caso no hay duda para comparar. Si, de este modo, el ser expone lo más peculiar y determinado, la palabra “ser” no podrá seguir siendo vacía. En verdad, jamás lo es. Fácilmente nos convencemos de ello mediante una comparación. Cuando escuchamos la palabra “ser”, oyéndola como voz o viéndola en la imagen escrita, tendremos algo muy distinto que la sucesión de sonidos o letras, propias del vocablo “abracadabra”. También en éste hay, como es natural, una sucesión de sonidos; pero inmediatamente decimos que carece de sentido, aunque pueda tenerlo como fórmula mágica. En cambio, “ser” no carece de sentido de ese modo. De la misma manera, “ser” es diferente de “kzomil”. También esta forma escrita contiene una sucesión de letras, pero no nos permite pensar en nada. No existe ninguna palabra vacía: aunque gastada por el uso siempre sigue teniendo contenido. El nombre “ser” conserva su fuerza de nombrar...

«Admitamos que no exista el significado indeterminado del ser, y que tampoco entendamos lo que esa significación mienta. ¿Qué ocurriría entonces? ¿Sólo habría un nombre y un verbo de menos en nuestra lengua? No. En ese caso no habría en general lengua alguna. No existiría nada de lo que se manifiesta en la palabra ente como tal; nadie a quien se pudiese hablar y nada de qué hablar. En efecto, decir ente como tal implica entender de antemano al ente en cuanto ente, es decir, a su ser. Supuesto que no entendiésemos al ser; supuesto que la palabra “ser” no tuviese aquel significado flotante, no existiría entonces ninguna palabra singular. Nosotros mismos no podríamos ser, en general, los que decimos. No podríamos ser lo que somos, pues hombre significa ser un hablante. El hombre sólo es, por tanto, el que dice sí y no, porque en el fondo de su esencia es un

dicente: es el dicente. Esto constituye un signo y, al mismo tiempo, su miseria. Ese carácter lo diferencia de la piedra, la planta, el animal, pero también de los dioses. Aunque tuviésemos mil ojos y mil oídos, mil manos y muchos otros sentidos y órganos, si nuestra esencia no consistiese en el poder del lenguaje, todo ente permanecería cerrado para nosotros, tanto el que somos nosotros mismos como el que no somos.»

Elías Capriles agrega que este fenómeno es la base de un error: no es que, como pensó Nietzsche, el concepto de “ser” sea “vacío”, sino que a pesar de corresponder a un fenómeno particular, dicho fenómeno es la base de un error. Tal como para los budistas del mahayana la concepción de “substancia” es un error, a pesar de que —a diferencia de lo que pensó Hume— dicha concepción corresponde a un fenómeno que se presenta a nuestra mente, la concepción de ser es un error, a pesar de que —en contra de lo que creyó Berkeley y que siguió creyendo Hume— dicha concepción corresponde a un fenómeno que se presenta a nuestra mente. El error de Hume y su derivación del error de Berkeley pueden ser apreciados en los siguientes fragmentos de la obra de Hume:

«Dado que nunca recordamos una idea o impresión sin atribuirles la existencia, esta idea de existencia deberá:

«(a) O (bien) derivarse de una impresión distinta ligada a toda percepción u objeto de nuestro pensamiento,

«(b) (O bien) ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto.

«...tan lejos está de existir una impresión distinta acompañando a cada impresión o [imagen mental del tipo que Hume llamó] idea (la de existencia), que no pienso que haya en absoluto dos impresiones distintas que están inseparablemente unidas (por ej. la impresión de existencia con la de los objetos), en base a que lo distinto es separable.»⁷¹

Para Hume, pues, la idea de ser o existencia⁷² no se deriva de una impresión particular distinta de las impresiones o imágenes mentales (que él llamó ideas) que se presentan: ella es exactamente

la misma cosa que la impresión o la imagen mental (idea) de lo concebido como existente. Reflexionar sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente es lo mismo. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto, no se añade nada a esta última.

“Cualquier cosa que concibamos la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser, es idea de un ser toda idea que queramos formar”⁷³. “Nothing is ever present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by those perceptions they occasion” “...’tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of anything specifically different from ideas and impressions”⁷⁴. “...nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos ni podremos concebir otra clase de existencia que las de las percepciones manifiestas dentro de los estrechos límites de la imaginación. No tenemos más ideas que las allí producidas”⁷⁵.

De la probabilidad del conocimiento

Aquí Hume hablará de las clases de relaciones y de cuáles de estas relaciones pueden proporcionar conocimiento y certeza. Es importante considerar esta parte antes de aquéllas en que trata de la substancia y del “yo”, pues aquí Hume trata los tipos de relaciones — semejanza, contigüidad, causalidad— a los que recurrirá para probar la insubstancialidad y sobre todo para mostrar como se crea la ilusión de identidad y/o substancialidad.

Las relaciones filosóficas son de dos tipos, las que dependen completamente de las ideas que comparamos entre sí y las que pueden ser concebidas sin cambio en las ideas. Por ej., cuando por medio de la idea de un triángulo descubrimos la relación de igualdad entre sus tres ángulos. O por ejemplo cuando, sin cambio alguno en las ideas (imágenes mentales) de los objetos o en los objetos mismos, podemos cambiar las relaciones de contigüidad y distancia simplemente alterando el lugar de los objetos. Lo mismo pasa con la relación de causalidad. De la mera idea de dos objetos no podemos inferir la causalidad; necesitamos la experiencia de la sucesión temporal. En fin, las meras cualidades de los objetos tal como se nos

manifiestan, no dan razón de fenómeno alguno. Necesitamos para ello de la experiencia y de la memoria⁷⁶.

Las clases de relaciones que, según Hume, pueden producir conocimiento y certeza, serán aquellas que dependen exclusivamente de las imágenes mentales que él llamó "ideas". Estas son: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número.

II.- El problema de la substancia

Hume parte de las impresiones o de la experiencia como del único lugar desde el cual es posible construir una auténtica ciencia del hombre, pero sin embargo hacia el final de su obra reconoce que de lo menos que podría fiarse sería de sus sentidos.

Ahora bien, el problema del empirismo humiano no es sólo que los sentidos no sean dignos de confianza, sino sobre todo el hecho de que, para pasar de la mera asociación de impresiones a concepciones tales como la de substancia, de una conciencia substancial distinta de sus impresiones, etc., se requiere un "salto" de un nivel conceptual a otro (el cual probablemente podría ser considerado, en términos de la teoría de tipos lógicos de Russell y Whitehead (Russell y Whitehead, XXX), como un "salto" desde un tipo lógico "inferior" o menos general a un tipo lógico "superior" o más general). Quizás podríamos también decir que la transición en cuestión es la invención de un nuevo concepto cuyo contenido no tiene nada que ver con aquéello de lo cual partimos para inferirlo (o sea, las impresiones).

Para que se entienda más claramente en qué consiste el problema, tomemos el ejemplo de la substancia. Esa idea no puede provenir de impresión alguna, pues podemos asociar impresiones para construir un dragón, que no es más que una colección de impresiones (tales como la de lagartija, la de animal volador, la de fuego y así sucesivamente), pero la idea de substancia no puede ser producida por la asociación de impresiones, ya que no se sigue ni de la suma ni de la asociación de éstas, y su naturaleza y tipo lógico son radicalmente distintos a los de las impresiones.

Lo mismo sucede con la creencia en un sujeto de las impresiones: ese sujeto tiene una naturaleza tan distinta de todo lo que aparece como objeto, que no podría ser producido por la mera asociación de impresiones-que-aparecen-como-objeto.

En particular, con respecto al problema de la substancia, en del capítulo anterior se afirmaba que es necesario tener en cuenta la diferencia entre la atribución de mera causalidad a una sucesión de impresiones y la atribución de substancialidad, identidad o ser a los objetos de las percepciones. Aunque en la discusión en cuestión parecía que la causalidad fuese suficiente para producir la concepción de identidad personal, o de la substancialidad de un “yo”, Cassirer⁷⁷ nos dice que Hume separa y distingue radicalmente entre el proceso mediante el cual la mente desarrolla la causalidad — proceso basado en la costumbre y en la trasposición de las percepciones pasadas a las futuras— y el proceso por el cual la misma atribuye identidad, existencia continua o ser a los objetos de las percepciones.

Para Hume (aunque no para Kant), en el primer caso —el de la causalidad— podemos decir que basta la memoria; sin embargo, en el caso de la identidad o ser no es suficiente la memoria, pues ella estaría traspasando más allá de lo que las impresiones sensibles nos revelan. De alguna manera Hume aquí está a un paso de la fundamentación apriorística del conocimiento: hay, para él, una *tendencia natural* del espíritu a postular la substancialidad y la identidad allí donde las percepciones no nos dan más que un cúmulo desordenado e inconexo de sensaciones. Como ya dijimos, para Cassirer ésta es la derrota y muerte del esquema sensacionista como fundamento del conocer —derrota y muerte que lleva en sí el germen de un nuevo nacimiento filosófico basado en distintas pautas valorativas (la anunciación de Kant)—.

Cuando Hume reconoce que no hay en los objetos de las sensaciones nada de lo cual podamos derivar las ideas de causalidad (o conexión necesaria, substancia e identidad personal y, por lo tanto, que las mismas *surgen o se producen debido a una tendencia natural del espíritu*, nuestro empirista está introduciendo ideas metafísicas en sus argumentos. En efecto, para poder explicarse a sí mismo, el

empirismo necesita recurrir a las herramientas que son precisamente el objeto de su crítica: el uso y establecimiento de nociones de carácter metafísico, abstracto y racional. El empirismo alcanza su límite y no tiene más remedio que insinuar su propia derrota, abriéndole paso a la posibilidad del conocimiento *a priori* — o sea, de categorías, conceptos y juicios sintéticos *a priori*— que fue postulado por Kant. Este (CRP B5,6) escribe:

«Eliminemos gradualmente de nuestro concepto empírico de cuerpo todo lo que tal concepto tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, la misma impenetrabilidad. Queda siempre el espacio que dicho cuerpo (desaparecido ahora totalmente) ocupaba. No podemos eliminar este espacio. Igualmente, si en el concepto empírico de un objeto cualquiera, corpóreo o incorpóreo, suprimimos todas las propiedades que nos enseña la experiencia, no podemos, de todas formas, quitarle aquélla mediante la cual pensamos dicho objeto como substancia o como inherente a una substancia, aunque este concepto sea más determinado que el objeto en general (Nota de la tesista: diferencia de tipo lógico a la que me referí con anterioridad). Debemos, pues, confesar, convencidos por la necesidad con que el concepto de substancia se nos impone, que se asienta en nuestra facultad de conocer *a priori*.»

Para Kant, este carácter *a priori* de conceptos (categorías) tales como el de substancia justifica la verdad de los mismos. Es en ello que Kant se equivoca, y que debemos retomar la idea de Hume según la cual, en un sentido muy especial, conceptos como el de substancia carecen de verdad (para Hume, en la medida en que no corresponden a una impresión; para los budistas mahayana, por ejemplo, en la medida en que no corresponden al verdadero carácter de la realidad). En efecto, en *Individuo - sociedad - ecosistema*, Elías Capriles escribe:

«Kant, interesado en demostrar las condiciones de posibilidad de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la ciencia, intentó resolver el problema planteado por empiristas críticos como Hume

postulando juicios sintéticos a priori, cuyo carácter *a priori* garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera “verdadera”, en los dos sentidos kantianos de “verdad”: en el que respecta a la verdad lógica del juicio y en el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia). Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción (y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos). Así, pues, para Kant afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

«Ahora bien, el mero hecho de que ciertos juicios o conceptos fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos conceptos *a priori* no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como un “juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma”: la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el “autoesconderse” de esta Cognoscitividad, mientras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un “redescubrirse” de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del *lila*, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de sustancialidad, de causalidad, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes

intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo dado y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo dado ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del *lila*—.

«Esto significa que, si hubiere juicios *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, “porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica”. En efecto, ya en la época de Kant, no era considerado filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico.»

Por supuesto, los budistas no basan sus refutaciones de la sustancialidad del sí-mismo o de los entes que aparecen como objeto en los supuestos anteriores (los cuales, sin embargo, hoy en día son implicados por las teorías físicas de vanguardia, que apuntan a la inexistencia de una pluralidad intrínseca de sustancias), sino en base a argumentos lógicos muy complejos, algunos de los cuales se asemejan a los de Hume, otros a los de Zenón de Elea y así sucesivamente.⁷⁸ Aquí, sin embargo, me parece más útil citar una explicación de la forma en que la física actual apunta a la desconstrucción del concepto de “sustancia” que reproducir los argumentos de los antiguos budistas. Elías Capriles escribe:⁷⁹

«La física de nuestro siglo, al investigar dimensiones cada vez más pequeñas, fue descubriendo una multiplicidad siempre creciente, la cual, cuando parecía tender a hacerse infinita, desapareció en el redescubrimiento de la unidad. Después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones

negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único que abarcaba el universo entero. Así, pues, el “espacio vacío” en el que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía. Aún más, Einstein destruiría el antiheraclíteo concepto aristotélico de “sustancia” —el cual, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sí implicaba hasta un cierto punto una pluralidad intrínseca— al descubrir que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del “campo único de energía” por la que “estaban pasando” y, por ende, que los entes intercambiaban su “materia” con lo que los rodeaba.

«Esto significa que nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea. Los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su “medio ambiente”. Más aún, ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea. Así, pues, los entes son separados de su “medio ambiente” por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque en el nivel de “dimensiones intermedias” que percibimos directamente por los sentidos ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos memoria, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros estamos en un error, ya que ellos dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.

«En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la “desconstrucción” de los entes. Las separaciones, la pluralidad

de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mismo nivel que las tres del espacio— de ese “continuo de cuatro dimensiones” que era el universo. En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio sólo existen en el nivel fenoménico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una “realidad” *dada* que no sería en sí misma dimensional.

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

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

III.- El problema de la identidad personal

Como hemos visto, el problema de la identidad personal es antes que nada una instancia del problema de la sustancia considerado arriba y, en la medida en que es una instancia de dicho problema, se le aplica lo que se dijo con respecto a éste.

Ahora bien, hay una diferencia entre el problema de la identidad personal y el de otros tipos de supuestas sustancias. Mientras que, en el caso de los entes que aparecen como objeto, la sustancia es para Hume una proyección sin base que se hace sobre impresiones y conjuntos de impresiones, en el caso de la conciencia-sujeto no hay para Hume ni siquiera una impresión-de-conciencia-sujeto o una serie de impresiones-de-conciencia-sujeto sobre la(s) cual(es) se haga erróneamente la infundada proyección de sustancia.

Si la existencia de las impresiones de los entes que aparecen como objeto no implican la sustancialidad de dichos entes, no era necesario postular la inexistencia de impresiones-de-conciencia-sujeto a fin de demostrar la insustancialidad de la conciencia. En consecuencia, es de suponer que Hume no postuló la inexistencia de tales impresiones a fin de poder demostrar la insustancialidad de la conciencia, sino que, por el contrario, creyó de veras que tales impresiones no existían como tales.

Para Hume, las impresiones eran sensaciones que aparecen como objeto: impresiones de forma, color, peso y otras cualidades que pueden ser observadas directa y explícitamente como objeto, mientras que las ideas eran una forma menos vívida de tales impresiones (podríamos decir que producida por la memoria que nos queda de ellas) pero que también aparece como objeto de manera directa y explícita. Ahora bien, más adelante veremos que como Hume erró en su concepción de la naturaleza de las ideas, también lo hizo en su concepción de las impresiones: tal como hay una diferencia entre las imágenes mentales (que funcionan en el pensamiento, en la memoria, en la imaginación, en la fantasía, etc.) y la comprensión de lo que las mismas son (siendo esta última lo que constituye la idea o concepto). Del mismo modo, el hecho de que algo no aparezca como objeto, que no se presente de manera explícita y

directa como forma, color, peso y otras cualidades que se presentan como objeto, no implica que no se esté presentando.

Ahora bien, el hecho de que el “yo” en tanto que sujeto mental o polo noético del conocimiento no sea un objeto de la conciencia no implica que no haya un sujeto mental o polo noético del conocimiento. La escuela *guelugpa* de budismo interpreta las afirmaciones de los *madhyamika* negando la sustancialidad del “yo” y sin embargo afirmando que *sí hay una impresión* que corresponde a dicho “yo”. El problema es que dicha impresión “aparece de manera implícita e indirecta” y no de manera explícita y directa. En otras palabras, el sujeto mental no es otra cosa que la impresión, al conocer un objeto, de que un sujeto distinto de él lo está conociendo. Por ello los *guelugpa* definen la conciencia en tanto que sujeto mental o polo noemático del conocimiento como “el claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto”: en el presentarse del objeto se presenta también la *impresión* de que un sujeto separado y distinto de él lo está conociendo. Lo que sucede es que esta impresión no es una impresión sensorial, sino una impresión que corresponde al sexto sentido postulado por el budismo: a la conciencia de lo mental, de lo que es puro pensamiento abstracto —o sea, de lo que, en términos cartesianos, es pura *res cogitans*—. El hecho de que una impresión no tenga forma, color y, en general, lo que la filosofía clásica había llamado “cualidades primarias y secundarias” (distinción que fue negada por Berkeley y otros empiristas), no implica que ella no constituya una impresión. Es una impresión cuya forma particular de presentarse fue expresada por los *guelugpa* como “de manera implícita e indirecta, y no explícita y directa (como sucede con los objetos).

En lenguaje común en nuestra lengua (y también en lengua inglesa y en otras lenguas occidentales) diríamos que siempre que percibimos “tenemos la impresión” de que alguien dentro de la cabeza está mirando hacia afuera un objeto, está escuchando un ruido, está pensando un pensamiento, está ejecutando un acto, y así sucesivamente. Es evidente que esta “impresión” no aparece como objeto (en términos husserlianos, como noema o como polo noemático del complejo noético-noemático) en el sentido de no aparecer como

una sensación de forma, color, peso u otras cualidades que se presentan como objeto de manera explícita y directa. Sin embargo, ello no quiere decir que ella no aparezca en absoluto —o sea, no quiere decir que tal impresión no exista—.

En efecto, aunque dicha impresión no aparezca como los *objetos* del conocimiento, de la percepción, etc., como sí aparecen en cambio, el objeto externo que es visto, el ruido que es escuchado, el pensamiento que es pensado, el acto que es ejecutado, etc., no puede haber la menor duda de que ella aparece, e incluso de que lo hace de manera clara y distinta. Toda percepción de una impresión o serie de impresiones que aparece(n) como objeto va acompañada de la impresión de que alguien distinto y separado de ella(s) la(s) está percibiendo, y sin esta última impresión jamás habrían podido surgir las interpretaciones dualistas del mundo.

Hume dice “cuando veo mi ‘yo’ no veo más que percepciones y sensaciones, no veo algo distinto y separable de mis sensaciones”. Es verdad que no se puede *ver* algo distinto de dichas percepciones y sensaciones, pues la impresión de que una conciencia está percibiendo no tiene forma ni color (sus características se asemejan en cierta medida a las de la *res cogitans* de Descartes), pero de algún modo se tiene la impresión de que un perceptor (el sujeto mental o polo noético del conocimiento) distinto y separado de lo que percibe está viendo las percepciones y sensaciones a las que se refiere Hume. Del mismo modo, cuando Hume “ve en el ‘yo’ sólo sensaciones (que aparecen como objeto)”, tuvo que haber tenido la impresión de que un perceptor (el sujeto mental o polo noético del conocimiento) distinto y separado de lo que percibía, estaba percibiendo “que lo único que podía ver eran las percepciones y sensaciones que aparecían como objeto”. Así pues, esta impresión es innegable, aunque su *forma de aparecer* sea diferente de la de los entes que aparecen como objeto.

En la terminología de la escuela *guelugpa* de budismo mahayana,⁸⁰ la impresión de que “un sujeto de la percepción, distinto y separado de lo que percibe, está percibiendo lo que está siendo percibido”, aparece de manera “implícita e indirecta”. Los términos “implícita e indirecta” deben ser entendidos por contraste

con lo que es entendido por “explícita y directa”, que significa que impresiones de forma, color, peso y otras cualidades están apareciendo como objeto. En efecto, cada vez que aparece un objeto “de manera explícita y directa”, aparece también la impresión de que un sujeto mental —en términos husserlianos, el extremo noético del complejo noético-noemático— lo está percibiendo, aunque dicha impresión no posea forma, color, peso ni otras de las cualidades que pueden aparecer como objeto.

Es debido a lo anterior que los guelugpas definen el sujeto mental o polo noético del conocimiento como “el claro conocedor que aparece (implícita e indirectamente) en la imagen de su objeto”. El sujeto mental no es la imagen que le aparece, sino algo que la acompaña y que no aparece como objeto: no aparece de manera directa y explícita, como sí aparece la imagen del objeto. Sin embargo, ello no significa que se trate de una entidad metafísica sustancial: dicha impresión no es más que *una impresión que aparece*, aunque de un tipo radicalmente distinto al de las impresiones que aparecen como objeto. Y el hecho de que aparezca “en la imagen de su objeto” muestra que no se trata de una entidad metafísica sustancial que de veras se encuentre dentro de la cabeza detrás de los ojos, como diferente de la forma visual que parece encontrarse fuera de la cabeza y frente a los ojos: la impresión-de-conciencia aparece “en la imagen de su objeto”, aunque su forma especial de aparecer consiste en la impresión de que alguien dentro del organismo (dentro de la cabeza: en el caso de una impresión visual, específicamente detrás de los ojos) está conociendo “la imagen de su objeto”, y de que ése que conoce es distinto y separado de lo conocido.

El reconocimiento de que sí existe una impresión que corresponde a la conciencia nos permite una desconstrucción más efectiva del “yo” que la emprendida por Hume. No es, pues, que la conciencia no aparezca, sino que su aparecer no es más que una impresión carente de sustancia. No es que no haya una impresión que nos permita formarnos la idea de un “yo”, como la que conciben los filósofos substancialistas que ha criticado, sino que dicha impresión no constituye una sustancia.

En la revisión de la crítica humiana de la sustancia terminamos reconociendo que Kant tenía razón al postular la existencia de conceptos/categorías y juicios *a priori*, aunque estaba equivocado al creer que la existencia de tal conocimiento *a priori* validaba la supuesta verdad de dicho conocimiento. Ahora tenemos que alcanzar una conclusión similar: Kant tenía razón al postular una apercepción (conciencia de que una conciencia o sujeto mental distinto y separado de su objeto está percibiendo) y reconocer así que tenemos la impresión de que existe una conciencia trascendental (o simplemente una conciencia), pero se equivocó al concebir a esta última como algo más que una ilusión. Para Kant el “yo” era “una representación simple consistente en la conciencia que acompaña cualquier concepto”, la cual no era ni nùmeno ni fenómeno; sin embargo, cuando queríamos enjuiciarla, nos veíamos ya obligados a servirnos de su representación. En otras palabras, cuando estamos conscientes de algo, el yo (entendido como sujeto mental o polo noético del conocimiento) no es más que el estar conscientes de ese algo. Ahora bien, puesto que sólo podemos estar conscientes de objetos —o sea, de entidades noemáticas—, es imposible estar conscientes del “yo”, que no puede aparecer como objeto. Cuando creemos, pues, estar conscientes del “yo” (en este sentido en el cual se llama “yo” a la conciencia y no a la totalidad de la entidad designada por nuestro nombre), de lo que en verdad estamos conscientes es de una representación del yo (la cual, cabría agregar, es concebida por la imaginación).⁸¹

Así pues, de nuevo tenemos que Kant introduce algo que Hume pasó por alto (aunque, por lo menos en el caso de la sustancia, llegó a sugerir su posible existencia, dándole a Kant la base para desarrollar sus teorías), pero que Kant toma por verdadero aunque no se trata más que de una ilusión (o, en términos budistas no empleados por Kant y que no corresponden al sentido que éste da a sus términos, que toma lo que no es más que relativo como una verdad absoluta). Kant ha visto y reconocido ciertos hechos que Hume no quiso o no pudo ver o reconocer, pero erróneamente los consideró como algo intrínsecamente verdadero. Si Kant hubiese reconocido que la conciencia era un fenómeno y hubiese afirmado que la misma era

insustancial y constituía una “mera apariencia”, habría dado en el blanco y su sistema habría constituido una verdadera y efectiva superación de Hume.

Kant supuso que el conocimiento operaba en base a un esquema como el siguiente, en el cual cada uno de los elementos constituía una verdad indudable:

		formas <i>a priori</i>	
Conciencia	>>	de la sensibilidad	>> objeto
trascendental	>>	y conocimientos	>> trascendental
		<i>a priori</i>	

		formas <i>a priori</i>	
Conciencia	>>	de la sensibilidad	>> fenómenos que
empírica	>>	y conocimientos	>> aparecen como objeto
		<i>a priori</i>	

Si Kant hubiese entendido que los elementos del primer esquema eran las condiciones de posibilidad de la experiencia dualista pero no verdades autoexistentes y autovalidantes, y que los elementos del segundo esquema eran fenómenos que no constituían más que apariencias insustanciales, habría llegado a una concepción similar a la de los budistas de la escuela madhyamika del mahayana y en particular de la escuela gelugpa de budismo tibetano.

El sujeto mental o polo noético del conocimiento que, para los budistas madhyamika y para el “nuevo paradigma” del que hablaré a continuación, no constituye una sustancia, fue lo que Kant conceptuó como la “conciencia trascendental” que estaba consciente del “objeto trascendental” y como la “conciencia empírica” que estaba consciente de los fenómenos (que aparecen como objeto). Kant estaba en lo cierto al entender que estos fenómenos eran captados a través del “filtro” de las formas *a priori* de la sensibilidad y de los conceptos y juicios *a priori*, que eran lo que hacía que fuesen ubicados en el espacio y el tiempo y captados en términos de las categorías [1. de cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), 2. de cualidad (realidad, negación, limitación), 3. de relación (inherencia y subsistencia o

substantia et accidens, causalidad y dependencia o causa y efecto, comunidad o acción recíproca entre agente y paciente, 4. de modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia)].

El budismo mahayana no sólo niega la sustancialidad tanto del sujeto como de los objetos del conocimiento, sino que afirma que, para que se haga patente la verdadera naturaleza de la realidad (o sea, lo que ellos denominan “verdad absoluta”), la aparente separación entre un polo noético y un polo noemático del conocimiento tiene que desaparecer. Esto sucede en lo que podríamos llamar una “gnosis no-dual”, en la cual la impresión de que hay un sujeto diferente del objeto y un objeto diferente del sujeto desaparecen sin dejar rastro. Sin embargo, ello no significa que los fenómenos que en otras condiciones interpretamos como objeto desaparezcan, ni tampoco que desaparezca nuestra capacidad cognoscitiva; lo que sucede es que la segunda deja de ser identificada con la ilusión de que hay una conciencia sustancial que percibe sus objetos y que es distinta y separada de ellos, mientras que los primeros dejan de parecer entidades sustanciales que son intrínsecamente distintos y separados de la conciencia (aunque en tanto que no se alcance el estadio de Budeidad total la impresión de una dualidad sujeto-objeto seguirá manifestándose cada vez que deje de manifestarse la gnosis en cuestión).⁸² Para los budistas del mahayana, pues, la ilusión de sustancialidad de la conciencia y de sus objetos es un error que tiene que disolverse para que se capte la verdadera naturaleza de la realidad.

Desde nuestro punto de vista occidental, tenemos que decir con respecto a lo anterior que, o bien esta gnosis es una experiencia ilusoria que los budistas toman erróneamente como verdad absoluta, considerando erróneamente que el tomar la experiencia en términos de la dualidad sujeto-objeto como la captación correcta de algo dado constituye un error, o bien ella constituye la captación directa de la verdadera naturaleza del universo y de nosotros mismos y en efecto, como lo afirmó Hume (aunque por motivos distintos a los que él concibió), no hay ningún “yo” sustancial (ni tampoco son sustanciales los entes que aparecen como objeto).

Aunque su punto de partida es muy distinto del de los budistas del mahayana, en *El ser y la nada* Sartre declaró que la conciencia no era más que una apariencia. Husserl había ya definido la fenomenología como un positivismo absoluto. Si el positivismo es (como lo afirma Popkin en su libro *El escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*) una síntesis del empirismo y el escepticismo mitigado de Merceenne y Gassendi, debe poder relacionarse con el empirismo crítico de Hume. Y, en efecto, la fenomenología permitía reconocer la existencia de fenómenos que filósofos anteriores habían considerado substancialista y metafísicamente, sin tener que explicarlos en estos términos. Lo que Kant definió como "conciencia trascendental" es, sin duda alguna, un tipo particular de fenómeno (el sujeto mental que aparece de manera implícita e indirecta) pero no tiene por qué ser considerado como una sustancia ni interpretado metafísicamente. Fue el desarrollo de la fenomenología lo que permitió que se pudiese conciliar interpretaciones antimetafísicas como la de Hume con la ocurrencia de los fenómenos que con anterioridad habían sido considerados substancialista y metafísicamente, a pesar de que Husserl, el fundador de la fenomenología, concibió la conciencia de manera más o menos cartesiana (lo cual le ganó una aguda crítica de Sartre en la Introducción a *El ser y la nada*).

Quizás haya también sido lo anterior lo que hizo que pudiesen surgir enfoques eclécticos como el de Risieri Frondizi, quien en su obra *El problema del "yo"*⁸³ propone una teoría de la existencia de éste que es sumamente interesante, aunque no corresponde tampoco a la que estoy esbozando aquí. Frondizi postuló una tesis que contraría tanto al substancialismo tradicional como a la negación de toda subsistencia que postulan varios empiristas radicales. Según esta tesis, el "yo" no es ni una experiencia entre otras, ni el conjunto de las experiencias, sino algo más, un plus que, sin embargo no puede ser considerado como una sustancia intemporal y no sometida a cambio. El "yo" cambia pero a la vez es permanente; es, en rigor, lo siempre presente, lo estable dentro del cambio. Se trata de una realidad cuyo carácter fundamental es el ser funcional.

Hume criticó a los filósofos que se figuraban que nuestro "yo" era algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes,

cuya existencia, así como la continuidad de dicha existencia, es evidente para nosotros en su perfecta identidad y simplicidad. Según dichos filósofos, nada nos distrae de esa conciencia, pues aún la sensación o pasión más violenta no hacen otra cosa que aumentarla, y todo intento de demostrar la existencia de algo que es tan evidente no haría otra cosa que empañar la evidencia inmediata y directa al introducir lo mediato e indirecto. Hume desecha estos razonamientos aduciendo que no tenemos idea alguna del “yo” como es concebido por quienes así lo explican, pues no hay ninguna impresión de la que podría derivarse dicha idea, y toda idea real tiene que derivarse de una impresión (cosa que Hume intentó demostrar al comienzo del Tratado). Aunque ya vimos que sí hay una impresión del “yo”, la cual sí es de tipo inmediato y directo, también hemos visto que el carácter de dicha impresión no la hace verdadera. Como vimos, tanto los budistas de la Antigüedad como los creadores del llamado “nuevo paradigma” en nuestra época, niegan la supuesta sustancialidad del “yo” (y eso a pesar de que, sobre todo los primeros, reconocen la existencia de la impresión del “yo”).

Aquí me parece oportuno considerar la crítica a la prueba cartesiana del “yo” que hace Kant en su “Refutación del Idealismo” (CRP comenzando en B274; en español, versión Pedro Ribas/Alfa Guara a partir de p.246) y, en particular, en la sección en que refuta el Idealismo Problemático de Descartes. Kant escribe:

«El idealismo problemático... sostiene simplemente que somos incapaces de demostrar, a través de la experiencia, una existencia fuera de la nuestra. Este idealismo es razonable y propio de un pensamiento filosóficamente riguroso, como lo es el consistente en no admitir un juicio definitivo mientras no se haya encontrado una prueba suficiente. La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna* —indudable para Descartes— sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*.

«TESIS

«La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí.

«Prueba

«Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción. Pero este elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción. Pero ese elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales fuera de mí. Ahora bien, la conciencia de mi existencia en el tiempo va necesariamente ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.»

Por supuesto, lo anterior (así como las observaciones que siguen en el texto de Kant) no prueba la existencia del mundo externo;⁸⁴ lo que prueba es que, en la medida en que tengo conciencia de mi propia existencia, tengo *conciencia inmediata* de la existencia de otras cosas fuera de mí y, por lo tanto, no es cierto que —como lo creyó Descartes— se pueda encontrar una certeza del “yo” que demuestre la existencia de éste *antes* de encontrar una certeza del mundo que demuestre la de éste.

Ahora bien, tal certeza no demuestra nada, a menos que creamos que Dios puso en nosotros nuestras ideas y que, siendo un

ser totalmente bueno, no puede querer engañarnos (cfr. Vallota, A. D., 1993, para una larga discusión de la tesis del *Deus deceptor*).⁸⁵ Elías Capriles señala con respecto a la prueba cartesiana del “yo”:

«...Descartes, por ejemplo, creyó haber demostrado plenamente la intuición que expresó silogísticamente como “pienso, luego existo”, y que tomó como su supuesto básico. Ahora bien, como señaló Lichtenberg:

«Más valdría utilizar una fórmula impersonal y no decir pienso, sino piensa en mí. »

«O, quizás aún más precisamente, como señala Octavio Paz en uno de sus poemas:

«...las palabras que me piensan al pensarlas;
soy la sombra que proyectan mis palabras.»

«¿Quién dice que no es el proceso del pensar el que produce la impresión (que en este caso sería ilusoria) de que hay un alma o un sujeto autoexistente que piensa el pensamiento? De ser así, el pensador no existiría a priori, sino que sería un producto de dicho proceso. Como acota A. J. Ayer, de la idea “hay un pensamiento” no se sigue que “existo”. A esto podríamos agregar: aunque dicha idea vaya acompañada de la impresión de que un sujeto mental la está pensando, pues esa impresión podría ser un producto del proceso de pensamiento. Sartre señala que:

«La conciencia no tiene nada de sustancial; es una pura “apariencia”, en el sentido de que ella sólo existe en la medida en que aparece.»...

«...El mito tántrico del lila representa la vida humana como un “juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma”: la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser

Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el “autoesconderse” de esta Cognoscitividad, mientras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un “redescubrirse” de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del lila...»

...la intuición del “yo” substancial postulado por Descartes no sería prueba de la verdad de éste, sino que sería, por el contrario, prueba de que el sentir que hay un “yo” sustancial separado de sus objetos que piensa el pensamiento y recibe impresiones de un mundo externo que le es intrínsecamente ajeno, constituye un error. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión *únicamente* a fin de mostrar que los argumentos de Descartes no prueban la sustancialidad del “yo” (y no a fin de postular una *Weltanschauung* filosófica que corresponda a dicho mito), estoy de acuerdo en que el mito en cuestión es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant. Capriles continúa:

«...si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo dado y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo dado ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del lila—.»⁸⁶

La substancialidad del “yo” no es, pues, probada por Descartes; ella sólo lo sería si Dios la hubiese puesto en nosotros...

«...y (si), como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos.»

En efecto, tal cosa implicaría sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico, lo cual —por lo menos a partir de Kant, si no ya desde mucho antes— no es filosóficamente aceptable.

Hume se mueve en una dirección que apunta al tipo de visión plasmada en la cita anterior y con ello va mucho más allá que Kant, a quien supuestamente “sacó de su sueño dogmático”. En verdad, Kant lo que hizo fue vérselas con el escepticismo de Hume, no a fin de validarlo, sino de intentar demostrar, *a pesar de Hume*, los supuestos más esenciales del sentido común y de la metafísica —supuestamente sin ir más allá de los límites impuestos por el pensamiento de Hume—.

Dije que Hume (1711-1776) va mucho más allá que Kant (1724-1804), a pesar de ser anterior a él, porque, como hemos visto repetidamente, Hume no se limita a negar —como lo hace Kant en su refutación del “idealismo problemático” de Descartes— que pueda haber una intuición del “yo” sin una intuición inmediata de un mundo externo, sino que se esfuerza por todos los medios por refutar la creencia en la existencia fija y permanente del “yo”, que para Kant constituye un postulado esencial. Por otra parte, a pesar de que no llega a afirmar que el “yo” constituya un número, sí niega que sea un mero fenómeno. Y, lo que es peor:

«...esta autoconciencia conlleva necesariamente, en cuanto representación trascendental, la identidad numérica, y es cierta *a priori*, ya que nada puede entrar en el conocimiento si no es a través de esta apercepción originaria.»(CRP A 113)

Si el conocimiento tuviese que ser verdadero, la apercepción originaria por la cual tiene que entrar todo lo que entra en el conocimiento tendría que ser cierta *a priori*. Sin embargo, ya hemos visto que la verdad del conocimiento *a priori* y de todo conocimiento basado en nuestros conceptos y juicios *a priori* sólo tendrían que ser verdaderos si aceptásemos la tesis según la cual Dios habría puesto

dichos conceptos y juicios en nosotros y, siendo totalmente bueno, no pudiese querer engañarnos —lo cual, como vimos, no es postulado por Kant, para quien no podemos tomar como prueba de algo la existencia de Dios antes de haber realizado la crítica—.

Sin embargo, todo lo anterior ratifica que Kant no cayó en el error de Hume, según el cual el hecho de que no haya una *impresión* (o sea, algo que aparece como objeto) que corresponda al “yo” implica que no hay ninguna impresión que corresponda al “yo”. La apercepción de Kant corresponde a la impresión del “yo” que los *guelugas* llaman “implícita e indirecta”; el problema es que, como vimos, Kant considera que el yo existe de manera fija y permanente, y que la autoconciencia, que conlleva la identidad numérica, es cierta *a priori*.

Es probable que este problema de la identidad numérica haya sido suscitado en Kant por su lectura de Hume, quien niega la existencia de un “yo” que sea idéntico a sí mismo, o idéntico a través de todas sus manifestaciones. Este problema de la identidad o no-identidad del “sí-mismo” o “yo” a través de las distintas manifestaciones fue tomado en cuenta por los budistas del mahayana en los razonamientos que emplearon a fin de desconstruir el “sí-mismo” o “yo”. Algunos de dichos argumentos —y de otros similares que se refieren al cuestionamiento de la idea de substancia en general— fueron resumidos por Namkhai Norbu en su libro *La jarra que colma los deseos*:

«Pensamos en lo que recibe el nombre de ‘individuo’, ‘yo’ o ‘ser senciente’ —el agente de todas las acciones buenas o malas y quien experimenta los resultados kármicos de éstas— y nos preguntamos: ¿Está constituida dicha entidad por el cuerpo, la voz y la mente, o es algo separado de éstos? ¿Es algo eterno o transitorio? ¿Es materia inanimada o conciencia? De esta y de muchas otras formas debemos indagar y analizar hasta que hayamos descubierto que lo que hace que consideremos como un ‘yo’ [sustancial] a algo que en ningún sentido constituye una entidad permanente [o sustancial] es la mente ilusoria, y que es también [ésta la que hace que] nos aferremos a la

idea de los 'otros' [como entidades sustanciales] aunque no haya [en ellos] entidades independientes [o sustancias] que puedan ser [válidamente] objetos de [la imputación] de un 'yo'. Entendiendo así definitivamente que en verdad ningún 'yo' o 'individuo' existe intrínsecamente, surgirá en nosotros la convicción [de la ausencia de autoexistencia o sustancia en la persona].

«Debemos profundizar en el significado de la 'ausencia de autoexistencia, [de existencia] absoluta [o de sustancia]' en aquellos fenómenos [que no son personas] por medio de las 'cuatro aplicaciones de la presencia', que son la relativa al cuerpo, la relativa a las sensaciones, la relativa a la mente y la relativa a los fenómenos [que aparecen como objeto], respectivamente.

«Los fenómenos y conceptos posibles en su totalidad —tanto los relativos al samsara como los relativos al nirvana— existen sólo como manifestaciones de nuestra mente y no tienen ninguna existencia independiente verdadera. Puesto que la mente, a su vez, depende del cuerpo y está condicionada por él, el primer ejercicio es una investigación acerca del cuerpo: ¿es lo que llamamos 'cuerpo' algo distinto de [la suma de] las partes individuales que lo componen, o corresponde a [la suma] de dichas partes? ¿Cuál es su origen? ¿Dónde se encuentra actualmente? ¿Dónde irá a parar? Y así sucesivamente. Examinando el cuerpo de este modo descubriremos que el mismo carece de una naturaleza autoexistente [o sustancia]; relajándonos [entonces] en esta comprensión, [deberemos] continuar en un estado Contemplativo.

«Las sensaciones que experimentamos, sean de placer, de dolor, etc., son la raíz del apego, la aversión y todas las otras emociones que nos disturbamos. En consecuencia, cuando surge una sensación, la examinamos cuidadosamente [a fin de determinar si] se trata de la mente o de algo distinto de ella, y así sucesivamente. De este modo descubriremos que la sensación carece de autoexistencia [o sustancia] y, relajándonos en esta comprensión, continuaremos como antes en un estado Contemplativo.

«[Consideremos] las seis conciencias compuestas (las de los cinco sentidos más la conciencia de lo mental) cuya continuidad se manifiesta de manera múltiple [en la experiencia del] tiempo como el

‘antes y el después’, y [cuyos contenidos] parecen a veces buenos, a veces malos, etc. ¿Son ellas la mente o algo distinto de ésta? Los varios estados mentales de agrado o desagrado, virtuosos o no-virtuosos, de apego o de odio, etc., ¿constituyen [todos ellos] una sola mente o [se trata de] muchas cosas distintas? Examinemos esto bien. ¿Por qué motivo deberíamos [considerar] que es una misma mente la que aparece en los distintos estados mentales de placer y dolor, apego y odio, etc.? Si pensamos que todos estos estados surgen debido a causas secundarias temporales [sin que las diferencias entre ellos determinen la mente], ¿cuál puede ser la esencia de una mente que no dependa de las causas secundarias ni del contacto con los objetos? ¿Existe [una mente de este tipo] o no? ¿Es algo eterno o transitorio? Realizando cuidadosamente una investigación de este tipo se podrá comprender definitivamente que la mente no tiene base o raíz alguna.

«Después de haber indagado sobre la naturaleza del cuerpo, de las sensaciones y de la mente, examinamos todos los fenómenos posibles y todas las entidades que son objetos de conocimiento comprendidas en la esfera de las cogniciones, de las voliciones y de lo que no puede ser clasificado entre los agregados. Descubriendo que todos ellos tienen su origen exclusivamente en la interdependencia de causa y efecto, captaremos fácilmente su vacuidad —en el sentido de ‘ausencia de cualquier tipo de existencia independiente [o sustancia]’— más allá de todo límite conceptual. Reconociendo así que todo lo que se manifiesta en la esfera de lo relativo tiene una naturaleza [similar a la de los] sueños, nos entrenaremos en un comportamiento de renuncia frente a las pasiones y el odio; conscientes de que en sentido absoluto ningún fenómeno o entidad existe de manera concreta, practicaremos un total desapego.»

Por otra parte, es bien sabido que desde hace mucho tiempo la teoría de la percepción como mera recepción de impresiones ha sido descartada definitivamente; aunque la idea de un “trato” ha estado implícita en numerosos sistemas filosóficos occidentales desde hace muchos siglos, mientras que en Oriente la teoría de la percepción

como proceso activo del sujeto fue desarrollada explícita y plenamente por escuelas como la budista yogacharya en el siglo IV de nuestra era, en Occidente no fue hasta Kant que se reconoció explícita y plenamente el rol que la “espontaneidad del sujeto” tenía en la percepción, con lo cual ésta fue interpretada como proceso activo del sujeto. Así pues, aun cuando no hubiese habido una impresión que correspondiese al sujeto, la existencia de éste aparecería a través de sus efectos, tal como la presencia de una montaña puede ser establecida a partir de su sombra (aunque en ambos casos no con inmediatez, y en el segundo no con total certeza: podría tratarse de la sombra de un objeto más pequeño). En efecto, Hume no niega la existencia de la conciencia, sino tan sólo su sustancialidad. Como señala Hessen en su *Teoría del conocimiento*, el objeto y el sujeto se modifican mutuamente y entre ellos se producen interpolaciones.

Hay otra instancia en la cual la actividad del sujeto puede ser inferida de sus efectos que, debido a un error suyo, Hume no pudo reconocer (¿o es más bien el error el que se sigue de su incapacidad de reconocerla?): la de la definición de la calidad de la sensación por las respuestas del sujeto. Como vimos con anterioridad, Hume da por sentado que, en sí misma, una sensación puede ser de placer, de dolor, de tristeza y así sucesivamente, siendo incapaz de reconocer lo que dos milenios antes habían reconocido los estoicos: que la sensación se hace placentera cuando el sujeto acepta su objeto y con ello acepta también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, es parte de lo que es otro en relación al sujeto; que la misma se hace dolorosa cuando el sujeto rechaza su objeto y con ello rechaza también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, es parte de lo que es otro en relación al sujeto. En consecuencia, los cambios de tono de las sensaciones dan fe de los cambios de actitud en la espontaneidad del sujeto.

Una última referencia al budismo: El “yo” es en Hume una colección de sensaciones, mientras que en el Abhidharma⁸⁷ la sensación no es ni el punto de partida ni el punto final de los elementos que conforman el “yo”. El punto de partida de conformación del “yo” se representa con una división originaria, una

escisión entre esto y aquello, entre “yo” y lo otro que se da a partir de la captación de formas-materias o de la forma-materia, la cual se configura gracias al juicio sobre la misma: el alemán juicio es, correctamente, *Urteil* o “partición originaria”. Cabe señalar además que los budistas han dicho: “Las nociones de interno y externo son interdependientes: en cuanto empieza el ‘yo’ empiezan las proyecciones. El ‘yo’ consigue apuntalar su identidad por medio de sus proyecciones. En la medida en que logramos ver estas proyecciones como algo insubstancial, el ‘yo’ también se vuelve transparente”. “La egoidad es la tendencia a valerse de la experiencia para consolidar el ‘yo’, la sensación de existencia individual”. “Para que se configure el ‘yo’ es necesario partir de un dualismo fundamental que compara y pone la separación y distinción entre esto y aquello. De allí se derivarán todas las demás dualidades que permiten que haya mundo.

También se le critica a Hume en esto que coloque al “yo” y a las impresiones que hacen referencia a ese “yo” en un mismo plano. El centro de referencia y los referentes no pueden estar en un mismo plano. Sin embargo, quizás esta crítica sea infundada, si es que en efecto Hume no afirma que el “yo” constituya ningún centro de referencia ni que las sensaciones puedan estar referidas a un “yo”.

Por otra parte, como vimos en el capítulo anterior, a diferencia de la que se da por semejanza, la identidad personal que se da por causalidad sería una superposición de ficciones, pues —como vimos en la primera sección de este capítulo— la causalidad, que es lo que permite poner la ficción de identidad, es también una ficción. La creencia es una ficción imaginativa que no es racional sino vital, con lo que volvemos de nuevo a esa tendencia natural del espíritu que no puede ser explicada ni rechazada y que, aunque debe ser aceptada como ficción y como ilusión, es a fin de cuentas indiscartable. Como vimos, aquí encuentra su límite el empirismo humeano, a saber en los procesos de la psicología humana —lo cual no sucede en el empirismo de Berkeley quien apela a Dios para explicarse la unidad y coherencia que ponemos en lo percibido—.

Para terminar, al considerar la sustancia vimos que, si creemos en la existencia de dragones, es porque podemos construirlos a partir de distintas impresiones, tales como la de lagartija, la de animal volador, la de fuego y así sucesivamente. No existe ninguna creencia que no esté formada en base a impresiones, y la tesis de Hume según la cual la asociación crea la idea de un “yo” no tiene sentido a menos que podamos asociar impresiones-de-“yo” de la misma manera en que construimos un dragón asociando impresiones de distintos entes.

Interés en nosotros mismos y ahamkara

Ya vimos que para el budismo el objeto de la desconstrucción del “sí-mismo” o “yo” (así como de la sustancia en general, etc.) es la superación de lo que dicho sistema llama *avidya* o “error”: el tomar lo meramente relativo como absoluto, lo que no es más que mera apariencia como sustancia, etc.

Un elemento esencial de este error es lo que, extendiendo el sentido del término de Kant y volviéndolo en contra de las intenciones de éste, Elías Capriles ha llamado “ilusión trascendental” (en un libro inédito llamado *Kant y el budismo*, en el ensayo titulado “La otra ilusión trascendental”).

Hay percepciones y situaciones cognoscitivas en general que hacen que la patencia de la apariencia del “yo” se manifieste con más intensidad y fuerza que otras —a saber, una gran humillación, un gran dolor, etc.—. Por esto —que fue observado también por Hume, a pesar de la diferencia entre sus intenciones y concepciones y las de los budistas— el Vº Dalai Lama nos recomendó observar cómo se manifiesta la sensación del “yo” en tales ocasiones (en las que ella se hace más patente). Y, a fin de observarla, nos recomendó hacerlo “de reojo”, con el tipo de atención periférica que tenemos de la persona al lado de la cual caminamos: si la tomamos como objeto, esto cambiará la situación que queríamos observar, haciendo imposible la observación que nos interesaba, y producirá sus propias tensiones, distintas de las que se habían manifestado como la base de la impresión que nos proponíamos observar.

IV.- El triunfo de Hume

Como hemos visto, Hume fracasa al no tomar en cuenta el conocimiento *a priori* en su explicación de la realidad, a pesar de que llega a sugerir su posibilidad.

Kant aventaja a Hume al tomarlo en cuenta, pero lo hace con la finalidad de justificar la supuesta verdad de los elementos de la *Weltanschauung* del sentido común que él considera más importantes, salvando la supuesta verdad del conocimiento cotidiano, de la ciencia y de lo que le parece indispensable rescatar entre lo que nosotros podríamos llamar “ficciones metafísicas” (para una explicación de cómo es que el esquema kantiano del conocimiento está destinado a sustentar la supuesta verdad de ilusiones metafísicas, vuelvo a referir al lector al ya mencionado trabajo de Elías Capriles).

Sin embargo, Hume termina triunfando sobre Kant en tanto que está en lo cierto al considerar a la sustancia y, en particular, a la supuesta sustancialidad del “sí-mismo” o “yo”, como una ilusión.

⁵¹La sensación pura de que habla la escuela budista citada consiste en la sensación libre de contenidos conceptuales y de juicios; es la sensación que se presenta antes de que aparezca el juicio. Toda percepción según este punto de vista parte de un primer momento de sensación pura, pero casi de manera inmediata interviene el juicio con sus ideas o conceptos, sin que quede ninguna memoria clara del momento original de pureza, y de allí el error común y frecuente de confundir la sensación con la percepción.

⁵²El pensamiento intuitivo interviene en un razonamiento discursivo cuando se llega a una conclusión. Aunque ésta última pueda ser expresada mentalmente por medio de una repetición mental de palabras, la intuición en sí no se da como repetición mental de palabras.

⁵³La “cualidad de sensación” que asociamos a una percepción es por esto el segundo de los cinco skandhas del abhidharma budista: ella es el elemento que indica y hace posible la calidad en un juicio (1a skandha: materia/forma). Es necesario aclarar que en este caso “sensación” no se refiere a las impresiones de los cinco sentidos que sirven de material a la percepción, sino a la

sensación agradable o desagradable que asociamos a la percepción que tenemos al asociar entre sí algunas de las impresiones en cuestión.

54 Hume, *Tratado*.

55 *Tratado*, p. 120

56 *Tratado* P.125

57 Nota del comentarista de la Edic. Española del *Tratado*. P.134

58 *Tratado* P. 127

59 *Tratado* P.129

60 *Tratado* P. 129

61 *Tratado* P. 130

62 *Tratado* P.130

63 *Tratado* P.131

64 *Tratado* P.134

65 *Tratado* P.137

66 *Tratado* P. 152

67 E. Cassirer P. 307

68 Cfr. Cassirer op.cit.

69 Inquiry Se. IV Parte III Pag. 31

70 *Tratado* P.167 Sección VI Parte II

71 *Tratado* Sección VI Parte II

72 Para Hume la idea de ser y la de existencia son lo mismo. Heidegger, en cambio, siguió a Platón y por ende para él existencia (que es propia del sujeto) se contrasta con presencia (que es propia del objeto), mientras que “ser” es un fenómeno que se encuentra en la base tanto de la existencia como de la presencia.

73 *Tratado* Sección VI Parte II

74 *Treatise* P. 67

75 *Tratado* Sección VI Parte III. 169

76 *Tratado* Sección I Parte III

77 Cassirer Op Cit.

78 En *Individuo - sociedad - ecosistema* Eñías Capriles escribe:

«...una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las “pruebas” de Zenón de Elea pueden ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del mundo físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que se supone que intentaba demostrar Zenón), sino

el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—.

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad. Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos madhyamika de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, en verdad, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la revelación del Logos heraclíteo y a su función cognoscitiva libre de error.

⁷⁹Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema*, Parte I.

⁸⁰Entre las cuatro escuelas principales de budismo tibetano, ésta es la de aparición más reciente. Su fundador fue Je Tsong kha pa y a ella pertenecen los Dalai Lamas. La misma se declara madhyamika-prasanguika, aunque lo que para ella constituye la “verdad absoluta” es el resultado de una práctica del nivel shravakayana de las escuelas yogacharya y madhyamika-swatántrika-yogacharya.

⁸¹Compárese esta idea de Kant con la afirmación de Hume según la cual “no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos” (80). La impresión de que alguien separado y distinto del objeto percibido está percibiendo dicho objeto es el yo-como-sujeto; el yo como objeto de reflexión, en cambio, es un objeto y en consecuencia no corresponde al yo que aparece como sujeto “de manera implícita e indirecta”, aunque en nuestra experiencia consideremos a ambos como uno y el mismo yo. Esta es otra de las manifestaciones del error que caracteriza a nuestra experiencia.

82Esta gnosis no revela a un Dios, sino a la condición absoluta de la existencia, que la escuela madhyamika de budismo llama *dharmata* o “naturaleza de todos los fenómenos”.

83Frondizi, El problema del yo.

84Como señala Elías Capriles en su libro inédito *Kant y el budismo*, lo que prueba Kant es que tenemos la impresión de nacer en un mundo ya constituido —en un tiempo que ya estaba allí antes de mi aparición y que seguirá estando allí después de mi desaparición— y no que ese mundo exista sustancialmente, con anterioridad a mi aparición y con posterioridad a mi desaparición.

85Cfr. Vallota, A. D., “Dios como causa del error en Descartes”. Mérida, Revista *Filosofía del Postgrado de Filosofía de la U.L.A.* N° 5, pp. 37-46.

86Cfr. las reflexiones citadas con anterioridad que muestran cómo las nuevas teorías de la física tienden a implicar un monismo o por lo menos a refutar la creencia en la sustancialidad y el carácter supuestamente absoluto del dualismo y el pluralismo ontológicos.

87Trungpa, Chögyam, *Abhidharma*, p.33

Bdigital.ula.ve

V

HUME Y OTRAS FORMAS CONTEMPORANEAS
DE DESCONSTRUIR EL "YO"

En las últimas décadas, los sistemas que, por un motivo u otro, en mayor o menor medida, o de manera más o menos explícita, desconstruyeron el yo y la sustancia en general —la filosofía de Heráclito, filosofías orientales y en particular budistas del mahayana, la filosofía de Hume, etc.— han pasado al foco de las investigaciones de vanguardia en campos como la psicología y la neurofisiología y, en general, en todas las manifestaciones de lo que, en base a las tesis de Thomas Kuhn, ha sido designado como el nuevo paradigma.

El enfoque estructuralista de Jacques Lacan reduce el sujeto a estructuras, desechando toda sustancia. Los enfoques de los psicólogos, psiquiatras y estudiosos de la comunicación del grupo de Palo Alto, cuya figura central fue Gregory Bateson, al igual que investigadores como Anthony Wilden, etc., también descartan la sustancia y reducen la psiquis, el “yo” y el sujeto mental a sistemas de relaciones que desde el punto de vista espacial constituyen estructuras y desde el punto de vista temporal constituyen procesos. Así pues, en la actualidad muchas teorías de vanguardia vuelven a la forma en que, según el extracto citado, Hume concibió la identidad

personal. En el artículo “Enfoques sistémicos en sociología” (Anuario Vasco de Sociología del Derecho, San Sebastián, Euskadi, España y Revista Trasiago de la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA, Mérida, Venezuela), Elías Capriles y yo escribimos:

«...el paradigma científico que, según Fritjof Capra y otros, se encuentra en proceso de superación, podría ser formulado en términos de la segunda máxima del Discurso del método de Descartes: “fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible”.

«Este “viejo paradigma” constituye un desarrollo de la perspectiva fragmentaria que nos hace sentirnos separados del medio ambiente y de otros seres humanos y contraponernos a ellos, y que nos hace percibir el universo como un cúmulo de elementos intrínsecamente separados e inconexos. Como hemos visto, la perspectiva en cuestión es incapaz de captar la dinámica de los sistemas, que no son agregados de elementos independientes, y cuyos circuitos no son lineales con una sola relación de causalidad a la vez que pueda ser aislada y percibida por nuestra inteligencia lineal y nuestra conciencia fragmentaria. Dicha perspectiva es incapaz de aprehender la unidad del universo y las interrelaciones entre las partes que abstraemos en él, e ignora la sabiduría no-lineal que hace posible el funcionamiento de los sistemas que estudia por medio de las ciencias. Es por esto que Gregory Bateson señaló que Cannon pudo escribir el libro La sabiduría del cuerpo, pero que nadie podría escribir un libro titulado La sabiduría de la ciencia médica, ya que sabiduría (la cual es necesariamente no-lineal y holística) es precisamente lo que a dicha ciencia le falta.

«Durante las últimas décadas, la aceptación generalizada de la teoría de sistemas ha permitido el desarrollo, en distintas disciplinas, de nuevos enfoques por medio de los cuales se intenta superar la fragmentación característica de paradigmas anteriores y producir una ciencia y una tecnología que no estén dirigidos al dominio del medio ambiente y de otros seres humanos, sino que, por el contrario, puedan permitirnos superar las contradicciones, las oposiciones y los problemas producidos por la fragmentación mental y perceptiva que

nos caracteriza, así como por la aplicación técnica e instrumental del viejo paradigma fragmentario y mecanicista.

«La aparición de estos nuevos enfoques representa una transición progresiva desde las teorías científicas atomistas y mecanicistas que predominaron hasta nuestro tiempo, hacia una perspectiva sistémica y holística. Fritjof Capra ha insistido en que el viejo paradigma se ha tornado obsoleto y contrario a los verdaderos intereses de la humanidad —incluyendo el de supervivencia— y, en consecuencia, deberá ser remplazado por el nuevo paradigma, que él considera capaz de producir un orden ecológicamente viable y humanamente satisfactorio. Con respecto al paradigma científico y cultural que está siendo superado, Boaventura De Sousa Santos ha escrito:

«Este paradigma pudo haber funcionado de manera más o menos adecuada en el pasado, pero ahora, frente al peligro global de aniquilación nuclear y catástrofe ecológica, por vez primera en la historia se ha creado una situación en la cual ‘frente a un peligro común, se exige a los hombres y mujeres que asuman una responsabilidad moral común’.»

«El nuevo paradigma sistémico deberá superar la fragmentación, el mecanicismo y la instrumentalidad que se encuentran en la raíz de la crisis que enfrentamos y ocuparse de la totalidad. Para ello, tendrá que dejar de considerar las montañas, los árboles, las células y los átomos —y también a los seres humanos, a las familias, a las naciones, etc.— como entes aislados y autoexistentes, y tendrá que ocuparse de relaciones o, lo que es lo mismo, de información. En efecto, en ningún lugar del universo encontramos un ente autoexistente y en sí mismo separado de lo que lo rodea pues, como ha mostrado la física contemporánea, todos los entes son manifestaciones de una sustancia única, y el universo constituye un sistema perfectamente integrado, dentro del cual nuestras mentes pueden abstraer subsistemas (dentro de los cuales podemos abstraer aún más subsistemas del mismo tipo, y así sucesivamente) que jamás se encuentran físicamente aislados ni

constituyen entes autoexistentes, y que están todos caracterizados por un funcionamiento operativamente cerrado y autopoietico.

«En el campo de la física, un buen ejemplo de teoría de nuevo paradigma puede ser la hipótesis bootstrap del físico Geoffrey Chew. En dicho campo, los enfoques sistémicos se ocupan de subsistemas de relaciones entre hipotéticos entes, para luego considerar esos entes como subsistemas de relaciones entre entes de menor escala, los cuales son considerados a su vez como relaciones entre entes de menor escala... Ahora bien, el ente más pequeño postulado por la física es el quark, pero la propuesta esencial de la hipótesis bootstrap es que el quark no es un ente material sino tan solo un postulado del pensamiento fragmentario, de modo que nuestra percepción del universo como suma de partes materiales surge gracias a la autoconcordancia de un todo constituido por relaciones y no por la agrupación y organización de partículas elementales con existencia material y autónoma.

«Con respecto al campo de la sociología, Gessner y Plett dicen que:

«“Los sistemas no incluyen a los seres humanos como actores o agentes sociales, sino que constan de funciones o interacciones. Esto significa, por ejemplo, que una interacción entre madre e hija en relación con su convivencia en la misma casa pertenece al sistema familiar, mientras que una interacción entre las mismas personas en relación con un contrato testamentario pertenece al sistema legal.”

«La teoría sociológica que describen Gessner y Plett es la del sociólogo y abogado alemán Niklas Luhmann. Siendo una aplicación de la teoría de sistemas, la teoría de Luhmann considera el sistema social, el sistema legal, etc., como sistemas de “comunicaciones”, entendiendo este término en el sentido de “flujo de información” y no en el sentido “ético” que le da Habermas. Así, pues, la teoría de Luhmann se ocupa de funciones o interacciones y, si bien estas últimas son interacciones entre individuos humanos, excluye a éstos como actores o agentes sociales (o legales, etc.), pues los considera como operativamente “externos” al sistema.

«En los campos de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis ha sucedido algo similar. Enfoques estructuralistas como el de Jacques Lacan, enfoques sistémicos como el del grupo de Palo Alto, enfoques fenomenológicos como el de los antipsiquiatras, y así sucesivamente, han desechado el sujeto consciente y el sí-mismo (*self, soi*) en favor de estructuras, procesos o relaciones. Como vimos en Qué es filosofía, Anthony Wilden llamó “ficciones populares” al “ego autónomo”, a las estructuras cerradas, a los individuos atomistas y a las entidades aislables.

«En general, las teorías de sistemas tienden a “desconstruir” a los individuos humanos, reduciéndolos a sistemas de relaciones. En el campo de la sociología, las teorías de sistemas reducen el sistema social al conjunto de relaciones o interacciones sociales, excluyendo del campo de su estudio a los agentes humanos. En psicología, reducen los individuos mismos al conjunto de relaciones o interacciones que se dan “dentro” de su psiquis. (Estas relaciones o interacciones que se dan dentro de la psiquis son el resultado de la “internalización” de un conjunto de relaciones o interacciones sociales, que ellas reproducen. Entonces, las relaciones de la psiquis se reproducen de nuevo como un conjunto de relaciones sociales concretas.)»

De aquí que el estudio y la comparación entre sí de los distintos sistemas que han intentado una desconstrucción del “sí-mismo” o “yo”, así como de la sustancia en general, haya cobrado especial relevancia en nuestros días.

BIBLIOGRAFIA

Bdigital.ula.ve

Bréhier, Émile. Historia de la Filosofía (Traducción de Juan Antonio Pérez Millán y María Dolores Morán) Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

Capriles, Elías. Individuo, Sociedad Ecosistema. Consejo de Publicaciones de la U.L.A., Mérida, 1994.

Capriles, Elías. Kant y el budismo. Sin publicar.

Cassirer, Ernst. El Problema del Conocimiento. (Traducción de Wenceslao Roces) Tomo II Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Deleuze, Gilles. Empirismo y Subjetividad. Las Bases Filosóficas del Anti-Edipo. (En el original *Essai sur la nature humaine selon Hume*). Traducción Hugo Acevedo. Granica Editor, Barcelona 1977

Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía. Alianza Editorial. Madrid. 1984.

Hume David. A Treatise of Human Nature. Second Edition. Edited by L.A. Selby-Bigge with Text Revised and Notes by P.H. Nidditch. Oxford University Press, Oxford. 1978

Hume, David. Tratado de la Naturaleza Humana. Traducción, Introducción y notas de Félix Duque. Editora Nacional, Madrid, 1981

Hume, David. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Second Edition. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford University Press. 1902.

Kant, Emmanuel. Crítica de la Razón Pura. Prólogo, Traducción, Notas e Indices por Pedro Ribas. Segunda Edición. Editorial Alfaguara, Madrid 1983.

Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its origins and central doctrines.* Londres, 1941 (reproducido en Nueva York en 1966).

Norbu, Namkhai, *La Jarra que Colma los Deseos* (Traducción del tibetano al italiano por Adriano Clemente y del italiano al inglés por J. Shane y del italiano y el inglés al español por Elías Capriles). Editorial Reflejos. Mérida y Cumaná 1994.

O'Connor, D, J. (Comp.) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental. Tomo IV (El Empirismo Inglés)* Ediciones Paidós Ibérica, 1982.

Popkin, Richard, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.*(Traducción de Juan José Utrilla) Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

The Encyclopædia of Philosophy. Macmillan y Free Press, Londres y Nueva York, 1967; reimpresión 1972.

Trungpa, Chögyam. *Abhidharma. Psicología Budista.* Traducción por Ricardo Gravel. Editorial Kairós, Barcelona 1988