

LA IDEA DE IDENTIDAD PERSONAL EN EL LIBRO I DEL *TRATADO DE LA
NATURALEZA HUMANA* DE DAVID HUME

JEFFRY SAMIR RIVERA RINCÓN

Monografía de grado presentada para optar por el título de filósofo

Dr. Héctor Luis Pacheco Acosta

Director del trabajo de grado

UNIVERSIDAD DE PAMPLONA
FACULTAD DE ARTES Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
2019

TABLA DE CONTENIDO

CAPÍTULO 1: ANTEPROYECTO	3
1.1. Introducción.....	3
1.2. Pregunta problema.....	7
1.3. Formulación del problema.....	8
1.4. Justificación.....	10
1.5. Objetivos.....	11
1.5.1. Objetivo general.....	11
1.5.2. Objetivos específicos.....	11
1.6. Marco referencial.....	11
1.6.1. Marco teórico.....	11
1.6.2. Marco histórico- geográfico.....	13
1.7. Metodología.....	15
CAPÍTULO 2: ANTECEDENTES DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL.	16
2.1. Descartes y el sustento de la Identidad Personal	18
2.2. Locke: identidad de la conciencia	23
2.3. Objeciones de Hume a planteamientos anteriores sobre el problema de la Identidad Personal	26
CAPÍTULO 3: HUME: EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL NO TIENE POSIBILIDAD DE SER RESUELTO	31
3.1. Sobre la “perfecta simplicidad” e “identidad” del yo.....	32
3.2. En la idea de Identidad Personal no hay conexión real entre percepciones	39
CAPÍTULO 4: LA IDEA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN HUME.....	45
4.1. La acción de la imaginación lleva a la idea de identidad personal.....	46
4.2. Formulaciones de la posibilidad o imposibilidad de la Idea de identidad personal por medio de la memoria.....	52
4.3. La mente como haz o colección de percepciones.....	57
4.4. Posible solución al problema de la idea de la identidad personal	61
Conclusiones	65
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....	71
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIAS.....	71

CAPÍTULO 1: ANTEPROYECTO

1.1. Introducción

El *Tratado de la Naturaleza Humana*¹ de David Hume puede entenderse como un sistema de pensamientos, anotaciones y problemas filosóficos sobre el carácter y esencia del ser humano. Es por ello que la importancia de su estudio lo lleva a comparar la naturaleza humana con una capital digna de ser conquistada y, una vez dueño de la ciudad, abrir las puertas de todas las disciplinas que conciernen a la vida del hombre. En sentido estricto, para Hume las ciencias están conformadas por las matemáticas, filosofía natural, lógica, política y religión, las cuales dependen del modo de conocimiento que el hombre posee sobre su propia naturaleza. En esta perspectiva, el hombre juzga los campos del conocimiento en tanto comprenda sus facultades y capacidades. Este es precisamente el sentido y la orientación del *Tratado*.

El *Tratado* es una de las obras básicas de la filosofía de Hume, en el que el autor aborda problemas sobre la naturaleza del hombre, frente a los cuales, a veces, no presenta soluciones definitivas. Uno de esos problemas es la idea de la identidad personal (*personal identity*), a la cual sólo le dedica una sección del libro I y algunos comentarios en el apéndice. Incluso, Hume llega a afirmar sobre el problema de la identidad personal que “no tiene posibilidad alguna de poder ser resuelto alguna vez” (1992, 262; p.369).

En esencia, para Hume la identidad personal equivale a la idea de identidad del yo (*self*), lo cual quiere decir que la idea se encuentra en todas las personas. De la idea de identidad del yo dirá que se trata de un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez entre transiciones (1992, 252; p.356). Por este motivo, usualmente la teoría de Hume sobre la identidad del yo es llamada “la teoría del haz de percepciones” (Gayda Corliss, 2006). Sin embargo, también la presenta como un sistema de percepciones diferentes, unidas entre sí por una relación de causalidad (*causality*), en la cual se destruyen o se modifican unas a otras (1992, 261; p.367).

¹ Las citas tomadas del *Tratado de la Naturaleza Humana* (en adelante *Tratado*) siguen la traducción de Félix Duque para la editorial Tecnos S.A (2ª edición, 1992). Asimismo, las referencias de las citas sobre el *Tratado* siguen la numeración canónica de *Selby-Bigge*, seguida de la paginación correspondiente a la traducción de Duque (1992, 262; p.369).

Por tal motivo, en la presente introducción se sintetizará el sistema epistemológico de Hume en dos partes con el ánimo de ofrecer elementos teóricos que ayuden a contextualizar el desarrollo de los capítulos que siguen. La primera parte del sistema humeano aborda las percepciones y su división natural en impresiones e ideas, a su vez, las percepciones pueden ser divididas en simples y complejas. Estas divisiones son verídicas, siempre y cuando cumplan el principio de prioridad; el principio de distinción; el principio de correspondencia y el principio de grado. Ellas establecen las condiciones que deben seguir las ideas cuando se derivan de las impresiones.

Ahora bien, en el sistema epistemológico de Hume las percepciones de la mente humana se dividen en impresiones e ideas. La diferencia entre ellas es la vivacidad y la fuerza con que inciden en la mente, es decir, a las percepciones vivas se les denomina *impresiones* mientras que a las percepciones débiles y tenues se les llaman *ideas*. Para Hume, las primeras pertenecen a las sensaciones, emociones, pasiones y tienen una aparición en el alma. Mientras que las segundas, es decir, las ideas, son imágenes que se presentan cuando pensamos o razonamos. En la teoría de Hume las ideas e impresiones abren camino al pensamiento y a la conciencia (1992, 1; p.43).

A partir del principio de grado en las percepciones se desprende otra clasificación entre percepciones *simples* y *complejas*. El autor llama percepciones simples a ese conjunto de impresiones e ideas que no admiten distinción, ni separación y que a la vez guardan semejanza y similitud con una impresión (principio de correspondencia). De esta manera, las ideas e impresiones simples son semejantes unas de otras (1992, 4; p.46); mientras que las percepciones complejas, además de ser divisibles en partes, se derivan o se forman a partir de las percepciones simples.

Hume en la sección I desarrolla un criterio alrededor de las percepciones que resulta clave para el sistema epistemológico que construye. Para el autor una impresión no se origina de una idea, sino que toda idea simple tiene causa en una impresión y, en el mismo sentido, esta idea simple guarda correspondencia y semejanza con la impresión de la cual es causa. En otras palabras, la idea simple representa y corresponde en términos de semejanza débil y tenue a la impresión de la cual es origen.

A la relación que tiene una idea respecto a su impresión Hume le llamó principio de prioridad. En palabras de Hume, el principio de prioridad se describe de la siguiente manera: “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden

y representan exactamente” (1992, 4; p.47). En consonancia, si una idea se deriva de una impresión estas se consideran como distintas, distinguibles, separables y por ende, existentes. Tal condición de una idea e impresión se le conoce como principio de distinción (1992, 233; p.332).

Una vez que se exponen los principios de correspondencia y distinción en las percepciones, Hume subraya el proceso de conversión de una percepción en la mente. Este proceso muestra cómo una idea deriva de la impresión, pero a su vez, también señala cómo la primera puede convertirse en la segunda a través de la creencia:

1. La impresión se manifiesta en los sentidos ya sea en forma de calor, frío, placer o dolor. La manifestación es vívida y fuerte.
2. Después se forma una copia de la impresión que se convierte en idea. Esta copia es lánguida, tenue y débil.
3. Luego, la idea incide en el alma, de ahí que se formen nuevas impresiones como la aversión, deseo, esperanza o temor. El nombre que le otorga Hume es *Impresiones de Reflexión*.
4. Estas impresiones de reflexión son copiadas por la imaginación (*imagination*) y la memoria (*memory*) y, de nuevo, se convierten en ideas que luego darán origen a otras impresiones e ideas.

Del proceso de conversión de una impresión a idea y de esta en una impresión se extraen dos conclusiones que en el desarrollo del *Tratado* son evidentes: (1) que si bien las ideas derivan de las impresiones, las primeras pueden incidir con fuerza en la mente hasta el punto de parecerse a una impresión y (2) que la sucesión entre las percepciones conduce a reconocerlas como distintas y separables. Esto implica que las ideas en el curso de la interacción con otras impresiones promuevan una existencia diferente. Punto clave en la definición de la idea del yo en la mente humana.

Sobre este contexto, Hume es estricto en la aplicación de sus principios. Esta actitud lo conduce a desestimar versiones anteriores sobre la idea de identidad personal cuando tiene base substancial. Ello es patente en las dos visiones de la idea de identidad personal que en Hume se expresan. La primera visión es negativa. Allí visibiliza la crítica a la idea de substancia de filósofos como Descartes y Locke. Luego, repasa la idea de identidad perfecta y simple del yo donde concluye que es una ficción.

La visión negativa de Hume será abordada en los capítulos II y III del actual documento. En el segundo capítulo se abordan las definiciones de substancia en la opinión de Descartes y Locke. Para el primero la substancia es una cosa que existe por sí misma al ser independiente de otras facultades. Lo importante en Descartes es que ella sustenta el yo. De esta manera, se podrá advertir que la identidad personal en este filósofo tiene base substancial. De la misma manera, Locke sigue la línea argumentativa cartesiana sobre la substancia. Sin embargo, presenta una diferencia: la substancia es desconocida y lo que dicen de ella debe ser tomado como un supuesto.

Frente a ello, Locke estima que la identidad personal es independiente de la substancia, es decir, no necesita residir en un único sujeto de inhesión como en Descartes. La noción de identidad en Locke se puede establecer ya sea en una substancia de tipo corporal o espiritual. Lo que interesa es la conciencia en la persona. Ese será el elemento que constituye la noción de identidad.

De esta manera, el análisis de Hume a las teorías de substancia estará completo una vez que aplique los principios de las percepciones. Como resultado de su método, observará que no son compatibles, por ende, afirmará que la substancia a la manera de aquellos filósofos es inconcebible. Además, propone que tales concepciones son basadas en la imaginación, pues las relaciones estrechas entre la substancia y el pensamiento son conducidas por un tránsito suave de una idea de objeto a una idea de sujeto de inhesión.

Conforme a la visión negativa de Hume respecto a la idea de identidad personal, el filósofo refuta la idea simple y perfecta del yo. Durante el capítulo III se expondrá que este tipo de identidad es una ficción donde interviene la imaginación a través de sus facultades asociativas siendo ellas la semejanza y la causalidad. A partir de aquí se señala que la idea de identidad personal es ficticia o, en otros términos, es imperfecta.

El tercer capítulo se acerca a la respuesta de la pregunta *¿Dónde surge la idea de Identidad Personal en el Libro I del Tratado de David Hume?* Hasta el momento se concreta que es una ficción y que la imaginación actúa mediante una acción suave y sutil entre ideas. Esto da entrada al cuarto capítulo, donde se aborda la imaginación junto a sus características. Para Hume esta facultad es indispensable, pues sostiene la suposición de una idea de identidad perfecta y simple del yo a través de la semejanza y la causalidad. En este apartado también se incluye la costumbre y la creencia como elementos que ayudan a contextualizar una teoría de la noción en cuestión.

Sobre el mismo capítulo, en un apartado diferente, se menciona a la memoria como la facultad que descubre la idea de identidad personal bajo dos acciones: (1) al utilizar la causalidad entre recuerdos que conducen a una supuesta continuidad en el tiempo y (2) al unir por medio de la semejanza a las percepciones. Se señala en este apartado la capacidad de la memoria de trabajar con la imaginación y ser un elemento indispensable para la definición de la identidad personal, pues sin la memoria sería imposible llegar a la idea de identidad.

No sólo la imaginación y la memoria hacen parte de la visión positiva de la teoría de la idea de identidad en Hume, también hace parte la definición de la mente en sus dos versiones. La primera sólo expresa que la mente es un conjunto de percepciones en constante movimiento, lo cual sugiere una mente dinámica. La segunda versión afirma que la semejanza y la causalidad intervienen en la mente como un conjunto de percepciones. Esta definición es considerada por Hume como la verdadera idea de la mente humana.

En esta medida, como última parte del cuarto capítulo, Hume abre la posibilidad de solucionar el problema de la idea de identidad a pensadores y académicos. Frente a ello, deja el problema abierto al no encontrar compatibilidad entre el principio de distinción de las percepciones y la capacidad de la mente de percibir una conexión real entre ellas. Estas confusiones se encuentran en la revisión del tema que Hume realiza después de haber concluido el libro I del *Tratado*.

Una vez que se evidencia la estructura de pensamiento alrededor de la idea de identidad, es preciso que las conclusiones den cuenta del lugar de donde surge. Ante esto, es necesario aclarar que en Hume las percepciones no tienen un lugar. Con el adverbio interrogativo ‘dónde’ lo que se busca es el origen de la idea de identidad sobre alguna facultad que Hume desarrolla en su sistema epistemológico. Desde esta perspectiva, en el apartado referente a las conclusiones se subrayará a la imaginación como el lugar donde la noción tiene origen. Sin embargo, esto no quiere decir que dicha facultad actúe por sí sola. Nada más alejado será suponer que la imaginación no necesita de la memoria, costumbre, semejanza y causalidad para tal fin.

1.2. Pregunta problema

¿Cuáles son los fundamentos teóricos y consecuencias de la explicación de David Hume sobre la identidad personal?

1.3. Formulación del problema

David Hume inicia el análisis del problema de la idea de identidad personal criticando a aquellos filósofos que creen en la identidad simple y perfecta del yo desde un sujeto de inhesión o substancia. Filósofos antecesores a Hume, como Descartes y Locke, defendían la idea del yo desde una substancia. Para Descartes (1977), la substancia es “toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo (...) es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real” (p.130). En el pensamiento cartesiano la substancia donde está ínsito la identidad del yo es la *res cogitans*, la cual garantiza la existencia de la persona siempre que esté pensando que es algo.

Mientras que en Locke, la substancia es algo desconocido y supuesto por la imaginación donde residen las ideas simples y complejas de las cualidades de los objetos. Como la substancia es imaginada por la persona, Locke señala que su definición no modifica la explicación de la identidad personal pues lo único que se requiere para que una persona sea persona es la conciencia. La desconfianza de Locke hacia la substancia le ayuda a definir que la conciencia por medio de la reflexión de hechos pasados y presentes determina la mismidad (*sameness*) de la persona. Así, la persona es definida con un tipo de identidad perfecta y simple.

Sobre la identidad del yo substancial, Hume indica que la idea de substancia, tal como aquellos filósofos la explican, es inconcebible al no ser compatible con los principios que él observa en las percepciones particulares. En este sentido, Hume considera el principio de prioridad, de distinción, de correspondencia y de grado como objeto de su crítica. Acerca de estos principios, el autor expone que si se tuviera la idea de substancia, esta tendría que derivar de una impresión (principio de prioridad) y si fuera una idea, la substancia debería representar la distinción y separación de las percepciones que la componen. Hume al no encontrar una impresión que dé cuenta de la idea de substancia, afirma que llegar a su noción es imposible. Eso le parece razón suficiente para abandonar el problema.

Hume niega que la idea de identidad del yo se funde en una substancia o sujeto de inhesión, aunque el autor no está negando que exista una idea de identidad. Él está indicando que la idea de identidad puede ser una ficción, imperfecta o impropia dependiendo de la facultad que la analice. Por ejemplo, se le atribuye identidad de tipo ficcional cuando la persona finge la identidad de forma continua en el tiempo debido al tránsito suave y sutil de ideas por medio de la imaginación.

De la acción de la imaginación sobre las percepciones es posible manifestar que existen confusiones cuando al tipo de identidad imperfecta o impropia se le atribuye una identidad perfecta y simple.

Los tipos de identidad en la teoría de Hume corresponden a la definición de la mente humana, la cual es un sistema de percepciones particulares que se asocian según la relación de causalidad y semejanza en la memoria. La suposición de una identidad continua en el tiempo es una ficción que se origina en la imaginación donde la memoria une las percepciones. Para Hume la inclusión de las facultades de la mente (memoria e imaginación), de las relaciones asociativas (semejanza, causalidad), la creencia y la costumbre explican la verdadera idea que se tiene del yo o de la mente.

Según Hume, la propuesta sobre la idea de identidad personal tiene como inicio la explicación acerca de la mente, esto habilita las siguientes formulaciones que serán respondidas en el transcurso del trabajo monográfico:

1. ¿Cuáles son las facultades de la mente (memoria, imaginación) y en qué radican sus características?
2. ¿Hume identifica un tipo de identidad personal diferente a la identidad simple y perfecta del yo? Si es así ¿Sobre qué criterios las analiza?
3. ¿Qué es la creencia y dónde tiene su origen?
4. ¿Cuál es la naturaleza de la causalidad y por qué es tan importante en la idea de identidad personal?
5. ¿Cuál es el criterio de Hume para dejar el problema de la idea de identidad personal abierto a personas que puedan reconciliar sus contradicciones?
6. ¿Qué contradicciones encuentra Hume en la teoría de identidad personal cuando la limita a la imaginación?
7. ¿Por qué el pensamiento no puede observar una conexión real entre percepciones?
8. ¿Cuál es el rol de la costumbre y la creencia en la idea de identidad?
9. ¿Las percepciones en la mente están conectadas entre sí?
10. ¿El tipo de identidad simple y perfecta corresponde a la idea de identidad personal?
11. ¿Si la mente observa una conexión real entre percepciones, ellas pierden las características de separabilidad, existencia propia y distinción?

12. ¿La explicación de la verdadera idea de la mente humana corresponde a la explicación de la idea de identidad?

1.4. Justificación

La identidad o la idea del yo en Hume es un problema que encuentra una posible solución desde la imaginación y representa una contradicción teórica cuando se analiza desde el entendimiento. El autor reconoce que este problema tiene una salida pero hasta el momento el entendimiento humano no logra encontrarla. De esta manera, el problema que Hume planteó en el apéndice durante el siglo XVIII sigue sin ser resuelto por la tradición filosófica que le continúa y ahí radica su importancia.

De esta manera, la relevancia del actual trabajo monográfico radica en que ofrece una interpretación acerca de la idea de identidad personal en Hume desde las partes que conforman su teoría, es decir, se da cuenta de las funciones y características de conceptos importantes como imaginación, memoria, semejanza, causalidad, costumbre y creencia. La explicación de cada uno de esos conceptos genera una panorámica sobre el problema en cuestión. Ello suscita interpretaciones y aproximaciones que contienen aspectos que no han sido considerados atentamente, esto indica que las explicaciones sobre la teoría de la identidad en Hume sólo abarcan la posible respuesta al problema desde la imaginación, sin embargo, no abordan conceptos específicos, ni menos, ofrecen explicaciones sobre los tipos de ideas de identidad que Hume analiza en el desarrollo de la sección VI del *Tratado*.

En ese orden de ideas, la actual propuesta monográfica se centra en el problema de la idea de identidad personal cuando Hume sostiene una visión positiva y otra negativa. De esta manera, la teoría de Hume sobre la identidad personal refleja la imposibilidad de llegar a una noción de substancia, a la vez que desliga a las percepciones particulares de un sujeto de inhesión. Ello posibilita que la mente o el yo sea independiente de un sustrato que contiene las ideas e impresiones.

A partir de aquí, es posible indicar que Hume elabora una teoría alternativa de identidad personal al averiguar por el origen de su idea en la imaginación, lo cual se evidencia a través del análisis del problema de la idea de identidad personal en pensadores como Descartes y Locke. Para el primero la identidad tendrá base substancial, mientras que para el segundo se constituye en la

consciencia. Una vez que sean abordados los antecedentes de la identidad personal en Hume, se expondrá el rol de los conceptos como percepción, imaginación, memoria, causalidad y creencia. Identificar estos conceptos es importante porque sus características determinan la idea de identidad personal en la propuesta de Hume.

De esta manera, el fundamento teórico del problema de la idea de identidad no sería completo sin la inclusión de las facultades de la mente y las relaciones que asocian las percepciones en la mente. Ello proporciona un análisis parte por parte de la propuesta de Hume sobre la identidad personal.

1.5. Objetivos

1.5.1. Objetivo general.

Exponer los fundamentos teóricos del problema de la idea de identidad personal en el libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*.

1.5.2. Objetivos específicos.

Analizar las explicaciones acerca de la identidad personal en pensadores como Descartes y Locke, en cuanto antecedentes del problema en cuestión.

Determinar el rol que juegan los conceptos de percepción, mente, imaginación, memoria, semejanza, causalidad, creencia y costumbre en el problema de la idea de identidad personal, expuesto en el Libro I del *Tratado*.

Defender la existencia de una visión positiva y negativa sobre la idea de identidad personal en el pensamiento de David Hume.

1.6. Marco referencial

1.6.1. Marco teórico. Entre los investigadores que abordan el problema de la idea de identidad personal se encuentran a nivel internacional John Biro (2005), Domingo Cabezas (2016), María José Montes (1989), mientras que a nivel nacional destaca el estudio de Francisco Pereira (2014) sobre la ficción de la identidad personal.

La relevancia de los autores mencionados para el actual trabajo monográfico radica en que, por ejemplo, Biro (2005), en el texto compilado por David Norton de la Universidad de Cambridge,

ofrece una interpretación del funcionamiento y composición de la mente que en el *Tratado* de Hume es importante. En esa medida, las explicaciones de Biro dan cuenta de una nueva ciencia de la mente en donde resalta el trabajo de la imaginación, la memoria y las relaciones de asociación (semejanza, causalidad).

El trabajo de Biro (2005) alrededor del sistema mental de Hume orienta la comprensión de la teoría de la idea de identidad personal, y ello es suficiente motivo para considerarlo como un autor relevante en el trabajo desarrollado en este documento. Asimismo, Cabezas (2016), en su tesis doctoral, desarrolla un estudio conciso de la idea de identidad personal al desarrollarla desde los segundos pensamientos de Hume. Es decir, el pensamiento de Hume presenta dos momentos: el primero corresponde a la posible solución de la idea de identidad personal que se expone en la Sección VI del *Tratado*. Allí se considera la identidad personal como un sistema de percepciones unidas bajo la relación de causalidad y semejanza, teniendo lugar este trabajo asociativo en las facultades de la imaginación y la memoria (Cabezas, 2016).

El segundo momento del pensamiento de Hume se encuentra en las revisiones que hizo al tema de la identidad personal en el apéndice del Libro I. Allí manifiesta que la teoría de identidad tiene absurdos y contradicciones que el mismo Hume no será capaz de resolver, por tal motivo, deja el problema abierto a futuros pensadores. La interpretación de Cabezas (2016) se considera como una guía del sistema de pensamiento de Hume, al abordar las afirmaciones del filósofo escocés desde la sección VI dedicada a la identidad personal y desde la revisión al tema en el apéndice.

Montes (1989), en *El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume*, ofrece una interesante interpretación acerca del yo y la identidad. Para Montes (1989) el yo tiene carácter ontológico, psicológico, epistemológico y moral. La caracterización que realiza Montes es fundamental para identificar el yo como un conjunto de percepciones variables, discontinuas y mutables. Esto quiere decir que el yo en Hume no compagina con el tipo de identidad al que se le atribuye continuidad sin modificaciones en el tiempo.

A nivel nacional, Pereira (2014) aborda la identidad personal de Hume desde la ficción y la imaginación. De modo que, al enfatizar en la ficción de la identidad simple y perfecta da cuenta de la importancia de las facultades de la mente en el problema en cuestión. Para Pereira (2014) la identidad personal está conformada por hilos ficcionales que no se sustentan en la demostración,

es decir, la unión de las percepciones de la mente es un supuesto donde colabora la memoria y la imaginación.

1.6.2. Marco histórico- geográfico.

El problema de la idea de la identidad personal es analizado desde la filosofía moderna, entre los siglos XVII y XVIII. En este periodo se destacaron pensadores como René Descartes, John Locke, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz y David Hume. Es posible dividir la filosofía moderna en dos corrientes de conocimiento, a saber, el racionalismo y el empirismo. Se sabe que el periodo de pensamiento moderno inicia con Descartes en Francia y sus verdades substanciales. De ahí que la forma de razonar y de concebir verdades sea a través de la reflexión del yo sobre las cosas conocidas. En los planteamientos cartesianos era indispensable aislar los sentidos por ser una fuente de engaños, a la vez que no proporcionaban certezas al entendimiento. El mundo, el cuerpo, Dios y el yo fueron objetos de estudio de la filosofía cartesiana. De esta manera, se puede decir que la filosofía moderna edificó “toda su identidad sobre el proyecto de la epistemología, con la bandera de ir hasta las profundidades para encontrar garantía del conocimiento humano” (Mejía, 2008, p.133).

En efecto, el pensamiento de los filósofos modernos se centra en el estudio del ser humano como sujeto racional y autónomo, ello sugiere que la modernidad genera una ruptura con la tradición medieval cuando desplaza a la fe y se centra en la razón o los sentidos como forma de explorar y revelar las verdades de la mente humana. Sobre este panorama, al ser humano le corresponde conocerse a sí mismo en tanto que dentro de él están las respuestas sobre la naturaleza humana. En ese sentido, el proyecto de la filosofía moderna no era más que conocer la naturaleza humana ya sea desde el racionalismo o el empirismo. Por parte del racionalismo, el pensamiento cartesiano propuso la subjetividad como rasgo característico del debate filosófico durante varios siglos (Guerra, 2010), lo cual condujo a que el pensamiento analizara su propia dimensión con tal de obtener verdades distinguibles y certeras. Ello es evidente en la separación hecha por Descartes entre la *res extensa* y la *Res Cogitans*, es decir, entre el cuerpo y el yo.

Tal vez una de las características de la época moderna que heredaron los filósofos posteriores a Descartes fue la subjetividad autoconsciente, la cual indica la reflexión sobre “mí mismo”. Según Guerra (2010), las conclusiones cartesianas sobre la substancia abrieron un “itinerario de problematización cuyas consecuencias se advierten hasta el día de hoy. Nociones como la

substancia, o la mismísima presencia del yo se debilitarían como fundamento de la identidad personal” (p.119) y ello se debe al debate formal sobre el tema en la tradición racionalista, a la vez que se diluye en el flujo de actividades mentales del empirismo.

Desde la perspectiva empirista es fundamental mencionar a John Locke en Inglaterra y a David Hume en Escocia. Ambos pensadores se oponen al pensamiento cartesiano. En ese sentido, Locke no acepta la substancia cartesiana debido a que la considera como un sustrato oscuro de cualidades donde inhiere las ideas simples de los objetos. En este caso, la substancia es imaginada y supuesta de modo que, si en Descartes la identidad del yo radicaba en la identidad de la substancia, en Locke la identidad de la persona radicaba en la conciencia de manera que, a través de la reflexión sobre hechos del pasado y del presente la persona se consideraba a sí mismo como él mismo.

Entre tanto, parece ser que Hume también considera la idea de substancia en el pensamiento de Descartes como algo ininteligible, es decir, algo que no se puede conocer. Al respecto, tanto Locke como Hume consideran que las relaciones entre las ideas de las cualidades de los objetos con un sujeto de inhesión son elaboradas por la imaginación. Respecto a la tradición antigua y moderna, Hume esclarece que los pensamientos concernientes tanto a la substancia y a la identidad personal son totalmente hipotéticas y dependen más de las elucubraciones que de la experiencia (Rodríguez, 1991).

Para Hume, los planteamientos modernos sólo eran factibles sobre la imaginación a la hora de elaborar “sistemas de virtud y felicidad, sin tener en cuenta la naturaleza humana, de la que toda conclusión (...) ha de depender” (Rodríguez, 1991, p.45). La afirmación de Hume responde a la crisis escéptica que surgió en la época (Mejía, 2008) que se manifiesta en la redacción del *Tratado de la naturaleza Humana* (1738). El propósito de Hume era el estudio de la naturaleza humana donde critica a la tradición filosófica. Para ilustrar esta situación piénsese en la sección correspondiente a la Filosofía Antigua y a la Filosofía Moderna. Sin embargo, según Rodríguez (1991, p.46), la crítica de Hume no consiste en “negar que los diferentes fundamentos sobre los que los sistemas se construyen sean plausibles o más o menos convincente (...) se dirige más bien a la presunta necesidad de fundar en supuestos los fenómenos del mundo”, es decir que Hume sólo critica la forma de elaborar los planteamientos sobre la base de la imaginación y no desde la experiencia.

1.7. Metodología

La metodología utilizada para abordar el problema de la idea de identidad personal en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume es el análisis exegético, el cual permite descomponer en partes una idea compleja y realizar comparaciones para brindar una interpretación de los conceptos que se desarrollan en el documento. Según Héctor López (2017) quien cita a Navarro (2012) la técnica exegética consiste en una lectura comentada de los libros, artículos, documentos que están relacionados con el tema de estudio y sustentan los argumentos que defienden la tesis del que realiza el ejercicio. Ello se observa a través de la búsqueda de fuentes del tema de estudio y de la comprensión de los textos a través de un hábito de lectura.

Aunque las características de la técnica exegética comprenden la lectura de los textos del pasado, también se debe indicar que la interpretación del texto debe reflejar la capacidad de entender los símbolos y la explicación del texto tanto para uno mismo como para los demás. En ese sentido, Antonio Gallo (2005) indica que la comprensión de un texto refleja la apropiación del sentido del texto que se convierte en vivencia del interpretante, de modo que concilia el presente con el pasado.

CAPÍTULO 2: ANTECEDENTES DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

El pensamiento de David Hume alrededor de la idea de identidad personal presenta dos perspectivas. La primera es una visión negativa donde expone las objeciones a las teorías precedentes sobre el problema en cuestión. Dentro de la propuesta negativa, el autor rechaza los planteamientos acerca de la substancia como centro de inhesión de las facultades del pensamiento. Tal crítica le permite abordar el tema de la idea de identidad personal donde el yo no tiene base substancial.

En el desarrollo de las objeciones Hume retoma las definiciones de la substancia en Descartes. Al mismo tiempo, critica la mismidad de la identidad personal de Locke. Sobre el sentido crítico de Hume, la tarea del autor consiste en despejar las antiguas opiniones acerca del yo substancial. Para lograrlo, primero debe revisar la definición de substancia que inicia con Descartes.

En ese sentido, este capítulo repasará no sólo el concepto de substancia en Descartes y Locke, sino también los planteamientos que subyacen alrededor de la idea de identidad personal que ellos exponen. En la revisión que Hume realiza sobre el problema en cuestión, se refiere indirectamente a Descartes y Locke cuando analiza del primero la definición de substancia como algo que existe por sí mismo y del segundo, la conciencia como garantía de la identidad personal.

Al tener en cuenta la visión negativa de la teoría de la idea de identidad personal, también es válido expresar que esta tiene su contraparte. Es decir, una visión positiva o propositiva donde la imaginación, la memoria y la mente son elementos que organizan una teoría alternativa de la idea de identidad personal.

Dicho esto, en este capítulo se abordará la noción de substancia cartesiana, a la par que se realizará un acercamiento a la definición de identidad personal sobre la base de la substancia inteligente. Luego, se revisará la explicación de Locke sobre el tema cuando indica que la substancia es supuesta o imaginada. Esta idea, de alguna manera, será retomada por Hume al advertir que la imaginación se encarga de realizar un conjunción entre la idea de los objetos extensos con una supuesta fuente de inhesión. Volviendo al tema, en la propuesta lockeana se destaca la conciencia como rectora de la identidad de la persona.

Para finalizar, se resumirán las objeciones de Hume a sus antecesores a través de varias conclusiones. Siendo algunas de ellas: 1) la relación entre substancia y percepciones es incompatible. Tal relación sólo es posible a través de la causalidad y la contigüidad; 2) la existencia de las percepciones no está sujeta a un lugar determinado. Lo cual posibilita que las ideas e impresiones se desliguen de un centro de inhesión y 3) la substancia es inconcebible si no se ajusta a los principios de las percepciones.

2.1. Descartes y el sustento de la Identidad Personal

La duda en René Descartes es el método con el cual construye su edificio filosófico. Para él, dudar del conocimiento adquirido con anterioridad es fundamental para organizar un sistema de pensamiento que le ofrezca certezas y claridades alrededor de la naturaleza humana. Esta actitud se observa en el ejercicio escéptico que desarrolla durante la primera meditación, allí Descartes centra las dudas con respecto a los sentidos.

En efecto, durante la meditación acerca *De las cosas que pueden ponerse en duda*, el autor se concede la licencia de destruir las antiguas opiniones cuando en ellas encuentra la más pequeña duda. La actitud cartesiana que consiste en desestimar y comprobar el conocimiento anterior lo lleva a establecer, según considera Anakaren Rojas (2011), una ruta escéptica que inicia con la duda hacia los sentidos. Esta ruta lo conducirá, por medio del desarrollo de las meditaciones, a encontrar verdades indubitables, esto es, cosas claras y distinguibles para el entendimiento.

Del ejercicio dubitativo se desprenden tres substancias que son rectoras en la filosofía cartesiana. La primera es la *Res Cogitans*, considerada como una certeza que se sintetiza en la frase “*pienso, luego existo*”. La segunda es la *Res Infinita*, aquí el autor utiliza toda la argumentación que le provee el entendimiento para probar la existencia de Dios, mientras que la tercera es la *Res Extensa* donde estima que el cuerpo es una substancia donde residen las cualidades de movimiento, figura y extensión.

La independencia que Descartes le adjunta a la substancia es evidencia de que la afirmación metafísica es constante a través de su trabajo. En este sentido, según Descartes la substancia es “toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real” (1977, p.130). En este panorama, la substancia cartesiana es una cosa que existe por sí misma sin ayuda de algo externo. De esto se sigue que actúa como un sujeto donde las cualidades y propiedades están contenidas.

De las tres substancias mencionadas la que interesa es la *Res Cogitans* por ser la cosa pensante que proclama la existencia del ser humano. Tal existir se da bajo los criterios de durabilidad y constancia mientras la persona se encuentre pensando. Este hecho abre la definición de la noción de identidad al hallar en el pensamiento la base de la existencia del yo al partir de una substancia.

Si se requiere una definición de identidad a partir de la substancia inteligente entonces será necesario revisar las meditaciones sobre *La naturaleza del espíritu* y *Distinción real entre cuerpo y mente*. Allí Descartes indica que el yo se fundamenta en una substancia inteligente que posibilita juzgar las cosas conocidas por medio de una inspección propia del espíritu.

Sobre las reflexiones acerca de *La naturaleza del espíritu*, Descartes revela que la substancia inteligente se sintetiza en la proposición: “yo soy, yo existo” como base substancial de una posible identidad. Para esclarecer cómo el filósofo francés concluye que él existe como una cosa pensante, se deben examinar los siguientes momentos que serán comentados a continuación.

El primer momento hará referencia al escepticismo cuando el autor advierte que las opiniones admitidas como verdaderas en su temprana edad deben ser revisadas porque han sido construidas sobre cimientos poco sólidos. Por tal motivo, orienta todo su esfuerzo reflexivo hacia esas opiniones con el fin de deshacerlas y, en el transcurso de su argumentación, establecer verdades constantes en las ciencias. De esta manera, para Descartes, los sentidos son fuente de engaño, de manera que será prudente distanciarse del contenido que ofrecen.

Desde esta perspectiva, la duda inunda el espíritu del meditador de modo que no tiene fundamentos sobre los cuales situarse para emprender su reflexión. Al seguir su método escéptico, Descartes se persuade de la falsedad del conocimiento otorgado por los sentidos y, a la par niega tanto el cuerpo como el mundo exterior en la pretensión de hallar una verdad cierta e indubitable que se asemeje a un punto firme e inmóvil desde el cual pueda mover los cimientos de las ciencias.

Vale decir que las grandes esperanzas cartesianas están representadas en el descubrimiento de las tres substancias siendo la *Res Cogitans* el referente de la substancia inteligente donde se encuentra el yo. Para llegar a la certeza del yo como substancia, Descartes utilizó la duda como signo de interpretación y lectura de la realidad. Precisamente, la duda por saber qué es, constituye el segundo momento en la búsqueda de la identidad. Aquí, Descartes se pregunta por el origen de todos los pensamientos que expresa en su meditación. Esos pensamientos no son más que la negación del mundo exterior, del cuerpo y de los sentidos que el autor suprime por medio de la duda.

Cuando Descartes supone que las cosas de alrededor pueden no existir, se persuade que esos pensamientos son producidos por él. En esa situación halla que la acción de pensar es

independiente de los sentidos y del cuerpo y, por ello considera que en tanto esté pensando, existe. Para Descartes (1977): “si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy” (p.24). Lo que aquí se indica es la acción de pensar como un detonante de la propia existencia siempre y cuando el meditador esté pensando que supone, que persuade, que siente, que imagina. La existencia del yo será confirmada siempre que Descartes piense que es engañado por un ser todopoderoso o un ser maligno. Esta confirmación supone el tercer momento en la búsqueda de una base que fundamente el yo.

La conclusión cartesiana de este momento se encuentra en la acción del yo como agente que está pensando que es algo. Mientras Descartes esté pensando que es algo, la existencia se presume y se ratifica como una verdad indubitable. El filósofo francés resume lo anterior de la siguiente manera: “no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo” (Descartes, 1977, p.24).

De hecho, Descartes tiene la certeza de saber quién es, sin embargo, quiere aclarar qué es. Este último planteamiento posibilita la búsqueda del conocimiento del yo como cosa pensante. Para llegar a ello, el autor verifica las antiguas opiniones que sostenía sobre el cuerpo y el alma. Allí advierte que los atributos que creía poseer como nutrir, andar o sentir no están en él, por el contrario están en el cuerpo. El único atributo que Descartes cree poseer en su totalidad es el pensar que es independiente del cuerpo.

Sobre este tipo de pensamiento, el autor señala la continuidad del yo en el tiempo. El argumento cartesiano es el siguiente: “yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando” (1977, p.25). Para Descartes, la existencia de la persona se designa a través de la acción de pensar. En cambio, si la persona cesara de pensar, de manera proporcional, cesaría la existencia.

En la búsqueda de una noción de identidad cartesiana sólo hace falta indicar dos momentos que fundamentan la base substancial del yo. Luego de ello, será posible formular una definición tentativa de identidad. Al seguir con los planteamientos de la substancia inteligente, Descartes manifiesta que la búsqueda por aclarar qué soy se puede contemplar desde la admisión de algo necesariamente verdadero. La verdad indubitable, clara y distinta será la certeza de ser una cosa que piensa, es decir, “un espíritu, un entendimiento o una razón” (Descartes, 1977, p.26) pero

también la acepción comporta que al ser una cosa que piensa también duda, entiende, afirma, niega, imagina y siente.

De esa manera, Descartes afirma una verdad que no admite duda. Bajo esa tesis, el autor se concibe como una cosa verdadera que, además de pensar, posee verdadera existencia. Esto conduce al último momento de la búsqueda del yo substancial donde Descartes expresa que la substancia inteligente o yo se concibe como una verdad clara y distinta que contiene verdadera existencia y pensamiento. Esta substancia le permite juzgar las cosas conocidas por medio de una inspección propia del espíritu. Descartes se refiere a esa inspección como el conocimiento de las cosas por medio del entendimiento.

En palabras de Descartes (1977), la substancia es equiparable con la esencia siempre y cuando sea “una cosa que piensa (...), cuya (...) naturaleza toda consiste en sólo pensar” (p.66). El autor francés al considerar a la substancia como si fuese un sujeto que sostiene cualidades, acciones y maneras de pensar, está indicando que ella es la base del yo y, en consecuencia, de la noción de identidad.

Ahora bien, una vez comprendidos los momentos cartesianos que develan verdades claras y distinguibles sobre el yo, es importante reunir los elementos conceptuales que ofrece el autor para organizar una definición sobre la identidad. Bajo esos lineamientos, la identidad del yo en Descartes se sustenta en una verdad clara y distinta lograda a través de la meditación del yo sobre sí mismo. El producto de la reflexión es la proposición ‘yo soy, yo existo’ cuyo fundamento primero es la acción del pensar que determina no sólo la existencia sino también la durabilidad en el tiempo. Ante ello, la substancia inteligente es concebida como el centro donde están ínsitas las facultades especiales del pensamiento que dependen de ella para existir.

Desde la perspectiva de la substancia en Descartes, la identidad es posible bajo la constitución de un yo que, en tanto pensamiento, debe la existencia continua en el tiempo. Antes bien, la identidad también podrá ser observada desde otro punto de vista cuando la reflexión se conciba como la herramienta que encuentra certezas acerca de la naturaleza del yo. De modo que, el lugar donde la verdad indubitable se encuentra se llama substancia inteligente. Allí inhiere los facultades especiales del pensamiento como la imaginación o el sentir.

Sobre este caso, Martín Fricke (2010) indica que Descartes debe suponer que la autoconciencia provee el conocimiento de la esencia, lo cual denota que no sólo “debo saber con certeza que estoy pensando, también debo saber que mi existencia sólo depende de este pensar” (p.102). En la misma línea investigativa, Zaira Navarrete insiste que la identidad cartesiana sostiene “que no podemos entender qué somos cada uno de nosotros hasta que no sepamos qué es lo que podemos saber con certeza” (2015; p.465).

Bajo esta perspectiva, Navarrete (2015) y Fricke (2010) coinciden en que es necesario distinguir lo real de lo irreal a través de la reflexión sobre sí mismo. De hecho, tal proceso conduce a una verdad indubitable. Rojas (2011) apunta hacia esa idea cuando expresa que la “verdad ahora no se obtiene por la experiencia física, sino por la conciencia que reflexiona sobre sus propios actos” (p.259). Desde luego, para Descartes la verdad sobre el mundo, el cuerpo, Dios y el yo se funda sobre el discernimiento que ofrece la conciencia en la meditación. Una vez comprendida la importancia de la duda y la reflexión en Descartes, es posible resumir el presente apartado sobre la identidad desde algunos puntos que ofrezcan una panorámica sobre el tema.

En efecto, el primer punto a destacar es la reflexión como método que descubre certezas y verdades indubitables acerca del yo. Ante ello, cada verdad será importante para revelar la esencia desde la cual se define el yo. Aunado a lo anterior, el segundo punto constituye el pensar como la facultad que permite al yo considerarse como un ser durable en el tiempo. El propio Descartes, asegura que si el pensamiento se detiene, la existencia también.

Un tercer punto que evidencia la noción de identidad en Descartes es la substancia como lugar del pensamiento. Sobre ese piso metafísico se construye la identidad del yo. En ese contexto, en la substancia residen los pensamientos especiales del ser humano, de ahí que la imaginación, el sentir, el querer y demás acciones del pensar tengan como punto de inhesión a la substancia. A diferencia de Hume quien establece en la imaginación una acción importante en la idea de identidad, Descartes asegura que esa facultad del pensamiento debe alejarse del entendimiento para que el yo pueda juzgar las cosas desde las certezas y verdades.

Una vez efectuado el acercamiento a la identidad en Descartes, es necesario avanzar en la formulación del problema en el pensamiento de los filósofos modernos que antecedieron a Hume. De esta forma, en el siguiente apartado se revisará la propuesta de identidad personal en Locke.

Vale mencionar que el filósofo inglés le da importancia a la conciencia como actividad humana que desarrolla la identidad en la persona.

2.2. Locke: identidad de la conciencia

Para Locke la identidad personal no tiene ninguna relación con una substancia de tipo cartesiana. Él asegura que la substancia es desconocida y que al no tener noción de un lugar donde las ideas simples subsisten por sí mismas, el pensamiento imagina un sustrato que soporta dichas ideas sobre las cualidades de los objetos.

En el contexto del filósofo inglés, suponer que existe una substancia que soporta las ideas simples sólo es una pretensión de conocimiento realizada sobre la ausencia de ideas claras y distintas. Para Locke (2005), la idea de substancia “no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir sin alguna cosa que las sostenga” (p.276).

De este modo, Locke revierte la noción de identidad pensada en términos cartesianos para reubicar su definición por fuera de las substancias metafísicas. Con ello, se demostrará que la noción de identidad no depende de una substancia que sustente la unión de diferentes ideas y cualidades. En este sentido, Locke expresa que el no sustento de las ideas en una substancia no afecta el problema de la identidad personal como, por ejemplo, sí lo hace en la teoría de Descartes.

En cierto sentido, Locke se opone al pensamiento cartesiano. Esta afirmación es sostenida por Rodrigo Guerra (2010) quien asegura que el filósofo inglés “ya no reconocerá a la *Res Cogitans* como una cierta substancia (...) sino que enfatizará en su lugar el papel de la conciencia como fuente de la identidad personal” (p.120). En efecto, Locke al considerar la substancia como una realidad desconocida, está afirmando la suposición de un soporte donde inhieren las ideas. Desde esta perspectiva, Locke desconfía de la substancia como garantía de la identidad personal, en su lugar, propone a la conciencia como aquello que hace a la persona ser persona.

Para Locke, lo que determina la existencia del mí mismo sobre una línea de tiempo es la conciencia en tanto reflexiona sobre acciones pasadas y presentes. El reflexionar es independiente de cualquier substancia que pueda sostener cualidades e ideas acerca del yo. Desde esta perspectiva, Locke (2005) afirma que la desvinculación entre substancia y el yo no afecta para nada el problema de la identidad personal debido a que, por un lado se trata de saber qué hace a

una persona “ella misma”, y por otro, no se trata de saber si la substancia es la que piensa siempre a la misma persona. Por el contrario, “diferentes substancias pueden estar unidas en una sola persona por una misma conciencia de la cual participen” (p.319).

Una vez que Locke desvincule la noción de identidad de la substancia, ello le permitirá postular a la conciencia como garantía de la identidad personal. Antes de abordar este tema, es necesario sintetizar el concepto de identidad en vegetales, animales, hombre y persona. Como punto de partida Locke considera que la organización de las partes que participan a lo largo de la vida de cualquier especie constituye la unidad que luego designará la noción de identidad.

Este punto de unidad está presente en la idea de identidad que define a los vegetales, animales y hombres. Sobre esta idea, Locke (2005) afirma que la unidad de los vegetales se debe a la coherencia de sus partes cuando participan de una vida común, “una planta continúa siendo la misma mientras siga participando de la misma vida, aun cuando esa vida sea comunicada a nuevas partículas de materia” (p.313). El criterio de identidad es dado por la existencia constante, ya sea hacia adelante o hacia atrás, de las partes unidas al cuerpo de la planta.

El criterio de organización de las partes que interactúan con la vida es aplicado también a los animales con una ligera diferencia. En ellos, la fuerza vital que promueve la existencia proviene desde adentro y comienza al mismo tiempo que el animal empieza a vivir. De esa forma, en un animal “la adecuación de la organización y el movimiento, en que la vida consiste, comienzan al mismo tiempo, pues el movimiento brota del interior” (p.314). Locke sugiere que las partes organizadas que constituyen un animal se reparan, aumentan o disminuyen por una adición o separación de partes no sensibles a lo largo de una vida.

Resaltando la fuerza vital, Locke distingue la identidad entre un vegetal y un animal. Ahora bien, en lo referente a la identidad del hombre, el filósofo inglés incluye el criterio de participación de las partes a lo largo de la vida. De esta manera, Locke (2005) observa que la identidad del hombre se conforma de “la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (p.314).

En el sentido de resaltar la fuerza interior de los animales para distinguirlos de los vegetales, Locke señala un criterio que identifica a los hombres de las personas. El criterio diferenciador no

es más que la conciencia. Pues ella, por medio de la reflexión, impulsa las facultades pensantes del hombre hasta ubicarlo por encima de la condición de animalidad. Sobre este hecho es explícito que la conciencia sea inseparable del pensamiento e impulse a la persona como un sujeto que percibe.

Al respecto, Locke (2005) enfatiza que la conciencia garantiza la reflexión personal. En palabras del filósofo “tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama mí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes” (p.318). La identidad personal consiste en la mismidad de un ser racional.

Para Locke, la continuidad de la identidad personal se observa en la conciencia, la cual se extiende hacia adelante o hacia atrás para comprender acciones tanto del pasado como del presente. Esto explica el por qué se piensa que una persona sea la misma durante un periodo de tiempo. Locke, según Marta Betancur (2010), asume que la persona es un “ser pensante, inteligente, dotado de reflexión, con conciencia de sí y con voluntad” (p.136) que se reconoce a sí mismo a pesar de los cambios que durante el tiempo pueda sufrir. La capacidad de percibirse a sí mismo es una de las tareas de la conciencia que reflexiona sobre ella en el pasado y en el presente.

Si a lo anterior se le añade que la identidad continua y perfecta de la persona es interrumpida por el olvido, entonces se podrá afirmar que el olvido de algunos sucesos de la vida sitúa la inseguridad en la persistencia y continuidad de la persona en el tiempo. Locke resuelve tal dificultad siempre que “el ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente” (p.319). Bajo esa perspectiva se mantiene la mismidad de la persona, y por ende, se sostiene la identidad personal.

Ante este asunto, la mismidad en Locke se define como “esa cosa pensante y consciente (...) que es sensible o consiente de placer o dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma” (p.325). Tal parece que esta acepción es similar a la definición de substancia inteligente cartesiana. De forma semejante, los dos filósofos atribuyen reflexión o conciencia a la cosa pensante exceptuando algunas diferencias. Por un lado, para Locke no es necesaria la substancia para dar origen a la identidad personal, basta con la conciencia efectuando sus operaciones reflexivas sobre sí misma. Por otro, para Descartes la substancia es fundamental debido a que en ella están ínsitas las operaciones del pensamiento.

En síntesis, la identidad personal de Locke radica en la conciencia, al ser esta última la condición que eleva al hombre hacia el grado de persona. En la misma vía, los procesos reflexivos que se llevan a cabo en la conciencia dotan al yo de continuidad cuando recuerda sus acciones en el tiempo. Estas operaciones no son ignoradas por la persona, pues de allí concluye su posición respecto a otros seres, a saber, animales y plantas.

2.3. Objeciones de Hume a planteamientos anteriores sobre el problema de la Identidad Personal

Si bien Hume no nombra explícitamente a Descartes y a Locke, sí los referencia cuando menciona, por un lado, la definición de substancia cartesiana y, por otro, el yo como algo consciente. Para Hume, los planteamientos acerca de la substancia parecen promesas que pretenden disminuir la ignorancia pero, en lugar de eso, conducen a contradicciones palmarias debido a que no compaginan con los principios que rigen a las percepciones. Estos principios deben entenderse como una teoría de las percepciones en tanto ellas son: i) distintas, distinguibles, separables y existentes por sí mismas (1992, 234; p.332); ii) coherentes entre los objetos e impresiones (1992, 241; p.341 / 1992, 243; p.343) y iii) existentes sin estar en ningún sitio (1992, 236; p.335). Si se compara la noción de substancia con los principios que Hume observa en las percepciones, se advierte que para Hume “una substancia es algo totalmente distinto a una impresión” (1992, 234; p.333).

Por un lado, en el pensamiento de Descartes y Locke la substancia era necesaria para fundamentar las ideas, mientras que para Hume las percepciones no necesitan un lugar que las fundamente. Frente a ello, la noción de substancia pensada por sus antecesores no corresponde con los principios que Hume observa en las percepciones, por tal motivo, la pregunta que cuestiona la unión entre percepciones y un sustrato inmaterial es una contradicción. En ese sentido, el estudio de aquellos filósofos al problema de la substancia resulta insatisfactorio. Con todo esto, Hume sugiere que la imaginación es la causa de estas aseveraciones.

Para Hume “cualquier objeto puede ser imaginado convirtiéndose en algo completamente inactivo, o como siendo aniquilado por un instante. Es un principio evidente el de *que todo lo que podemos imaginar es posible*”⁴ (1992, 250; p.352). Formulación que es mencionada de manera

⁴ Las cursivas son de Hume

somera en la sección sobre la *Inmortalidad del alma* pero que es vital en las consideraciones de Hume sobre la filosofía antigua.

A este respecto, Hume considera que la relación entre las ideas y las cosas materiales o inmateriales son producidas por la costumbre y la mente a través de la imaginación. En realidad, la unión que algunos filósofos sostienen entre pensamientos y substancia se debe a la intervención de la imaginación en dicha relación. Para Hume, la imaginación finge algo desconocido e invisible “suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones, y llama a este algo inteligible *sustancia o materia primera y original*” (1992, 220; p.317).

En efecto, la estrecha relación que aquellos filósofos plantean entre la substancia inmaterial y los pensamientos es efectuada por la imaginación pues la mente no diferencia una conexión local entre las ideas de los objetos. Si la mente en el mundo exterior no puede determinar la relación entre ellos, entonces, es tarea de la imaginación realizar una transición fácil y suave entre sus ideas a fin de establecer una supuesta conexión. Tal parece que esta situación sucedía en el pensamiento de los antecesores de Hume cuando explicaban la substancia y la idea de identidad personal.

Pues aquellos curiosos razonadores sostenían que la estrecha relación entre facultades del pensamiento conducía a una substancia inmaterial donde las percepciones estaban ínsitas. Para Hume la conexión entre pensamientos y substancias materiales es ficcional debido a la relación que establece la mente a través de las relaciones de causalidad y contigüidad de los objetos a partir de la imaginación. Esto se puede organizar de la siguiente manera:

1. Si existe una idea de substancia, entonces dónde está la impresión que la produce, y cómo actúa esa impresión y de qué objeto se deriva (1992, 233; p.331)
2. Si las percepciones son separables, distinguibles y existentes por sí mismas al igual que las substancias, entonces, puede una percepción ser una substancia en tanto que comparten las mismas características (1992, 233; p.332).
3. Las cosas extensas, que constan de partes y son divisibles, pueden estar unidas a una percepción que es indivisible e inseparable (1992, 234; p.333).
4. ¿En qué lugar de la mente se encuentra el sujeto indivisible que une las percepciones con una substancia extensa? (1992, 240; p.340).
5. ¿Cómo es posible que una substancia cambie de extensión para representar los objetos que experimenta la persona? (1992, 244; p.345).

Las anteriores preguntas se responden cuando Hume evidencia que en la substancia las percepciones no están ínsitas. El autor llega a esta afirmación por medio de los principios que le confiere a las percepciones pues es lo único que concibe perfectamente (1992, 234; p.322). Por ello, intenta averiguar si la idea de substancia se deriva de una impresión. Aquí hace consistente dos principios: el de prioridad y el de concordancia de la idea con los objetos relacionados. Ante esto, “no tenemos idea ninguna de una cualidad en un objeto que no concuerde o no pueda representar una cualidad en una impresión” (1992, 243; p.343). Lo cual indica que los objetos y sus impresiones deben ser comunes, deben concordar y no diferenciarse entre sí.

Dicho esto, si la substancia es percibida por los sentidos, entonces ella genera una impresión que después se convierte en idea de substancia. Por el contrario, si la substancia de tipo metafísico no existe por ser inmaterial e imperceptible a los sentidos, Hume concluye que no es posible concebirla de ese modo. Cómo no hay objeto del que derive la idea de substancia, por ende, no hay coherencia entre las opiniones que defienden una substancia independiente y las formulaciones que la presentan como sustento de las ideas.

Así mismo, Hume advierte que las percepciones de los objetos concebidas por él son separables, distinguibles y existentes por sí mismas. Sobre esos criterios, Hume nota que la substancia cartesiana sigue las mismas características de las percepciones. Si ello es así, es posible suponer que una percepción es análoga a una substancia debido a que las dos tienen existencia independiente. Sin embargo, el filósofo escocés sabe que son cuestiones distintas siempre que la definición de substancia cartesiana no satisfaga el origen de las impresiones que concibe.

El problema de la idea de substancia en Hume pudo acabar cuando la noción de substancia en términos de Descartes y Locke no compaginó con los principios de prioridad y distinción de las percepciones. Ello resultaba suficiente motivo para abandonar la discusión y desechar el problema mismo (1992, 234; p.332). Sin embargo, Hume decide ahondar en la supuesta relación entre las percepciones y un sujeto indivisible e inseparable.

Para el autor, la unión entre las percepciones y un supuesto sujeto de inhesión tiene lugar cuando son vinculadas por la costumbre y la reflexión (1992, 235; p.334). Incluso, para Hume las percepciones no tienen una existencia física en la mente, de manera que ellas pueden manifestarse y existir sin tener un lugar particular (1992, 236; p.335). Pues adjudicarles un sitio dentro de la mente es afirmar que ellas tienen extensión, contigüidad y cercanía a otras percepciones, lo cual

es un absurdo que la imaginación o el pensamiento no pueden satisfacer. Para Hume, la extensión de las ideas e impresiones son incompatibles con el pensamiento (1992, 235; p.333) debido a que las ideas no están situadas en un lugar específico dentro de la mente, sino que son dinámicas, cambiantes y fluyen constantemente.

De este modo, “toda esa colección de absurdos se debe a nuestro esfuerzo por asignar un lugar a lo que es absolutamente incapaz de ello” (1992, 239; p.338). La afirmación de Hume ayuda a contextualizar un poco el pensamiento sobre la idea de identidad personal cuando subraya el lugar inexistente de un sujeto de inhesión y, por ende, de un lugar donde el conjunto de las impresiones lleven a la creencia de una identidad simple.

Los argumentos de los pensadores anteriores a Hume afirman la supuesta existencia de una substancia extensa e intelectual. De igual manera, aquellos pensadores defenderán una substancia infinita que se encuentra en todo lo conocido por el hombre. Frente a la substancia infinita, Hume nota que si ella cambia de aspecto según los objetos y sus ideas, tal comportamiento es semejante a la actividad de las percepciones en tanto proporcionan una idea coherente de los diferentes objetos percibidos. Ya sea una mesa, una silla o una fruta, las percepciones concordarán con el objeto relacionado. Es como si la substancia cambiara de forma y representara ese objeto tal cual se concibe.

En definitiva, las objeciones de Hume a la idea de substancia concuerdan con la crítica a una base substancial del yo desde la perspectiva de la identidad. Ello es patente cuando el autor afirma que la relación que establecen los filósofos entre substancia y percepciones es ocasionada por la causalidad a través de la imaginación. Ello sugiere que la simplicidad y continuidad del yo substancial es organizada por una ficción. También es patente cuando se afirma que las percepciones existen por sí mismas sin necesidad de un lugar y un sujeto de inhesión, lo cual posibilita la independencia de las impresiones dentro de la mente. La consideración de las percepciones como independientes unas de otras será importante en la definición de la mente como un sistema de percepciones.

La crítica de Hume al yo substancial también implica que la idea de substancia es inconcebible pues no satisface los principios de las percepciones, es decir, prioridad, distinción y concordancia de la imagen de los objetos con los objetos relacionados. Si para Hume la idea de substancia es inconcebible, la conjunción entre las percepciones y el sujeto de inhesión puede ser ficticia, en este

caso, deberá ser una conexión imaginativa que la mente percibe como real. A través de las anteriores afirmaciones, Hume desaprueba la substancia como sujeto de inhesión y, por ende, le permite avanzar en una teoría acerca de la idea de identidad del yo que le sea propia a su sistema de pensamiento.

La anterior crítica a la substancia hace parte de la visión negativa de Hume sobre la idea de identidad personal. El primer paso constituye la negación de la substancia como sustento del yo y el segundo abarca la discusión de si existe una idea de identidad perfecta y simple de la persona en el tiempo.

CAPÍTULO 3: HUME: EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL NO TIENE POSIBILIDAD DE SER RESUELTO

La visión negativa o destructiva de Hume sobre la idea de identidad personal contempla dos momentos. El primero inicia con la crítica a la substancia en la opinión de sus antecesores. Mientras que el segundo radica en la revisión de la idea de una identidad perfecta y simple del yo. Sobre el primer momento, es necesario aclarar que la substancia cartesiana es toda cosa en la que existe algo y de la cual se tiene una idea real, mientras que en Locke, se advierte que ella es desconocida e imaginada en tanto se piensa que el conjunto de ideas simples necesitan de algo en donde subsistir. A través de la misma perspectiva, la identidad de la persona era concebible, siempre y cuando, los pensamientos acerca del yo participaran o se sustentarán sobre dicha noción.

Parece ser que la desconfianza de Locke hacia la substancia fue retomada por Hume en sus planteamientos. Para los dos autores, la conexión entre las percepciones y un sujeto de inhesión puede ser concebida por la imaginación. Ello conlleva a pensar que la idea de identidad puede surgir bajo criterios no substanciales. Desde Locke, la identidad personal consiste en una conciencia permanente de las acciones a través del tiempo. Esa continuidad daba respaldo a la creencia de una identidad perfecta (que no admite modificación) y simple (sólo una) de la persona. Durante la revisión de este problema, Hume revela que tal noción de identidad es vista como una ficción debido a que está mediada por la imaginación, la semejanza y la causalidad.

Sin embargo, Hume al notar que la continuidad de la persona en el tiempo radica en la unión de las percepciones como si fuesen una sola percepción, busca encontrar un conector real entre ellas para dar certeza de la simplicidad que tanto se le atribuye a la identidad. No obstante, descubre que el pensamiento no es capaz de conectar de manera real las percepciones en su mente.

En ese sentido, el problema de la idea de identidad se explica no sólo desde (1) la incapacidad del pensamiento de conectar realmente las percepciones, sino también a partir de la existencia de (2) una creencia en el tipo de identidad perfecta y simple, entonces no queda más que afirmar que el problema hasta el momento es imposible de ser resuelto. Así, el presente capítulo abordará la visión negativa de Hume en tanto se considere a (1) y (2) como partes destructivas de la idea de identidad personal.

Con la revisión y discusión que hace Hume al problema será lícito advertir que la búsqueda del autor es hallar una nueva teoría que satisfaga los principios de las percepciones con respecto a la idea de identidad personal. Es factible que la idea de identidad se limite a la imaginación debido a que, por un lado, ella determina a la mente a realizar una transición suave entre percepciones, lo cual genera la idea de conexión. Por otro lado, si existe la creencia de una idea perfecta y simple del yo a través del tiempo, esta debe estar mediada por elementos como la imaginación, la costumbre, la creencia, la causalidad y semejanza. Sin embargo, Hume desestima este tipo de identidad, la cual no es simple, ni perfecta, pero puede ser imperfecta y compuesta. A continuación se comentan las dos dificultades por las cuales Hume piensa que el problema de la idea de identidad no puede ser resuelto.

3.1. Sobre la “perfecta simplicidad” e “identidad” del yo

Para Hume, la imposibilidad de la idea de un yo inmutable e invariable en el transcurso del tiempo parece tomar fuerza desde sus argumentos. Así mismo, el autor relata que en la tradición filosófica que lo antecedió era común confiar en la ‘mismidad’ (*sameness*) y, al tiempo, tener certeza de la existencia del yo sin que se presentaran algún tipo de demostración. No obstante, las pruebas de experiencia mínima son necesarias para que Hume empiece a desarrollar sus argumentos con relación a este problema.

Los planteamientos que sugieren una perfecta simplicidad e identidad del yo deben explicar si tal idea se origina a partir de las impresiones. Para encontrar el origen de la idea de este tipo de identidad, el autor se vale del ejercicio introspectivo. Allí, Hume nota que al penetrar íntimamente en lo que llama mí mismo lo único que puede concebir son percepciones particulares y entiende que él no puede concebirse en ningún caso sin una percepción diferente, variable y en movimiento (1992, 252; p.335).

Si la idea del yo es invariable y continua, las percepciones no servirán para explicar ese tipo de identidad. De hecho, sobre la sección I, II, III y IV de la primera parte del *Tratado*, Hume enfatiza en los principios de distinción, prioridad y correspondencia que él observa en las percepciones. Ellas se componen tanto de ideas con características débiles, lánguidas y tenues, como de impresiones, con cualidades fuertes, violentas y duraderas.

En este contexto, la idea de una perfecta simplicidad e identidad en la persona parece no tener sustento. Ello indica que este tipo de identidad no se adecua a los principios de las percepciones que el autor concibe dentro de sí. En este punto, Hume niega la idea de identidad simple y perfecta y, a la vez, afirma que “todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo de movimiento” (1992, 252; p.356).

Corliss (2006), menciona que Hume utiliza, en el desarrollo de su teoría acerca de la identidad personal, los términos mente, persona y yo como si fueran sinónimos. En este sentido es usual leer en el *Tratado* las definiciones de mente, persona o yo como si fueran lo mismo (1992, 254; p.359). Frente a esta situación, en las revisiones de Hume sobre la idea de identidad personal, él se pregunta si la sustancia y el yo son la misma cosa, ante lo cual se responde: “no tengo noción ni de una ni de otra cuando se las concibe como algo distinto a las percepciones particulares” (1992, 635; p.830).

Resulta posible afirmar que Hume solo concibe como parte fundamental de su sistema a las percepciones y algo más allá de ellas es enteramente inconcebible. Esta afirmación toma fuerza cuando el autor dice que “no tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción” (1992, 234; p.332) y se verifica sobre el ejercicio introspectivo donde advierte que su mente está compuesta por percepciones diferentes, en constante movimiento y en flujo perpetuo. Si por el contrario, las percepciones dentro de sí mismo cesaran, ello implicaría la no existencia de su mente y la aniquilación del yo (1992, 252; p.356).

De esta manera, el flujo de las percepciones en la mente advierten que la idea de una identidad única y sin modificaciones en el tiempo es imposible. A través de la negación de este tipo de identidad, Hume no está radicalizando su postura, sino que, por el contrario, está indicando que el tipo de identidad simple no es más que una suposición (ficción) generada por la imaginación cuando realiza un tránsito suave entre las percepciones semejantes encadenas a través de la causalidad.

Bajo esta perspectiva, Hume ofrece algunos tipos de relaciones que son causa de la suposición de identidad continua en los objetos variables. Estas relaciones son: I) de *diversidad*; II) de *proporción*; III) de *gradualidad*; IV) de *fin o propósito común* y V) de *simpatía*. Parece ser que a los anteriores términos Hume les cambia el nombre de manera constante, en algunas partes de la

Sección VI sobre la identidad personal los llama artificios (1992, 257; p.362), en otros los denomina fenómenos (1992, 257; p.361; 362) y a veces se refiere a ellos como relaciones (1992, 255; p.360).

Con la capacidad de la imaginación de mostrar percepciones como continuas e invariables se abre la posibilidad de la idea identidad personal. Bajo los términos de la imaginación, la idea de una identidad perfecta y simple en Hume es una ficción que, según Biro (2005), es producida por la mente a través de la creencia. De esto se sigue que la idea de identidad se mantiene como perfecta y simple sin que realmente lo sea. De tal modo, la imaginación es causa del error y la confusión cuando genera una transición suave que lleva a la mente a considerar a los objetos y a las percepciones como invariables en el tiempo.

Esto es patente cuando Hume fundamenta en la imaginación las relaciones que causan la suposición en una identidad perfecta. Por ejemplo, sobre la relación de *diversidad* propone que varios objetos existentes de forma sucesiva pueden estar conectados por una relación que el pensamiento no alcanza a observar (1992, 253; p.358). La idea de sucesión y conexión de objetos surge en el pensamiento cuando interviene la imaginación, de modo que los diferentes objetos no están conectados en el mundo exterior. Sin embargo, las impresiones e ideas de estos objetos en la mente son conectadas por la imaginación y la costumbre cada vez que se repiten de forma sucesiva en la experiencia. Ello determina a la mente a sentir la sucesión de objetos relacionados como si fueran idénticos.

De hecho, aunque los objetos sean diferentes en el mundo exterior, la mente siente una conexión ficticia entre ellos, atribuyéndoles una identidad continua en el tiempo. Lo mismo ocurre con el cambio de *proporción* en los cuerpos de los objetos, pues al no ser distinguido se le atribuye a los objetos una identidad constante en el tiempo, lo cual equivale a la idea de identidad perfecta. Para ilustrar la suposición de una identidad de este tipo cuando no se perciben cambios proporcionales en los cuerpos, Hume utiliza el ejemplo de Locke sobre la masa de partículas.

Corliss (2006) interpreta el ejemplo de la masa de partículas de la siguiente manera: “tal masa se convierte en una entidad diferente cuando y solo cuando las partículas se substraen de la masa

o se agregan a ella” (p.134)⁵. En el instante cuando la masa suma o resta partículas su identidad debería cambiar. Sin embargo, Hume nota que hay un tránsito suave del pensamiento entre el objeto antes del cambio y el objeto después de este. De ese modo, la mente se inclina a imaginar que se trata del mismo objeto cuya identidad es percibida como continua por el pensamiento (1992, 256; p.360). Cuando el pensamiento advierta una interrupción en la proporción del objeto desde las partes que se suman o se restan, el objeto dejaría de parecer idéntico y, por consiguiente, no se le podría atribuir una identidad de tipo simple (1992, 256; p.361).

El ejemplo que Hume toma de Locke sirve para explicar que la mente no siente “escrúpulo alguno en declarar que una masa de materia sigue siendo la misma, en caso de haber encontrado en ella una alteración tan trivial” (1992, 256; p.360). En este caso, la adición o sustracción de una partícula a la masa puede ocasionar la destrucción de la identidad del conjunto, pero la mente guiada por la imaginación piensa que el objeto percibido sigue siendo el mismo.

Al tener en cuenta que la imaginación determina al pensamiento a no interrumpir la identidad continua de los cuerpos en relación a su proporción, también se debe señalar que la misma práctica sucede con el fenómeno de la *gradualidad*. En la teoría de Hume, cuando la mente sigue los cambios sucesivos de un cuerpo, esta experimenta una transición fácil del mismo cuerpo en dos momentos diferentes (1992, 236; p.361). Es decir, que la acción de la imaginación realiza el tránsito suave de los cambios del cuerpo. Esto ayuda a que se le atribuya una identidad perfecta al cuerpo cambiante.

Si la suposición de la identidad perfecta con respecto a la *proporción* y a la *gradualidad* de los cuerpos no fuese suficiente para considerar la imaginación como artífice de dicha identidad. Hume añade otro fenómeno que consiste en atribuir identidad invariable a objetos en virtud de un *fin* o *propósito común* (1992, 257; p.362). Según María José Montes (1989), este tipo de identidad consiste en que “las partes de un objeto permanecen invariables a través de todas las modificaciones, y por ello, la imaginación finge la noción de perfecta identidad o invariabilidad” (p.14).

⁵ El texto original de Corliss dice : “Such a mass becomes a different entity when and only when particles are subtracted from the mass or added to it” (2006, p. 134)

Otra relación que depende de la anterior es la *simpatía en virtud del fin común*. Para Hume existe una identidad perfecta a pesar que los cuerpos cambien de un momento determinado a otro. Este tipo de identidad concuerda con los animales, plantas y seres humanos cuando manifiestan una relación recíproca de causa a efecto en todas sus operaciones (1992, 254; p.362).

Desde las relaciones que causan la suposición en una identidad perfecta, se destacan algunos puntos importantes que vale la pena mencionar con el ánimo de explicar la propuesta de Hume sobre la idea de identidad personal. En primer lugar el autor relaciona la idea de identidad simple y perfecta del yo con los principios de prioridad y distinción que rigen a las percepciones. De esta verificación concluye que no existe una idea de un yo continuo a través del tiempo debido a que encuentra, en lo que él llama “mí mismo”, un haz de percepciones diferentes. De tal modo, la idea del yo como algo continuo e invariable únicamente puede ser considerada como una ficción.

En segundo lugar, Hume sugiere que la idea perfecta y simple de la identidad del yo sólo puede ser una suposición que se origina en la imaginación. Este enunciado es muy bien explicado por Francisco Pereira (2014) cuando expresa que la identidad “es un producto de la ficción que se origina inevitablemente como consecuencia de la operación de los mecanismos de asociación en la imaginación” (p.199).

Así mismo, Hume limita la definición de idea de identidad personal a la asociación de las percepciones en la imaginación (1992, 259; p.365). Para el autor escocés, la imaginación es una facultad (1992, 9; p.52) capaz de “trastrócar y alterar el orden de sus ideas” (1992, 10; p.53). Ello indica que posee principio de libertad en tanto separa y une ideas en la forma que le place siempre que esté guiada por las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad (1992, 10-11; p.54-55).

De esta forma, la imaginación como facultad de la mente posee el principio de libertad y, además, según lo anota Del Barco (1979) también lleva a cabo una actividad propia: la suposición. Para ilustrar esta actividad, piénsese por ejemplo en la idea de substancia, en la conexión sentida por la mente entre percepciones y en todo aquello que una vez imaginado puede ser posible (1992, 250; p.352). Ante esto, se puede deducir que la materia prima con la que trabaja la imaginación en la mente no es otra cosa que las percepciones, las cuales se pueden alterar, unir o separar siempre que se puedan asociar por la semejanza, la causalidad y la contigüidad.

Hume afirma que la idea de identidad personal puede ser teorizada en dos sentidos: el primero desde la imaginación y el segundo enfocado en describir la idea de identidad con respecto al pensamiento o entendimiento. Esta última delimitación del problema conduce a explicar este tipo de identidad como si fuese imperfecta. Si bien, la imaginación da cuenta de la existencia continua de las percepciones semejantes, también será válido señalar que el pensamiento distingue las percepciones semejantes como diferentes entre sí existiendo de manera discontinua (1992, 215; p.310). De este modo, el yo al estar compuesto por este tipo de percepciones se le atribuye una identidad imperfecta y discontinua.

Según Corliss (2006), Hume “argumenta que la identidad que atribuimos al yo es una ‘identidad imperfecta’, el mismo tipo de identidad que atribuimos a otros objetos cuyas partes cambian sobre el tiempo” (p.134)⁶. Este tipo de identidad es posible debido a que el yo está compuesto de percepciones no idénticas en el tiempo. De igual manera, esta identidad es compleja debido a que no garantiza una percepción como fundamento del yo, sino que se distinguen diversas percepciones que solamente fluyen en constante rapidez.

Si bien la idea de identidad imperfecta hace referencia al yo en cuanto es una entidad compleja y no simple, también se especifica que el yo complejo está conformado por percepciones particulares. La definición de la idea del yo imperfecto concuerda con los principios que Hume establece a las percepciones y, al mismo tiempo, coincide con la explicación del tipo de identidad que proviene del pensamiento. Frente a esto, el entendimiento no concibe una conexión real que una a las percepciones diferentes en la mente (1992, 260; p.365), al contrario, las separa cuando percibe interrupciones de las ideas que componen la identidad. Si el pensamiento separa percepciones, la imaginación las une según las relaciones de semejanza y causalidad, de tal forma que la mente suponga una conexión ficticia entre ellas.

Hume al señalar la incapacidad del entendimiento de hallar un principio que conecte de manera real las percepciones en la mente, limita su teoría sobre la idea de identidad a la imaginación. La persistencia de Hume frente al problema en cuestión lo lleva a establecer que: la mente, persona o

⁶ El pasaje de Corliss dice: “argues that the identity we attribute to the self is an “imperfect identity,” the same kind of identity that we attribute to other objects whose parts change over time” (p.134).

yo es un compuesto de percepciones variables, de modo que, la identidad imperfecta y compuesta del yo tiene relación directa con las percepciones diferentes, distinguibles y separables.

Ciertamente la teoría de la idea de identidad personal no es fácil de caracterizar. Corliss (2006) la entiende como una ‘no-teoría’ de la identidad personal que se puede sintetizar en tres ideas bases:

(i) El yo es un compuesto con un tipo de identidad - identidad imperfecta- compartida por todos los objetos que no están compuestos por las mismas partes constitutivas de su existencia. Esto son, objetos que se añadieron o sustrajeron partes de la masa.

(ii) El yo forma un todo a lo largo del tiempo al estar compuesto de partes sucesivas conectadas por relaciones de causa.

(iii) El único enlace que se observa con respecto a las partes que sucesivamente componen al yo es una conexión mental entre ellas, no de las partes en sí mismas, sino de las ideas de estas partes. Se trata de una conexión forjada a través de la reflexión sobre las percepciones que exhiben regularidades causales.

Las ideas de Corliss (2006) son susceptibles de ser sintetizadas aún más: la primera idea constituye a la identidad imperfecta; la segunda idea alude la causalidad, finalmente la tercera manifiesta la conexión entre las ideas de los objetos más no de los objetos en sí mismos. Pereira (2014) refuerza la teoría de la idea de identidad personal como ficción mientras esté basada en la experiencia. El autor enfatiza en que la idea del yo es concebible bajo la unión de las percepciones a través de hilos ficcionales, mientras que para Corliss (2006) el yo es un compuesto de partes sucesivas conectadas por la relación de causalidad.

Tales consideraciones están implícitas en la teoría que Hume organizó de la identidad personal. Ante esto es válido recordar que Hume abordó una posible solución al problema desde la imaginación y no desde el entendimiento. Con ello, se advierte que las interpretaciones de comentaristas sobre una posible solución al problema de la idea de identidad personal son parciales siempre y cuando se mencione que Hume no encontró una conexión real entre percepciones desde el entendimiento (1992, 636; p.831) y limitó el problema a la imaginación (1992, 259; p.364).

En esa medida, para Hume es necesario encontrar esa conexión entre percepciones distintas. No obstante, a través del desarrollo de la primera parte del *Tratado*, el autor escocés enfatiza que la conexión entre objetos es mental (1992, 166; p.248) y desde esa perspectiva aborda el problema de la idea de identidad (1992, 260; p.365). Frente a la conexión entre objetos, la mente está determinada por la costumbre a encontrar una unión entre las ideas de los objetos a partir de las relaciones de causa y efecto (1992, 156; p.235).

3.2. En la idea de Identidad Personal no hay conexión real entre percepciones

Hume explica la naturaleza de la idea de identidad personal, tomando como referencia la conclusión a la que llegó luego de analizar la idea de una supuesta perfecta simplicidad e identidad del yo. Esta conclusión expone que la identidad atribuida a la mente humana no es más que una ficción cuyo origen está en la acción de la imaginación cuando realiza una transición suave entre objetos similares (1992, 259; p. 364-365).

Después de afirmar que la identidad de la mente humana es una ficción, Hume presenta una segunda conclusión donde la concibe como “un sistema de percepciones diferentes (...) unidas entre sí por la relación de causa y efecto” (1992, 261; p.367). En esta conclusión, Hume incluye la relación necesaria entre las percepciones sobre la base de la causalidad y la imaginación. De hecho, el autor escocés al afirmar que las percepciones se unen en la relación de causa y efecto, evidencia que la conexión entre ideas e impresiones es producto de la mente (1992, 166; p.248).

Ambas conclusiones constituyen la base sobre la cual Hume explica la idea de identidad personal en la mente humana. Sin embargo, él sabe que en su teoría existen planteamientos que no han sido desarrollados por completo. Para Hume es claro que el concepto de identidad no reúne las diferentes percepciones en una sola. Si esto sucediera, los caracteres que le son esenciales a las percepciones desaparecerían.

Sobre este contexto, si el pensamiento une verdaderamente las percepciones en una sola, los principios de las percepciones que Hume defendió en el desarrollo de las primeras secciones del Libro I quedarían obsoletos. De esta manera, sugerir que las percepciones pierdan la distinción, la separabilidad, la existencia y la diferencia entre ellas sería contradecir su propio sistema de pensamiento. Ante esta dificultad, Hume debe elegir entre dos opciones, por un lado demostrar

que existe un enlace verdadero entre las distintas percepciones y, por otro, limitar la asociación de las percepciones en la imaginación (1992, 259; p.365).

Para resolver la dificultad que surge en la idea de identidad personal, Hume recuerda que ya demostró la incapacidad del entendimiento de observar una conexión real entre percepciones. La prueba de esta afirmación se condensa a través de los siguientes puntos:

- Si hay una idea de conexión entre los objetos en la mente, entonces debe existir una impresión que dé origen a esa idea (1992, 155-160; p.235-240).
- En la repetición continua de objetos, la mente se ve determinada por costumbre a atender bajo una luz más intensa a su acompañante habitual en virtud de la relación que ella establece entre los objetos (1992, 156; p.235).
- En la observación de objetos semejantes la mente produce una impresión nueva que la determina a pasar de un objeto a otro. Estos objetos son diferentes entre sí, sin embargo, es la mente quien los observa y junta sus ideas (1992, 165; p.248).
- La necesidad de una conexión entre objetos se produce por el efecto de la observación y consiste en la impresión interna de la mente en llevar los pensamientos de un objeto a otro (1992, 165; p.248).
- La idea de necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión (1992, 166; p.248).
- La repetición observada en los objetos no descubre nuevas cualidades en ellos. Tal costumbre sólo influencia a la mente a suponer una conexión necesaria que sólo es sentida internamente (1992, 166; p.249).

Según Hume, observar la repetición de objetos semejantes determina a la mente a suponer una conexión necesaria entre ellos. La conexión sentida internamente como necesaria se produce por la influencia de la costumbre cuando transmite a la mente una idea viva del objeto relacionándolo con su acompañante. Con ello, la conexión que por necesidad se atribuyen a los objetos es mental. En otros términos, el principio de unión entre ideas de objetos y percepciones es ininteligible (1992, 269; p.252).

A decir verdad, la conexión real entre percepciones no existe, sino que es una ficción sentida por la mente como real y cuya relación empieza con la observación repetida de objetos. Respecto de la repetición, se destaca la costumbre desde dos puntos de vista: el primero establece que la costumbre determina a la imaginación a realizar la transición de la idea de un objeto a otro (1992, 170; p.254); mientras que el segundo asegura que los razonamientos concernientes a causas y efectos se derivan de la costumbre (1992, 184; p.272).

De esta manera, la relevancia de la costumbre ayuda a asegurar que ella da paso a la causalidad en la mente humana. Los tres conceptos mencionados son importantes para Hume cuando intenta dar solución al problema de la identidad. Él ya probó que la conexión real es mental y que en realidad el entendimiento no puede observar una conexión entre percepciones. Al tener seguridad en sus planteamientos, Hume establece que la identidad es simplemente “una cualidad que les atribuimos [a las percepciones], en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ella” (1992, 206; p.365).

A partir de este momento, Hume abandona por completo la idea de conexión necesaria percibida por el entendimiento, en su lugar, limita la discusión a su asociación en la imaginación. De modo tal, que las relaciones que asocian ideas en la mente son semejanza y causalidad por ser los “principios de unión en el mundo ideal, y sin ellos, todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente” (1992, 260; p.336). Hume expresa que en la idea de identidad personal, la imaginación trabaja con la semejanza y la causalidad a favor de unir las ideas e impresiones en la mente. Frente a la idea de identidad, no sólo la imaginación colabora en su definición, sino también la costumbre, la memoria y la creencia.

De esta manera, Hume sugiere que la idea de identidad tiene base en la imaginación. Piénsese por ejemplo en los diferentes tipos de ideas de identidad que Hume encuentra a partir de la imaginación. Por un lado, afirma que la idea de identidad simple y perfecta del yo es una ficción. El motivo es la suposición de una continuidad e invariabilidad del yo cuando el pensamiento no advierte interrupciones en las percepciones que la conforman. Esto se debe a que la imaginación determina al pensamiento a transitar de una idea a otra. Por el otro, recuérdese la identidad imperfecta. En esta idea de identidad el entendimiento descubre interrupciones en las ideas de los objetos de un momento a otro. Sin embargo, la imaginación le hace creer a la mente que se trata de un objeto continuo a través de la causalidad y la semejanza.

En todo caso, la decisión de solucionar el problema de la idea de identidad personal desde la imaginación, condujo a Hume a encontrar absurdos y contradicciones cuando revisa la Sección VI del *Tratado* (1992, 633; p.828). Ante esto, si se observa la teoría de la identidad personal de Hume desde el entendimiento, esta señala dificultades en conectar realmente a las percepciones dentro del haz que es la mente humana. Corliss (2006) subraya la incapacidad de dar solución al problema. Si bien es cierto que la teoría del haz es una solución parcial, también se debe notar que la solución que ofrece Hume desde la imaginación no satisface por entero sus expectativas en la revisión del tema.

Para Corliss (2006), Hume no indicó cómo las percepciones se unen en la mente cuando son observadas por el entendimiento. Esto permitió que el autor dejara el problema abierto en la revisión del tema. Hume dice que su explicación es defectuosa y que aceptó la solución de la idea de identidad personal en la imaginación inducido por sus razonamientos anteriores (1992, 635; p.831). La afirmación de Hume conlleva a pensar que la teoría sobre la idea de identidad personal no está terminada, sino que, por el contrario, queda abierta para que otros filósofos puedan reconciliar los principios en su teoría (1992, 636; p.832).

Al respecto, los principios que Hume no puede reconciliar son 1) la existencia distinta y separada de las percepciones y 2) la conexión real entre esas existencias distintas. Ahora bien, la imposibilidad de explicar los principios que enlazan las percepciones en la mente se debe a que Hume no puede deshacerse de los principios que sustentan sus explicaciones de la mente humana. En ese sentido, le es imposible descubrir teoría alguna que le satisfaga (1992, 636; p.831).

Si en su teoría sobre la idea de identidad se encontrara una conexión real entre ideas e impresiones, entonces varios de los principios que él observa en ellas no serían necesarios. Por ejemplo, si existiera una conexión verdadera entre percepciones, estas perderían su distinción, separabilidad y existencia propia en la mente humana. En lugar de ser independientes las unas de las otras, se unirían en un sólo conjunto y de ellas se dirían que tienen una identidad única, es decir, la mente sólo distinguiría una percepción que contiene a las demás.

El caso de la conexión verdadera entre percepciones da lugar a que Anna Ortín (2016) enfatice en el dilema de Hume cuando es incapaz de ofrecer una solución a la noción que él mismo ha liderado en el desarrollo del primer libro del *Tratado*. Pese a los inconvenientes que Hume observa en su teoría de la idea de identidad personal, propone dos cosas. La primera es la posible existencia

de un sujeto de inhesión simple e individual. Propuesta que Hume había desaprobado al no encontrar demostración empírica de una idea de substancia. La segunda es mencionada párrafos arriba sobre la capacidad del entendimiento de percibir una conexión real entre percepciones (1992, 636; p.832).

Sobre las propuestas de Hume acerca de la identidad personal, Domingo Cabezas (2016) asegura que son hipótesis no satisfactorias debido a que el sujeto de inhesión no representa el principio de prioridad que Hume observó en las percepciones, lo cual se debe a la inexistencia de una impresión que dé cuenta de un sujeto simple e individual. A decir verdad, la inconformidad de Cabezas está presente en la crítica de Hume hacia la idea de substancia pensada por los filósofos que lo antecedieron.

En relación con la segunda propuesta de Hume que versa sobre la conexión real entre percepciones, Cabezas (2016) y Ortín (2016) concuerdan al afirmar que Hume se aferra a sus principios epistémicos aun sabiendo que van en contravía de una teoría que conecte verdaderamente las existencias distintas. Si la conexión es real y no supuesta por la mente, entonces sería incompatible con el principio de las percepciones que las presenta como distintas, separables e independientes. En lugar de ello, las ideas e impresiones que conforman la mente dejarían de ser individuales y distinguibles.

De las propuestas que ofrece Hume para dar solución al problema de la identidad personal, Ortín (2016), de manera crítica, dirá que apuntan a resolver el problema de contenido porque él demanda “un vínculo que sus principios no pueden proporcionar. Y si él está demandando eso, debe ser porque piensa que –muy a su pesar- su teoría de la identidad personal se derrumba sin esto” (p.12)⁷.

La opinión de Ortín (2016) acerca del posible derrumbe teórico de la idea de identidad personal de Hume tiene sustento cuando el propio autor asegura que su manera de proceder frente al problema es defectuosa y no encuentra una teoría que le satisfaga. Ante ello, Hume considera que la solución al problema que defendió en la sección VI es una conclusión extraordinaria (1992, 635;

⁷ El texto original dice: “Note that in this passage Hume is clearly demanding a thick connection between perceptions, a bond that his principles cannot provide. And if he is demanding that, it must be because he thinks that –in spite of himself, his account of personal identity collapses without it” (Ortín, 2016, p.12).

p.831). Para él, la idea de identidad personal es una conexión sentida por el pensamiento cuando reflexiona sobre la serie de percepciones pasadas que componen la mente. (1992, 635; p.831).

En efecto, el problema que Hume encuentra es la conexión verdadera entre percepciones distintas entre sí. Esta incapacidad del entendimiento de observar una conexión hace parte de la visión negativa o destructiva de la teoría de Hume. Para resumir el presente capítulo se reafirman dos posiciones en el filósofo escocés. La primera será la negación de la idea de identidad perfecta, lo cual deja lugar solamente al tipo de identidad imperfecta, mientras que la segunda advertirá que en la identidad de tipo simple existe una conexión mental, es decir, una conexión que la mente acostumbrada realiza sobre la idea de los objetos observados.

Para concluir, la visión negativa de Hume acerca del problema de la idea de identidad inicia con la imposibilidad de llegar a una noción de substancia en la opinión de Descartes y Locke. De esto, Hume asegura que la idea de substancia es inconcebible, de igual manera, afirma que la unión de percepciones a un sujeto de inhesión sólo puede darse bajo una de las actividades de la imaginación: la suposición. Al notar que la idea de substancia no se conoce, Hume también desestima que la idea de un yo substancial exista. Ello abre las posibilidades de seguir con la crítica de un yo simple y perfecto con criterios de mismidad.

Luego de objetar la idea de substancia, Hume evidencia que la idea de un yo simple y perfecto es una ficción. De ahí, que la identidad de ese tipo sea en realidad una idea de identidad imperfecta y compleja al estar compuesta de percepciones en constante movimiento. De igual manera, Hume nota que las percepciones invariables y continuas son concebidas de tal manera gracias a la imaginación, la costumbre, la semejanza y la causalidad. Para él, la facultad de la imaginación realiza un tránsito suave de una idea a otra, por tal motivo, se llega a pensar en una identidad de tipo simple e indivisible en el tiempo.

Frente a la visión negativa de Hume, se erige una visión positiva donde el problema de la idea de identidad personal encuentra una posible solución. Sobre los conceptos que hacen parte de la definición de identidad personal se encuentra la costumbre, la imaginación, la memoria, la causalidad, la semejanza y la creencia, los cuales serán abordados en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 4: LA IDEA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN HUME

Para Hume es necesario explicar en qué consiste la naturaleza de la idea de identidad personal. Con este objetivo en mente, sustenta la definición de la idea de identidad en las facultades de la memoria y la imaginación. Por un lado, la memoria descubre la identidad personal cuando no sólo establece semejanza entre recuerdos, sino que también los conecta a través de la relación de causa y efecto. Por el otro, la acción de la imaginación realiza un tránsito suave entre ideas a partir de la semejanza y la causalidad.

En la definición de la idea de identidad personal, tanto la memoria como la imaginación utilizan las relaciones asociativas de semejanza y de causalidad. Pero la idea de identidad personal se funda no sólo en la cooperación entre las dos facultades de la mente humana, sino que son necesarias la costumbre y la creencia. La costumbre determina a la imaginación a transitar de una idea a otra y también deriva la creencia cuando la mente observa repetidamente dos impresiones conectadas entre sí (1992, 103; p.171).

Al reunir los conceptos de imaginación, memoria, costumbre, causalidad, creencia y semejanza se entrevé que la decisión de Hume respecto a la definición de la idea de identidad personal tiene como punto de partida la facultad de la imaginación. Al mismo tiempo, el autor intenta conectar las percepciones a la idea de identidad. En ese momento, Hume propone dos vías: 1) hallar un enlace verdadero entre las distintas percepciones o 2) limitar la asociación de ideas en la imaginación (1992, 259; p.365).

Según se indicó en el tercer capítulo, el entendimiento no observa conexión verdadera entre percepciones distintas, por tal motivo, para Hume es fácil plantear la solución del problema con respecto al pensamiento. Por ello, él se centra en la imaginación y desde ese lugar enuncia la teoría de la identidad personal al ser ésta una facultad que trastoca y une ideas en la mente. De igual forma, esta facultad puede realizar dos actividades más, la primera será elevar una idea al grado de impresión para dar lugar a la creencia y la segunda será suponer relaciones entre percepciones y sujetos de inhesión.

El segundo apartado del cuarto capítulo se centrará en la memoria como la facultad que descubre la idea de identidad personal. Este punto es importante en la medida que la memoria revive las imágenes del pasado cuando lleva a la imaginación a transitar de una idea a otra por

medio de la semejanza entre imágenes (1992, 261; p.367). Así mismo, la memoria basta para familiarizar al yo con la continuidad de percepciones pasadas. Ante esto, el trabajo de la memoria consiste en enlazar las percepciones diferentes a través de la relación de causalidad, lo que posibilita la unión de percepciones que componen el yo.

Para Hume, la unión de percepciones sólo será posible cuando la mente se conciba como un “sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto” (1992, 261; p.367). Así mismo, es posible señalar que Hume expone dos explicaciones de la mente humana. En la primera, la mente sólo es un sistema de percepciones sin unión aparente entre ellas; mientras que en la segunda la mente sigue siendo el sistema de percepciones particulares relacionadas por la imaginación siempre que la memoria reviva y enlace las imágenes pasadas a través de la causalidad. De esta manera, las explicaciones de Hume sobre la mente humana serán abordadas en el tercer apartado.

Como última parte del actual capítulo, se indicarán las contradicciones y absurdos que Hume observó en la revisión de la teoría de la idea de identidad personal. Sin embargo, aunque Hume sabe que existe incompatibilidad entre las existencias diferentes y la incapacidad del entendimiento de enlazarlas, deja la puerta abierta a una posible solución al afirmar que “es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones” (1992, 636 p.832).

A partir del orden expuesto, la visión positiva de Hume alrededor de la idea de identidad personal se acerca a la solución de la pregunta problema: *¿De dónde surge la idea de identidad personal en el Libro I del Tratado de la Naturaleza Humana de David Hume?*. De esta manera, la actitud propositiva de Hume no permite considerar el problema de la identidad como una cuestión sin solución, por el contrario, sus planteamientos promueven una solución al problema de la identidad sobre elementos propios de su sistema de pensamiento.

4.1. La acción de la imaginación lleva a la idea de identidad personal

Dada la importancia de la imaginación en la definición de la teoría de identidad personal, será necesario revisar sus características. Para Hume la imaginación es una facultad que posee principio de libertad (1992, 9-10; p.52, 54), esto es, la capacidad de alterar, trastocar, unir o separar ideas en la mente. Así mismo, esta facultad es guiada por las relaciones de semejanza, contigüidad y

causalidad (1992, 11; p.55). Además, Hume aclara que cuando una impresión estuvo presente en la mente, esta vuelve a aparecer bajo dos formas; 1) cuando retienen un grado de vivacidad primera y 2) cuando pierde por completo vivacidad y es una idea. La primera forma de aparición de la idea corresponde a la facultad de la memoria y la segunda es propiedad enteramente de la imaginación (1992, 8; p.52)

De la forma en que Hume explica, la facultad de la imaginación trabaja con ideas lánguidas, débiles y carentes de vivacidad. Sin embargo, esas características pueden ser alteradas, es decir, la imaginación es capaz de modificar las ideas hasta el punto de elevarlas a la categoría de impresiones. Al tener en cuenta la capacidad de la imaginación, es notable que la materia prima con la que trabaja esta facultad son las ideas e impresiones. Para Biro (2005), el sistema de pensamiento para Hume es construido por las impresiones e ideas con las que trabaja la imaginación. En consonancia, para Del Barco (1979), la facultad de la imaginación es similar a un operario que maneja ideas cuyo origen son las impresiones.

Si la imaginación opera con ideas e impresiones, se sigue que la vida mental no se podría explicar sin las transiciones entre ideas producidas por las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Ante ello, Hume destaca la importancia de la imaginación en la comprensión de la naturaleza humana cuando distingue en ella dos clases de principios. Por un lado, los principios permanentes, irresistibles y universales como la “transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas” (1992, 225; p.322) y los principios variables, débiles e irregulares que develan “la inclinación de la naturaleza humana a conferir a los objetos externos las mismas emociones observadas dentro de sí misma” (1992, 224; p.321). El ejemplo que puede aclarar lo anterior es la noción de sustancia que no resulta indispensable, ni universal para la naturaleza humana (1992, 226; p.323).

De esta manera, lo que subraya Hume a través de los principios permanentes, irresistibles y universales de la imaginación, es la participación de esta facultad en la formación de la creencia y del sentido común a través de la asociación de las ideas e impresiones. Con respecto a esta idea, Agustín Arrieta (2009) sostiene que el papel esencial de la imaginación consiste en la repetición de las “impresiones primarias de la causa y del efecto, [que] generan en nosotros una impresión secundaria de la conexión causal, que la imaginación proyecta a la realidad, a pesar de que tal

conexión causal no es real” (p.88). De esta forma, es posible que una idea adquiriera vivacidad y fuerza hasta de ser concebida como una creencia.

Similar a Arrieta (2009) y a Pereira (2014), Leandro Guerrero (2014) afirma que la imaginación interviene en la formación de una creencia viva y que se asemeja a una impresión del mundo exterior. Con ello, los autores en mención interpretan que si bien el mundo exterior se construye gracias a la ficción cuando enlaza los objetos de la realidad como si fuesen continuos y semejantes, ésta también interviene en la construcción de la idea de identidad del yo.

La ficción en Hume es generada por la imaginación que realiza una transición suave y sutil entre ideas. De igual manera, para Biro (2005) la imaginación está en capacidad de realizar inferencias de experiencias pasadas y formar principios de asociación al respecto. Ante el caso, el ser humano no tiene acceso introspectivo a los procesos imaginativos. Piénsese por ejemplo en la causalidad y la transición suave y sutil que realiza la imaginación de una imagen a otra. Estas relaciones no son percibidas por el pensamiento sino que son sentidas por la mente (1992, 365; p.831). De este modo, para evaluar y decidir sobre algún tema en específico la mente humana se inclina por la idea que represente mayor influencia.

Esta perspectiva es aplicable a la idea de identidad personal expresada por Hume en términos de sentir una conexión real entre las percepciones que componen el yo (1992, 365; p.831). Sobre esta operación de la mente no sólo se incluye la imaginación, sino también se vinculan la creencia, la causalidad, semejanza y, por supuesto, la memoria. De hecho, la idea que plantea Hume es que las facultades recién mencionadas son parte y fundamento de la imaginación (1992, 265; p.373). En este sentido, es tal la vitalidad e importancia de esta facultad que autores como Del Barco (1979) y Arrieta (2009) afirman que la naturaleza de la imaginación determina la crítica del conocimiento al concebirse como el cemento del universo humeano.

Sobre el asunto en cuestión, la importancia de la imaginación radica en que determina al pensamiento, a través de las relaciones asociativas de semejanza y causalidad, a suponer una conexión entre las percepciones. La mente al sentir dicha conexión como real, cree que las percepciones son continuas en el tiempo, lo cual da lugar a la creencia en la idea de identidad del yo como algo simple y perfecto. Ante la intervención de la semejanza y de la causalidad en la idea de identidad personal no se debe omitir la costumbre, ni menos la creencia.

Bien se sabe que los razonamientos concernientes a la causalidad se derivan de la costumbre (1992, 184; p.272) que determina a la imaginación a realizar la transición de la idea de un objeto a la idea de otro (1992, 170; p.254). Frente a ello, Hume no sólo observa que la acción de la imaginación se determina por la costumbre, sino que también considera a esta última como una repetición de impresiones pasadas que no ofrecen nuevas conclusiones o razonamientos cuando son experimentadas (1992, 103; p.171). Esto sugiere que si la persona se acostumbra a ver dos impresiones repetidas y conectadas entre sí, la aparición de una idea llevará a la idea de otra.

Hume establece que toda creencia se deriva de la costumbre, pero hasta el momento no ha definido qué se entiende por creencia. Lo que hizo fue ubicar su origen más no especificar en qué consiste. En ese sentido, para Hume, la creencia tiene origen a partir de la repetición de la impresión, sin embargo, no ha explicado que la creencia se basa en levantar una idea simple hasta la categoría de impresión (1992, 119; p.191). Ello indica que las características de las ideas que son débiles toman tanta fuerza que llegan a parecerse y a confundirse con impresiones. Hasta aquí, Hume observa que sólo la condición de grado que distinguen a las ideas de las impresiones no es garantía suficiente para comprender la noción de creencia.

Conforme a la creencia, Hume indica que una idea sólo puede ser alterada al incrementar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si la idea llegase a ser alterada sobre otros términos, es decir, incluir una cualidad que no le pertenece, entonces la idea representaría un objeto o una impresión diferente. Con esto en mente, el autor infiere que la creencia puede ser definida como el modo determinado de formar una idea vivaz relacionada con una impresión presente (1992, 96; p.161). En virtud de lo anterior, Hume considera que la creencia consiste en el modo como se concibe y se siente una idea por la mente (1992, 97; p.164).

En cierto modo, la facultad de la imaginación aumenta o disminuye la viveza y la fuerza de las ideas hasta el punto de representarlas en sus verdaderos colores. Pese a ello, a la imaginación le es imposible por sí sola hacer que una idea llegue al grado de creencia, pues la naturaleza de la creencia no consiste en ese orden de ideas sino en la manera en que son concebidas por la mente. De esta forma, las operaciones de la imaginación sobre la mente ayudan a concebir una creencia de la identidad del yo en tanto la impresión se repita (costumbre).

Después de abordar la creencia, será necesario revisar la causalidad y la semejanza con el ánimo de concluir el presente apartado y avanzar en la exposición de la memoria como la facultad que

descubre la idea de identidad personal. En lo referente a la causalidad, Hume plantea que se trata de una continua relación de causa y efecto entre ideas simples. El hecho concreto para que una idea sea causa de otra es la producción ya sea por movimiento, acción o existencia (1992, 12; p.56).

En ese sentido, una idea que produzca otra idea será considerada como causa. Sin embargo, producir no será lo único que designe a una idea o impresión como causa. Al tener en cuenta la mente como haz de percepciones, también se indica que dentro de la mente actúa la relación de causa y efecto cuando no sólo produce, sino que también destruye, influye y modifica las ideas. De esta manera la relación de causalidad genera una cadena de cambios en la aparición de las ideas en la mente.

Hume lo confirma de la siguiente manera: “nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer” (1992, 261; p.367). Sin embargo, en las percepciones variables y discontinuas, la causalidad genera la asociación de ideas de tal manera que no se perciban cambios drásticos, repentinos y completos. Se puede decir que la causalidad como conector entre percepciones dinámicas conserva la identidad (1992, 259; p.364).

Cuando Hume asume que las percepciones se unen en la mente debido a la causalidad, está mencionado que existe una suposición de conexión real; al tiempo que asevera que tal conexión es ininteligible para el pensamiento humano. Sobre este asunto, se podría pensar que la estructura interna de los objetos y las percepciones se revelan con la experiencia pero ella sólo acostumbra a la mente a transitar de una idea a otra. Para Hume, la experiencia conlleva a la costumbre. Al respecto, Hume establece que una causa es un “objeto precedente y continuo a otro, unido de tal forma que la idea de uno determine a la mente a formar la idea de otro, y la impresión de uno a formar una idea más viva del otro” (1992, 172; p.256).

Para Hume, la sucesión de una idea a otra en la mente se puede ilustrar a través del ejemplo de una república. Él afirma que los miembros de una república están unidos por lazos recíprocos de gobernanza y subordinación, de modo tal que si una república puede cambiar tanto las leyes como la constitución, de forma similar una persona puede “variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad” (1992, 261; p.368).

La analogía de la república ejemplifica el carácter variante del yo sin que esto conduzca a la pérdida de la identidad. Hume enfatiza que lo anterior se debe a que las distintas partes de la identidad del yo están conectadas por la relación de causalidad (1992, 261; p.368). Sobre la causalidad, Pereira (2014) enuncia que enlaza perfectamente las diferentes y fragmentadas percepciones para conformar contenidos ficticios que ilustren una perfecta simplicidad e identidad.

En otras palabras, los contenidos ficcionales componen una idea de identidad perfecta y simple al igual que la república cuando cambia de leyes o gobernantes. Sin embargo, la idea de identidad parece ser continua en el tiempo porque las diferentes percepciones se unen en la imaginación gracias a la causalidad. Si, por el contrario, se quisiera encontrar una experiencia en el mundo exterior de este tipo de identidad, la búsqueda no tendría resultados favorables. Ante esto, la idea del yo se produce como un trabajo cooperativo entre la memoria y la imaginación pero que, en realidad es un contenido inverificable sobre la base de la experiencia (Pereira, 2014).

Hasta aquí, se señaló que la imaginación es relevante para la construcción de la epistemología de Hume respecto a la vida mental del ser humano. En igual sentido, también se indicó que ésta determina a la mente a través de las relaciones de causalidad y semejanza. Por un lado, la relación de causa y efecto determina a la mente a pasar de una idea a otra cuando la costumbre evidencia que existe una conexión entre percepciones. Dicha repetición conlleva a la creencia, lo cual induce a suponer la idea de un yo continuo e invariable en el tiempo siempre que la mente sienta una supuesta conexión real entre percepciones. Por el otro, aún falta determinar las características de la relación de semejanza.

Respecto a esta relación, Hume piensa que sin la semejanza no existe relación filosófica alguna. Por lo tanto, se considera la primera relación que establece grados de similitud entre los objetos y sus ideas (1992, 14; p.59). De igual manera que la causalidad, la semejanza también tiene razón de ser en la imaginación cuando la mente pasa de una idea a otra idéntica.

Dentro del marco humeano de las relaciones de asociación, la semejanza es considerada una cualidad que produce la asociación de ideas y la transición suave de la imaginación de una idea a otra (1992, 255; p.360). Debido a ella, la mente contempla un objeto como continuo. Lo anterior conduce a la confusión y al error cuando se concibe a la sucesión de objetos como relacionados. Sobre el presente asunto, la idea de un objeto invariable y continuo se genera según varios

fenómenos que Hume menciona como *diversidad, proporción, cambios graduales, modificaciones en virtud de un fin común y simpatía*.

Para Hume la relación de semejanza entre objetos idénticos es la que determina a la mente, debido a que conecta estados similares entre ellos, a pensar que dichos objetos o entidades mantienen una idea de identidad continua en el tiempo. En esta perspectiva, es la semejanza la que contribuye en mayor grado a establecer una relación sucesiva de percepciones cuando la memoria revive las imágenes pasadas. Si bien es cierto que la semejanza es una relación de asociación de la imaginación, también se tomará en cuenta que la memoria produce tal relación. En efecto, la semejanza actúa a favor de las dos facultades de la mente. Por un lado, ayuda a la imaginación cuando conduce a la mente de una idea a otra y, por el otro, colabora con la memoria cuando realiza la transición entre imágenes derivadas de las impresiones de los objetos.

Sobre la base de las ideas expuestas en este capítulo es necesario decir que las relaciones de asociación participan tanto de la memoria como de la imaginación. Sin embargo, con el ánimo de ser precisos y apegados al texto del *Tratado*, Hume incluye la memoria, el entendimiento y los sentidos como parte de la imaginación (1992, 265; p.373). De acuerdo con esto, es posible afirmar que la idea de identidad personal es una teoría con bases en la imaginación. Esta afirmación se acerca a la respuesta de la pregunta neural de la monografía que intenta averiguar el lugar de donde surge la idea de identidad.

4.2. Formulación de la posibilidad o imposibilidad de la Idea de identidad personal por medio de la memoria

Hume aseguró que la idea de identidad personal se debe a una conexión mental entre percepciones diferentes. De ahí que el yo se conciba como un compuesto de percepciones variables y discontinuas. La idea de identidad que establece Hume en el *Tratado* confirma que se sustenta en las facultades de la memoria y de la imaginación. Sobre este asunto, será válido pensar que el surgimiento de la idea de identidad personal se debe a la cooperación de las dos facultades.

Ahora bien, Hume afirma que la memoria descubre la idea de identidad personal a través de la asociación de recuerdos por medio de la semejanza y la causalidad. Según Hume, la memoria revive imágenes pasadas en la mente que corresponden a ideas vividas y fuertes, lo cual evidencia una de sus varias características. Frente a este caso, será necesario explicar en qué consisten las

características de la memoria. Para Hume, ella es la encargada de familiarizar al yo con la continuidad y la extensión de percepciones cuando trabaja con las mismas relaciones de asociación que la imaginación. Siendo causalidad y semejanza las productoras de la supuesta conexión entre percepciones y siendo ellas las encargadas de generar la transición de una idea similar a otra. Sobre esta operación, la memoria puede establecer diferentes tipos de ideas de identidad.

Si se tiene en cuenta que la memoria familiariza al yo con la continuidad en la sucesión de percepciones a través de las relaciones de semejanza y causalidad, entonces es posible indicar que la mente descubre la ficción de una idea de identidad perfecta y simple cuando entabla la unión de percepciones en la imaginación. De aquí se puede inferir que las ideas de identidad con respecto a la función de la memoria se dan en forma de perfección y simplicidad; de imperfección; de impropiedad; de ficción con respecto a las relaciones de asociación.

Enunciados los tipos de identidad, es lícito considerar las características de la memoria que Hume le atribuye. Según el filósofo escocés, el trabajo de la memoria es ordenar y posicionar las ideas de tal manera que de ellas se tengan un vivo recuerdo a través del tiempo (1992, 9; p.52). En esta situación, las ideas de la memoria son vivas, fuertes, violentas y, en algunas ocasiones, pueden confundirse con impresiones. Dicho brevemente, la tarea de la memoria será colocar la idea de los objetos con mayor precisión en la mente cuando los ordena según la vivacidad de sus impresiones.

De manera semejante como sucede en la imaginación, la memoria también puede dar origen a las creencias. Lo cual no está lejos de ser una tarea o una característica. Según Hume, la creencia se origina en el modo de concebir (o sentir) la repetición de ideas e impresiones cuando aumentan o disminuyen su vivacidad. Esta manera de concebir depende de la costumbre si se entiende como la repetición de percepciones conectadas entre sí en la imaginación. Ahora bien, es posible que en la creencia derivada de la memoria no exista la costumbre que se sustenta en la imaginación. En su lugar, se encuentra la reflexión que origina la costumbre de un modo directo y artificial (1992, 104; p.173).

Hume lo explica de la siguiente manera. A partir de un hecho, el entendimiento o la imaginación puede efectuar inferencias de causa y efecto partiendo de la experiencia pasada. La repetición de las ideas de los objetos lleva a la mente a formar una creencia. Ahora bien, si las ideas de los objetos suceden una sola vez será imposible que la mente perciba una repetición. El problema radica en la imposibilidad de efectuar inferencias de causalidad sobre una única idea. Frente a esta

dificultad, Hume formula que “en todos los casos transferimos nuestra experiencia a casos de los que no tenemos experiencia” (1992, 105; p.174) y tal transferencia será suficiente para derivar una creencia a partir de la reflexión.

En suma, la creencia es producto de la costumbre en tanto que se deriva de la repetición de hechos experimentados en el pasado, pero también es producto de la memoria cuando se deriva de la reflexión y de la transferencia de la experiencia hacia un hecho concreto del cual no se tiene experiencia en el pasado. Una vez mencionadas las tareas básicas de la facultad de la memoria, es preciso avanzar en las formulaciones sobre las ideas que se forman de la identidad personal cuando son sentidas en la mente como algo perfecto y simple.

La primera idea de identidad con respecto la función de la memoria es el concepto de identidad perfecta y simple. Este tipo de identidad se puede resumir como la idea de un yo continuo, permanente a través de los cambios. Hume declara que sólo es posible bajo la ficción que supone la imaginación a través de sus relaciones de asociación. A pesar de que la imaginación realiza una transición suave de una idea a otra cuando enlaza las percepciones en relaciones de causa y efecto, este tipo de identidad se siente como verdadera en la mente dado que las nociones de semejanza y causalidad emergen en la memoria.

Hume no niega que exista una idea de identidad y, cuando las personas se refieren a la creencia de una identidad perfecta y simple, lo que en realidad están haciendo es referirse a una identidad que reúne criterios variables y discontinuos que son características propias del sistema de percepciones que compone la mente humana. Con ello, Hume le atribuye al yo un tipo de identidad imperfecta.

Esta clase de identidad se sintetiza en la definición del yo como un compuesto de percepciones diferentes, distinguibles y con existencia propia que Hume percibe a través de la introspección. Al respecto, Hume no ha dicho que la mente es un sistema conformado por ese tipo de percepciones. No obstante, cuando le adjudica esa definición a la mente, las consideraciones acerca de ese tipo de identidad quedan reseñadas como imperfectas.

En efecto, Hume indica que la variabilidad de las percepciones en constante movimiento posibilita la idea de una identidad que no es simple ni perfecta, sino que podría definirse como compleja e imperfecta. Al partir de la identidad simple y perfecta, el filósofo edimburgués

concluye que existe otra clase de identidad cuando la persona hace referencia a los objetos que son variantes y discontinuos como invariables y constantes.

Sobre este tema, la identidad impropia solo se asume como tal desde un lugar de referencia, es decir, cuando la persona supone la continuidad de un yo como perfecto y simple sin darse cuenta que en realidad está haciendo referencia a una identidad de tipo imperfecta. La nominación de impropiedad en la identidad se origina en la confusión que ocasiona la semejanza y la causalidad en la memoria. Al respecto el autor dice: “cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene acompañada por la ficción” (1992, 255; p.359).

A través de las palabras de Hume se infiere que el sentido impropio de la idea de identidad que se le atribuye al yo se genera en el desconocimiento acerca de la composición de la mente humana. Si, por el contrario, la persona tuviese conocimiento acerca del conjunto de percepciones que yace en su interior y de sus características, podría considerar que la idea de identidad simple y perfecta no es más que una ficción derivada de las facultades de la mente (memoria, imaginación).

Tal parece que la identidad (en sentido impropio) de la persona va acompañada de misterios y cosas inexplicables para las personas del vulgo (1992, 255; p.359). Ahora bien, si Hume llama identidad en sentido impropio a la supuesta idea de simplicidad y perfección del yo cuando es invariable y discontinua, bien cabría relacionar la idea de identidad en sentido propio con la idea de identidad imperfecta, de modo que Hume apoyaría la relación entre los tipos de identidad (propia e imperfecta) en tanto se ajustan a al dinamismo de las percepciones particulares.

Sobre este contexto, Hume propone una última formulación acerca de la idea de identidad cuando la memoria y la imaginación unen las percepciones en la mente. Para el autor del *Tratado* esta última clase da cierre a la explicación sobre el tema. Respecto a ello, Hume propone que la idea de identidad de la mente humana es una ficción debido a que se supone su perfecta simplicidad como producto de la memoria que enlaza las percepciones personales experimentadas según las relaciones de semejanza y de causalidad. Aunado a la ficción de la idea de identidad de la mente, Hume indica que el pensamiento no puede percibir una conexión real entre las percepciones, por tanto, la mente siente una supuesta conexión entre percepciones a través de la costumbre y la imaginación.

De la idea de identidad de la mente se sigue que explica la idea de identidad del yo cuando las percepciones que lo componen están enlazadas ficcionalmente por la imaginación en el curso suave de una idea a otra y por la memoria al emplear las relaciones de causalidad y semejanza entre recuerdos. Hume avisa al respecto que la memoria no produce la identidad del yo por dos motivos: (1) la identidad del yo es ficticia y es necesario fingir una unión entre las diferentes percepciones y (2) al ser la memoria una facultad de la mente, esta revela las percepciones pasadas y con ellas, las relaciones de causa y efecto. Esto indica que la memoria lleva los recuerdos a la imaginación donde una percepción y otra se unen por semejanza.

Al respecto, Hume considera la memoria como la facultad que descubre la idea de identidad personal cuando se encarga de familiarizar la contigüidad y la extensión en la sucesión de percepciones. La memoria muestra la cadena causal, de manera que la identidad va más allá del tiempo y de las acciones que se han olvidado (1992, 262; p.368). Esta idea la retoma Corliss (2006) al subrayar la memoria como uno de los principios de conexión que producen asociaciones mentales y, a su vez, la considera fuente de creencias sobre la perdurabilidad del yo.

Desde esa perspectiva, Hume piensa que la identidad puede ir más allá de la memoria al “comprender tiempos y circunstancias que hemos olvidado por completo, y en general suponemos han existido” (1992, 262; p.368). Corliss (2006) refuerza el planteamiento de Hume al manifestar que en la teoría humeana se pueden incluir las experiencias olvidadas y las que uno recuerda como parte de uno mismo.

Con el ánimo de simplificar el problema en cuestión se podrá concluir que para Hume la idea de identidad corresponde a la unión de las percepciones particulares en la mente humana. No obstante, tal unión no es gratuita, sino que en ella interviene la memoria y la imaginación. Por un lado, la memoria revive las imágenes pasadas que luego son relacionadas como idénticas por la semejanza gracias a la experiencia personal. Lo anterior posibilita el tránsito de una idea a otra por medio de la imaginación. De igual modo, la memoria conecta las percepciones en la mente a través de cadenas causales, de ahí que Hume llame a la memoria como la facultad que descubre la idea de identidad personal.

Por otro lado, las relaciones causales que la memoria utiliza para unir las percepciones se originan en la imaginación por medio de la costumbre y la creencia; de manera similar a la imaginación, la memoria también emplea las relaciones asociativas (semejanza, causalidad). Hasta

el momento, la idea de identidad personal tiene como base explicativa a la imaginación y no al pensamiento, lo cual se debe a la incapacidad de esta última de conectar realmente percepciones en la mente.

4.3. La mente como haz o colección de percepciones

En la visión positiva de la idea de identidad personal, esta se concibe como una ficción de la mente humana donde participan la memoria y la imaginación. Para Hume, la memoria utiliza las relaciones de semejanza y causalidad cuando evoca los recuerdos de percepciones pasadas. La memoria no sólo descubre la idea de identidad sino que también la produce. Biro (2005) enfatiza sobre la afirmación de Hume cuando expresa que la memoria es fundamental, prioritaria, fuente y unión de las percepciones que constituyen el yo.

A través de la interpretación de Biro (2005) se subraya que en la memoria surgen las relaciones naturales que dan sentido al yo. Estas relaciones son semejanza y causalidad, las cuales son necesarias para producir la idea de identidad. Frente a esto, debe señalarse a la imaginación como la facultad que determina a la mente a conectar las percepciones particulares. La idea de identidad de la mente que se define a través de la cooperación entre memoria e imaginación es ficticia. Al respecto, Hume utiliza como sinónimos los términos *yo* y *mente*, esto indica que si el autor define a la mente como un haz de percepciones, en consecuencia, también estará definiendo al yo.

Sobre este contexto, el autor del *Tratado* presenta y desarrolla dos versiones que definen a la mente. La primera es considerada como una afirmación aventurada. Mientras que la segunda corresponde a la verdadera idea de la mente humana. La explicación de la mente tiene base en las percepciones distintas, distinguibles, separables e independientes entre sí.

Cuando Hume indaga por la mente o el yo, en realidad lo que efectúa es un análisis de sus propios estados mentales, por ende, la mente que analiza sólo le pertenece a él y en su mente existen percepciones diferentes, distintas y con existencia propia. Esta reflexión lo faculta para aventurarse hacia la primera explicación sobre la mente. Sobre el ejercicio reflexivo, Hume dirá que la mente de todo ser humano no es sino un “haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (1992, 252; p.356).

De la primera explicación sobre la mente humana se explicita que el sistema de pensamiento de Hume se fundamenta sobre los principios que rigen a las percepciones. Para él, las percepciones son lo único que conoce perfectamente, de ahí que confíe en su veracidad para asumir la composición de la mente de los demás seres humanos. Si bien la reflexión de Hume es personal e individual, él no debería asumir la existencia de otras identidades mentales como conjunto de percepciones. Es probable que Hume utilizara la creencia respecto a la suposición de otras mentes igual que la suya cuando está tiene fundamento en la memoria.

En efecto, Hume confiesa que si alguien tiene una noción diferente de la de él entonces no lo puede seguir en sus razonamientos, por lo tanto, afirma que son diferentes en lo que respecta al tema de las percepciones de la mente. Después de la confesión concluye que es posible que un ser humano “pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su yo, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio” (1992, 252; p.356).

Al respecto de la identidad del yo en el sistema de Hume, Joaquim Clotet (1994) especifica que el yo es compatible con la variabilidad. Para el autor mencionado el yo puede ser: 1) reducible y descompuesto en una colección de percepciones; 2) una realidad mutable que para constituirse a sí mismo necesita devenir; 3) procesual debido a que necesita una continua configuración; 4) un todo formado a lo largo del tiempo debido a que está compuesto de partes sucesivas y conectadas por las relaciones de causa.

De hecho, las consideraciones de Hume acerca de la idea del yo se encuentran alejadas del yo sustancial presente en sus antecesores modernos. Esto indica que es una respuesta alternativa al problema de la identidad que la filosofía moderna estudia con gran importancia. El yo o la mente en la teoría de Hume es un sistema dinámico, versátil, cambiante y compuesto. Desde esta perspectiva, será lícito definir a la mente como un sistema dinámico en el que siempre existen percepciones fluyendo con rapidez en perpetuo movimiento.

Ahora bien, Hume considera que la primera explicación de la mente es aventurada pues no la ha relacionado con las facultades de la mente, ni con la semejanza, ni la causalidad. Para ello, Hume se percatará que entre las percepciones existe una transición suave y sutil ocasionada por la acción de la imaginación lo que explicaría por qué las personas piensan que tienen una idea de identidad perfecta y simple en el tiempo. Antes bien, el tipo de identidad perfecta sólo es posible sobre una ficción que origina la imaginación sobre la mente y sus percepciones.

Sobre el asunto de la identidad, Hume señala que la semejanza ayuda a la transición de una idea a otra, al mismo tiempo nota que la causalidad coadyuva a la imaginación y a la memoria a enlazar recuerdos. De los elementos que no solo enlazan sino también generan la transición entre percepciones, Hume infiere que son indispensables en la noción de identidad y de su idea. Por ende, lo que inducirá a las personas a asignar una identidad a la sucesión de percepciones y a creer en una identidad en términos de simplicidad son las relaciones de causalidad y semejanza (explicadas en el primer apartado del cuarto capítulo dedicado a la acción de la imaginación).

En Hume, las relaciones de asociación en la imaginación y en la memoria son fundamentales para formar la creencia de una idea de identidad con perfecta simplicidad. Gracias a esas relaciones la persona finge un “principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos e impida su discontinuidad y variación” (1992, 254; p.359). Esto da oportunidad a que Hume modifique la primera versión sobre la mente con la intención de complementar su estructura, lo cual indica que el filósofo escocés en su afirmación aventurada sobre la idea de identidad no conecta a las percepciones en la mente, en su lugar, las ilustra como un conjunto de percepciones individuales e independientes.

Sobre la segunda explicación que obedece a la verdadera idea de la mente o del yo, Hume incluye la semejanza, la causalidad y la memoria como elementos que completan su definición. A raíz de lo expuesto, Hume señala que 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 con otras” (1992, 261; p.367).

Al respecto de la unión de percepciones, Hume indicó que el entendimiento no era capaz de percibir una conexión real. Lo único posible ante el caso es la determinación de la mente, a través de la costumbre, de suponer una conexión entre las percepciones. De donde resulta que la unión de las percepciones por medio de la causalidad es fingida en la mente mas no percibida como real por el entendimiento. Hume al incluir la causalidad y la semejanza en la conexión de percepciones está señalando que estas relaciones asociativas hacen parte de la verdadera idea de la mente y del yo, lo cual ayuda a que el pensamiento descubra la identidad personal cuando, “al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas” (1992, 635; p.831).

Según la cita anterior, Hume asegura que el pensamiento descubre la idea de identidad pero en otros pasajes también afirma que la memoria es la facultad que realiza tal descubrimiento. Frente a este caso, parece ser que el pensamiento tiene por causa el repaso de las impresiones de la memoria y de los sentidos (1992, 184; p.273). Para Hume, la facultad de la memoria es la encargada de conservar en colores vividos las ideas, de tal manera que ellas sean equivalentes a una impresión (1992, 83; p.144).

Se puede decir que las impresiones de la memoria guardan las cualidades originales de los objetos colocándolos con mayor precisión en la mente (1992, 9; p.52). Esto indica, que las impresiones de la memoria (percepciones pasadas o recuerdos en la mente) conducen a la mente a considerar los recuerdos como ideas intensas que luego darán lugar al pensamiento. En otros pasajes, las inferencias causales y la costumbre constituyen la base del pensamiento pero ello no explica la conexión sentida por el pensamiento entre percepciones (1992, 225; p.322).

Para dar claridad al asunto, Hume menciona que si la idea de las cualidades sucesivas de los objetos es observada por la mente, entonces, ella, influenciada por la imaginación realizará una transición fácil entre las ideas de los objetos (1992, 220; p.316). Ahora bien, cuando el pensamiento repasa las ideas de los objetos en la mente, este realiza una transición suave e ininterrumpida de una idea a otra que lo lleva a considerar la idea de identidad sin variación alguna. De esta forma, la imaginación y la memoria son garantía del pensamiento de la idea de identidad del yo.

Hasta el momento, las explicaciones de Hume sobre el problema en cuestión conducen a plantear la probabilidad del surgimiento de la idea de identidad personal en la facultad de la imaginación, al ser ella el sitio donde la memoria conecta las diferentes percepciones (1992, 260; p.365). Sin embargo, el abordaje metodológico de Hume, que consiste en comparar planteamientos y opiniones ya sean vulgares o filosóficas con los principios de las percepciones, manifiesta que a través de la explicación verdadera de la idea de mente se puede inferir que la idea de identidad surge en la imaginación al incluir la facultad de la memoria y las relaciones de asociación (semejanza, causalidad).

En resumen, Hume no niega que exista la idea de identidad, por el contrario afirma que existen varios tipos de identidad con respecto: 1) al pensamiento que evidencia la idea de identidad como discontinua debido a que percibe interrupciones en la sucesión de ideas que conforman al yo, de

ahí que el tipo de identidad sea imperfecto; 2) a la ficción de un tipo de identidad simple y continuo en el tiempo y 3) al sentido impropio utilizado por el vulgo para denominar una identidad continua e invariable en el tiempo.

Las clasificaciones de las ideas de identidad personal explicadas por medio de las facultades de la mente y relaciones de asociación dan pie para pensar que el problema concluye con una solución a partir de la imaginación. Sin embargo, en la revisión de sus conclusiones, Hume encuentra que en la teoría de la mente humana hay absurdos que no puede resolver, en otras palabras, contradicciones cuya solución está más allá de su entendimiento.

Hume afirma que los planteamientos sobre la idea de identidad personal hay contradicciones e incompatibilidad en dos principios: *“que todas las percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas”* (1992, 636; p.831)⁹. A través de esta propuesta, David Hume reconoce que se encuentra en un laberinto de inconsistencias sobre lo expuesto en la Sección VI dedicada a la identidad personal, por tal motivo, abre la discusión para que otras personas puedan “descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones” (1992, 636; p.832). Frente a ello, el siguiente apartado abordará esta visión propositiva del autor.

4.4. Posible solución al problema de la idea de la identidad personal

La solución que Hume encontró al problema que analizó en la sección VI dedicada a la identidad personal, la fundamenta en la cooperación entre la memoria y la imaginación. Para él, la identidad es una ficción en la medida en que el pensamiento sienta la conexión de las percepciones pasadas (recuerdos) en la mente. Al respecto, la memoria revive las percepciones pasadas que enlaza a través de la semejanza y la causalidad. En el mismo sentido, la imaginación realiza una transición suave y sutil entre las percepciones en la mente. Lo cual lleva al pensamiento a considerar la continuidad de la identidad.

No obstante, se debe considerar que si Hume elaboró una posible solución al problema de la identidad personal, también señaló que en ella hay contradicciones y absurdos debido a tres factores: i) la inconsistencia entre el principio de distinción entre percepciones y la incapacidad

⁹ Las cursivas son de Hume.

del entendimiento de percibir una conexión real entre ellas (1992, 634; p.829); ii) indicar que un sujeto de inhesión pueda solucionar las contradicciones observadas en la teoría de la identidad personal (1992, 636; p.831); iii) la ausencia de un principio de conexión de las percepciones que les atribuya identidad perfecta y simple (1992, 635; p.830).

En el sistema de pensamiento que elaboró Hume, las percepciones son el punto de partida. Ello es patente cuando él observa en las ideas e impresiones distinción, separación e independencia. De esta manera, crea los principios de prioridad, origen, correspondencia y separabilidad de las percepciones. Ahora bien, durante la revisión del problema de la idea de identidad en el apéndice del *Tratado*, Hume retoma el principio de prioridad el cual establece que una idea deriva de su correspondiente impresión. A partir de ahí, decide buscar la idea del yo. Al no encontrar una impresión del yo, concluye que la idea del yo no es posible en ese sentido (1992, 634; p.829).

Si la idea del yo no es posible a través del principio de prioridad de las percepciones, entonces debe existir de otra forma. Ante esto, Hume repasa el principio de distinción de las percepciones; nota que en el ejercicio reflexivo que realizó sobre *sí mismo* sólo puede concebir percepciones dinámicas y esto es suficiente motivo para asegurar que el yo está compuesto de esa manera (1992, 635; p.830).

La intención de Hume al verificar los principios de las percepciones con la idea del yo, no es más que asegurar la fiabilidad del sistema que desarrolló en el Libro I del *Tratado*. El ejercicio de corroborar los planteamientos sobre el yo es necesario para continuar con la revisión al problema de la idea de identidad. Ante el escenario de la imposibilidad de hallar una conexión real entre percepciones a partir del entendimiento, Hume plantea dos posibles soluciones: (1) la existencia de un sujeto de inhesión simple e individual o (2) que la mente perciba una conexión real entre las percepciones. Si alguna de las dos opciones fuese factible, entonces su teoría sobre la identidad personal no tendría dificultad alguna (1992, 636; p.832).

De las opciones que en Hume son posibles soluciones a las contradicciones en su teoría sobre la identidad personal, en Cabezas (2006) son hipótesis no satisfactorias. Respecto a la primera propuesta, el sujeto de inhesión no representa el principio de prioridad debido a que no existe la impresión de un sujeto simple e individual que derive en su idea. Este argumento ya había sido enunciado por el propio Hume cuando objeta que la substancia en la opinión de sus antecesores es inconcebible. En la segunda propuesta, Cabezas (2016) y Ortín (2016) concuerdan que Hume se

aferra a sus principios epistémicos cuando van en contravía de la conexión real entre distintas existencias. Esto indica que el principio de distinción de las percepciones no es compatible con la conexión real entre ellas, de modo que si las percepciones se unen en la mente ellas dejarían de ser individuales y distinguibles.

Frente a la incapacidad de ofrecer solución al problema de la identidad desde las revisiones al tema, Hume siente que está en un laberinto debido a que no puede explicar cómo las percepciones se conectan en el entendimiento, de esto se sigue, la incapacidad de hallar un principio que conecte el conjunto de percepciones diferentes que conforman el yo en la mente. Por ello señala que la imaginación determina al pensamiento a fingir una conexión entre las percepciones.

En este contexto, Hume solicita el privilegio del escéptico con tal de no ver cómo su teoría de la idea de identidad personal se puede derrumbar, en otras palabras, deja abierto el problema de la identidad a fin que otras personas descubran alguna hipótesis que reconcilie sus contradicciones teóricas. En ese sentido, la propuesta de Hume en las revisiones al tema de la identidad se puede observar desde tres puntos de vista. El primero se presenta cuando Hume considera que su teoría de la identidad personal es un éxito (1992, 623; p.823). El segundo radica en escoger una posición escéptica cuando encuentra un absurdo en su teoría (1992, 633; p.829) de modo que posibilite el continuo estudio y debate de los planteamientos acerca de la identidad (Cabezas, 2016) y finalmente, el tercer punto de vista es la invitación a resolver las contradicciones en el problema de la identidad cuya solución supera su propio sistema de pensamiento (Ortín, 2016).

Así mismo, la propuesta de Hume que contempla la posibilidad de abrir el debate sobre el tema de la identidad personal puede ser interpretada desde otra perspectiva. Para Ángela Calvo (2015), Hume adopta una postura de ‘juego’ debido a que por un lado reconoce las imposibilidades de su sistema de pensamientos, pero, por otro, no abandona las preguntas que problematizan la idea de identidad. En el mismo comentario, Calvo (2015) señala la importancia del ‘juego’ humeano que “enseña que ninguna de las explicaciones, teorías, hipótesis, pueden ser consideradas una verdad absoluta y, por tanto, (...) deben estar abiertas al debate y la crítica, sin importar si llegasen a ser refutadas o no” (p.153-154).

Parece ser que la cómoda posición escéptica de Hume logró que el problema de la idea de la identidad personal tuviera eco en tanto que filósofos y estudiosos abordaran el problema desde las primeras y últimas consideraciones que consignó en la Sección VI del *Tratado* y en el posterior

apéndice de revisión. Desde aquí y bajo las conclusiones que se han obtenido de la idea identidad personal, es preciso continuar con las conclusiones del actual trabajo monográfico donde se expondrá el lugar de donde surge la idea de identidad personal.

Conclusiones

La idea de identidad personal es un problema que en Hume tiene una posible solución sobre la sección VI dedicada a la identidad personal. Para él, la idea de identidad es una cualidad que se atribuye a las percepciones que componen una mente “en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas” (1992, 260; p.365). A decir verdad, las ideas de esas percepciones son “sentidas como mutuamente conectadas (...) pasando naturalmente de unas a otras” (1992, 635; p.831). Aunque esta definición sea para Hume una conclusión extraordinaria, ella presenta algunas contradicciones. Esto es visible durante la revisión que Hume realiza a la sección VI en el apéndice del Libro I.

Sin embargo, Hume no se retracta de la solución al problema de la idea de identidad. De lo único que el autor manifiesta duda es en la compatibilidad de dos principios en su sistema epistemológico: la existencia de percepciones diferentes y la conexión real entre ellas. Parece ser que encontrar una hipótesis que satisfaga estos principios supone un temblor en la estructura de conocimiento en Hume.

El riesgo en la estructura epistemológica se observa en dos momentos. Por un lado, la persistencia argumentativa de Hume alrededor de los principios que rigen a las percepciones y contextualizan la vida mental humana. Con esto se indica el camino metódico que Hume utilizó al desplegar sus afirmaciones contra la defensa de un yo substancial en la opinión de los filósofos anteriores a él. En ese contexto, Hume sostiene que el tipo de identidad simple y perfecta del yo es una ficción producida por la imaginación. De cierta manera, la firmeza de sus afirmaciones no sólo radica en los principios que empleó durante el desarrollo del *Tratado*. Esa fuerza y persistencia, en gran medida se debe a la certeza que le infunde la seguridad de lo único que concibe perfectamente, *i.e.*, las percepciones.

En Hume, la mente se concibe como un conjunto de percepciones particulares en constante movimiento que se unen debido a la relación de causalidad y semejanza. Hume advierte esta situación cuando inspecciona dentro de sí y percibe ideas e impresiones en constante movimiento. Esa variedad de percepciones fluyendo con rapidez le sugiere que la mente es activa y dinámica. De manera similar, el autor indica con su ejercicio reflexivo que la actividad mental solo es posible

a través de percepciones diferentes fluyendo una detrás de otra, de ahí que la mente o el yo estén formados de esa manera.

Ahora bien, el segundo momento se encontrará en las revisiones del problema acerca de la idea de identidad personal, donde Hume encuentra dificultades en hacer compatibles la existencia distinta de las percepciones y la conexión real entre ellas. La reconciliación de estos principios conduce a estimar que el pensamiento al concebir una conexión real entre existencias distintas conformará una unidad de percepciones en la mente. Una vez que las percepciones estén conectadas es posible suponer que ellas se comportarán como un haz de percepciones con características de simplicidad perfecta cuando son constantes en el tiempo.

En este caso, si el pensamiento descubre una conexión real entre percepciones, las mismas no podrán definirse como existencias diferentes. La situación planteada va en contravía de los principios de las percepciones que Hume elaboró para desestimar los anteriores sistemas filosóficos acerca de la idea de identidad. En ese sentido, reconciliar el principio de distinción de las percepciones con la conexión real entre ellas implica que se derrumba la teoría de la identidad personal al unir las percepciones del yo en una perfecta simplicidad, o bien será válido reconocer la contradicción y dejar el problema abierto para que otras personas hallen una hipótesis satisfactoria. Al respecto, Hume dio una solución del problema en cuestión desde los límites de la imaginación, lo cierto es que una solución desde el pensamiento representó una dificultad que superó su sistema epistemológico.

Una vez expuestas las contradicciones de la teoría de identidad personal, es preciso averiguar de dónde surge dicha idea. Como punto de inicio, Hume no niega que exista algún tipo de idea de identidad, todo lo contrario, lo que muestra el autor es que la noción del yo, a la manera del pensamiento de Descartes y Locke, es ininteligible. Es decir, concebir la idea del yo unida a un sujeto de inhesión es una suposición que la mente finge como producto de la actividad imaginativa. En ese sentido, la teoría de Hume sobre la identidad personal no aboga por explicaciones metafísicas que, por el contrario, sus antecesores sí sostienen sin demostraciones concretas.

En el momento en que Hume atacó el yo sustancial porque devenía en una consideración metafísica y contradictoria, abrió la discusión sobre la idea del yo, y en consecuencia, propuso una versión alternativa sobre el problema en cuestión. Para abarcar su propuesta sobre la idea de un

tipo de identidad que se sostuviera sobre argumentos demostrables, Hume primero tuvo que criticar los planteamientos sobre la naturaleza de la idea de identidad.

Hume observa varias clases de ideas de identidad que son atribuidas a las personas. El primer tipo de idea identidad la encuentra en el yo substancial de sus antecesores modernos. El segundo tipo Hume lo observa desde el planteamiento de una idea de identidad simple y perfecta. Para él, las personas que creen en un tipo de identidad invariable, continua, constante y sin ninguna modificación es una ficción. A las personas que creen en este tipo de identidad y abogan que su yo mantiene características simples y perfectas, Hume las denomina como personas del vulgo.

Hume al criticar varias concepciones de ideas de identidad, también especifica el lugar de donde surge la idea de identidad. El autor expresará por una parte, que la acción de la imaginación realiza la transición de una idea a una semejante, y por otra, que la memoria descubre este tipo de identidad. Tal parece que la idea de identidad personal constituye un trabajo mancomunado entre las facultades de la mente. De hecho es así, sin la intervención de la memoria, la imaginación jamás advertiría una idea que la lleve a la noción de identidad. Por el contrario, la misma situación se observa si la memoria no pudiese transitar de una idea a otra, actividad que es notable en la imaginación.

Una vez que se relacionan la imaginación y la memoria en la mente, es preciso mencionar que la respuesta al problema sobre el lugar de donde surge la idea de identidad personal en Hume es la imaginación. Los motivos se organizan alrededor de ella cuando tiene la capacidad de: 1) alterar y trastocar las ideas a conveniencia; 2) guiar la mente a través de sus relaciones asociativas; 3) fundar la creencia a partir de la costumbre; 3) determinar una conexión sentida por la mente entre ideas; 4) servir como base a la memoria para que esta realice sus funciones en la mente; 5) dar sentido común a las relaciones, ideas y experiencias en la mente; 6) crear ficciones y suponer existencias y 7) ser el fundamento tanto de percepciones como de facultades.

En efecto, la imaginación produce y establece propiedades con las cuales la mente trabaja y es definida. Para ilustrar el rol de la imaginación piénsese por ejemplo en la verdadera idea de la mente o yo. Según Hume, esta es un sistema de percepciones unidas por medio de la causalidad. La definición de la mente puede explicitarse de manera tal que se pueda observar el trabajo de la facultad en mención.

En primer lugar, no es problema asegurar que las percepciones son ideas e impresiones que se obtienen a través de los sentidos cuando el sujeto experimenta los objetos de la realidad. Una vez que las percepciones particulares inciden en la mente son unidas o separadas por la acción de la imaginación a través de una fuerza suave y sutil. Allí intervienen las relaciones de asociación como la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Al respecto Hume piensa que la asociación producida por la imaginación suple el puesto de conexión inseparable con que se unen en la memoria.

Al seguir el rol de la imaginación, se concreta que esta facultad produce la conexión ficcional entre percepciones que componen la mente. En segundo lugar, es posible ahondar un poco más el trabajo de la imaginación al observar la causalidad. A este respecto, Hume afirma que debido a la acción de la creencia sentimos una repetición de la impresión en la memoria, de ahí que dicha impresión se impregne de fuerza y vivacidad. Luego dará inicio al acto del juicio que sustenta las bases del razonamiento sobre el cual se infiere la causa y el efecto (1992, 86; p.149).

Según lo expuesto, la imaginación ejerce varias funciones necesarias para la teoría de la mente como haz o sistema de percepciones: el primero es la transición efectuada entre ideas e impresiones; el segundo es la causalidad como inferencia a partir de la repetición de las percepciones en la memoria; el tercero es la creencia definida como una inyección de fuerza y vivacidad en el modo de sentir una idea cuando se eleva a la categoría de impresión.

Ahora bien, la idea de identidad personal surge en la imaginación siempre que esta facultad permita a la memoria enlazar percepciones pasadas por medio de la semejanza y la causalidad. Para Hume, la memoria revive los recuerdos. Entre recuerdos similares la imaginación realiza la transición suave y sutil para encadenarlos como si fueran continuos. No obstante, la causalidad colabora al momento de influir, destruir, modificar y producir una impresión a partir de una idea.

Hume expresa la actividad de la causalidad en el siguiente orden: “un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer” (1992, 261; p.367). De esta manera, la memoria trabaja con las relaciones de semejanza y causalidad sobre la imaginación. Descubre la idea de identidad personal en el momento en que la mente supone una relación continua e invariable en el transcurrir del tiempo, tal parece que la imaginación no puede dar cuenta de la idea de identidad por sí misma, por tal motivo, es ayudada por la facultad de la memoria.

Continuando con la tesis que afirma que en la imaginación surge la idea de identidad, se debe subrayar que esta facultad determina al pensamiento a sentir una conexión entre las percepciones que conforman la mente. Esa determinación tiene causa en la repetición continua de la idea de los objetos. Tal repetición acostumbra a la mente a sentir una conexión interna que supone como real (1992, 166; p.249). Cabe señalar que la actividad mental impulsada por la imaginación no es propia de los objetos relacionados en el exterior, sino que es una impresión interna de la mente.

De hecho, la conexión mental entre ideas de objetos es una operación efectuada sobre la mente “por medio de la costumbre, que determina a la imaginación a hacer una transición de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual, y de la impresión del uso a una idea más viva del otro” (1992, 170; p.254). De la conexión sentida por la mente se sigue que ella supone una continuidad invariable y continua en el tiempo que el pensamiento llamará identidad.

Al respecto, la idea de identidad continua e invariable se extiende con poca o ninguna variación a la idea de simplicidad. Frente a la identidad de este tipo, Hume explica que si las partes coexistentes de un objeto están ligadas por una estrecha relación, la imaginación actuará de tal manera que expondrá un principio de conexión ficcional que será soporte de simplicidad y centro de las diferentes partes y cualidades del objeto (1992, 263; p.370).

Teniendo en cuenta la facultad de la imaginación, Hume enfatiza que esta facultad permite razonar sobre causas y efectos, al mismo tiempo que supone la existencia continua de objeto cuando no están presentes ante los sentidos. De esta forma, una de las actividades de la imaginación será la suposición tanto de objetos como de relaciones entre las ideas de los objetos, es decir, esta facultad hace que la mente finja las relaciones, por ejemplo, entre un sujeto de inhesión y las percepciones. No obstante, para Hume la imaginación tiene un papel relevante debido a que ella fundamenta la memoria, los sentidos y el entendimiento (1992, 266; p.373).

La cita expuesta da pie para afirmar que la imaginación se constituye como la base donde se desenvuelven las operaciones de la naturaleza humana, en especial, la naturaleza de la idea de identidad personal. En ese sentido, el planteamiento de Hume alrededor del problema en cuestión no es más que una actitud propositiva que intenta desligar la idea del yo de las bases substanciales de la época. Ante ello, el autor se concentró en encontrar una solución alternativa al problema siempre que la imaginación ofrezca todas sus capacidades en la solución al problema. Sin embargo, cuando la idea de identidad se aborda desde el entendimiento, se da cuenta que la incapacidad de

conectar las percepciones pasadas en la mente conduce a que el problema no encuentre una posible solución desde este punto.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Hume, D. (1992). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Edición preparada por Félix Duque en estudio preliminar, traducción y notas. Madrid, España. Editorial Tecnos S.A.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIAS

González, E. (2013). Aristóteles y Spinoza: algunas consideraciones ontológicas. *Revista Espiga*. 12 (26). 11-17. Recuperado de <https://bit.ly/33lqhhJ>

Arrieta, A. (2009). Imaginación y valores en la filosofía de Hume. En J. Aguirre; I. Ceberio & O. González (Ed.). *Revista Racionalidad, visión, imagen*. España. 79-96. Recuperado de <https://bit.ly/37keZNF>

Betancur, G. (2010). Persona y máscara. *Revista Praxis filosófica*. (30). 127-143. Recuperado de <https://bit.ly/2PRLb4e>

Biro, J. (2005). Hume's new science of the mind. En Norton, D (Ed.) *The Cambridge companion to Hume*. United States of America. Cambridge University Press

Cabezas, D. (2016). El laberinto de la identidad personal en la filosofía de David Hume. (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona. España. Recuperado de <https://bit.ly/2ppHzeS>

Calvo, A. (2015). El carácter de la “verdadera filosofía” de David Hume. *Revista Areté*. XXVII (1). 149-154. Recuperado de <https://bit.ly/2QMrEjS>

Clotet, J. (1994) Identidad personal y yo moral en David Hume. *Revista. Teas*. III (2). 17-28. Recuperado de <https://bit.ly/2p7iSUE>

Corliss, S. (2006). Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy. En S. Traiger (Ed.), *The Blackwell guide to Hume's Treatise*. United Kingdom. Blackwell Publishing. Recuperado de <https://bit.ly/2QAWoqd>

Del Barco, J (1979). Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume. *Revista Anuar.io Filosófico*. 12 (1). 131-143. Recuperado de <https://bit.ly/2QCKGy0>

Descartes, R (1977). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción y Notas Vidal Peña. Madrid, España. Ediciones Clásicos Alfaguara.

- Fricke, M (2010). Autoconciencia e identidad personal. *Revista Península*. V (1). 99-118. Recuperado de <https://bit.ly/2JJpDD8>
- Gallo, A. (2005). Manual de Hermenéutica. Primera Edición. Universidad Rafael Landívar. Guatemala, México. Disponible en <https://bit.ly/2JvHYG6>
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Ediciones Orbis, S.A Hyspamerica. Recuperado de <https://bit.ly/2JToGYJ>
- Guerra, R. (2010). Identidad Personal. *Revista de Filosofía Open Insight*. 1 (1). 116-141. Recuperado de <https://bit.ly/2C57nzF>
- Guerrero, L. (2014). Fundamentos filosóficos y perspectivas actuales de un abordaje humeano al problema de otras mentes. *Revista Diánoia. LIC* (72). 63-84. Recuperado de <https://bit.ly/2Zfeorp>
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O' Gorman. Prólogo de José A. Robles y Carmen Silva. Segunda reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México. Recuperado de <https://bit.ly/2rdadAq>
- López, H. (2017). Técnica exegética y su impacto en el aprendizaje del inventario y normas contables. (Tesis de Grado). Universidad Rafael Landívar. México. Recuperado de <https://bit.ly/2DoXlu3>
- Mejía, A. (2008). Lecturas ejemplares, introducción a los problemas de la filosofía moderna. *Revista ideas y valores*. (38). 133 – 165. Recuperado de <https://bit.ly/2Oxs5iI>
- Montes, M. (1989). El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume. *Revista Taula*. (11). 7- 36. Recuperado de <https://bit.ly/2N0qQGM>
- Navarrete, Z. (2015). ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible. *Revista RMIE*. 20 (65). 461-479. Recuperado de <https://bit.ly/2qiwBrS>
- Ortín, A. (2016). Hume, the problem of content, and the idea of the identical self. *Society and Politics*. 10 (2). Recuperado de <https://bit.ly/2Wz6kUC>
- Pereira, F. (2014). Hume y la ficción de la identidad personal. *Revista Ideas y Valores*. LXIII (154). 191- 213. Recuperado: <https://bit.ly/2wzZCyZ>

Rodríguez, F. (1991). Experiencia y conocimiento en David Hume. *Revista Thémata*. (8). 45-67.
Recuperado de <https://bit.ly/2q4kv5R>

Rojas, A. (2011). Constitución epistemológica del Cogito cartesiano. *Revista Andamios*. 8 (16).
241 – 260. Recuperado de <https://bit.ly/2N9ft0B>