

Contents

Cap. 8 Sustancia y mismidad en Locke y Hume. Por Fred Wilson. (v. 1.0)	1
[Introducción]	1
La sustancia material, de Locke a Hume.	4
Sustancia y yo, en Locke.	12
El problema del yo mismo en Hume.	18
La teoría positiva de Hume sobre el yo mismo.	24
[Conclusión]	34
Bibliografía en español	36
Bibliografía primaria	36
Bibliografía secundaria	36

Cap. 8 Sustancia y mismidad en Locke y Hume. Por Fred Wilson. (v. 1.0)

[Introducción]

Los objetos, tal como los percibimos, son entidades complejas. Así, ahora percibo dos objetos: un disco rojo y un disco verde. Los reconozco como dos, es decir, distingo uno del otro, identificándolos como diferentes. Pero los dos no son simplemente diferentes, no simplemente dos. Ellos son más bien, cada uno de ellos, de cierto tipo, o tipos. Así, cuando distingo un objeto, hay, por decirlo así, dos partes de este acto. Hay, en primer lugar, una identificación de un elemento ordenador que determina el tipo de objeto del que se trata; y, en segundo lugar, un elemento indicativo, que identifica el objeto particular identificado en el contexto. Como dijo Aristóteles, un objeto individual es un este tal.¹ Dado el criterio tradicional de identidad,

$$x = y :\leftrightarrow: (\forall f)(fx \leftrightarrow fy),$$

donde '→' representa al condicional material y '↔' al bicondicional material, todo individuo será un determinado tipo individual, o *naturaleza*, o *esencia* o, más precisamente, para distinguirlo de las "esencias

¹Esta concepción ha sido defendida recientemente por David Wiggins, *Sameness and Substance* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980).

reales”, de las que Aristóteles también habló, todo individuo tendrá una *esencia por definición*.² Esta esencia por definición es la suma de las propiedades, relacionales y no relacionales, que pueden ser predicadas con verdad del objeto. El término *tal*, en *este tal*, es, en última instancia, la esencia por definición del individuo. El aspecto (hablo tan neutralmente como sea posible) de un *este tal*, que es el *este*, es lo que hace al objeto ser el individuo que es; como quiera que uno lo analice, el *este* es lo que individualiza. Al mismo tiempo, sin embargo, el *este* también da cuenta de la unidad del objeto. Pues las propiedades que forman la esencia por definición del objeto son parte de esa esencia sólo en virtud de estar conjuntamente individuadas por el *este*. Si bien el *este* individúa, también unifica, al tratar conjuntamente las diversas propiedades para formar el complejo en que el objeto consiste.

Muchos objetos perduran en el tiempo. Para tales objetos habrá rasgos de la esencia por definición tales que podamos identificar el *este tal ahora* con el *este tal entonces*. Para los objetos que perduran en el tiempo, hay características del *tal* que permiten la reidentificación del objeto como *el mismo*. Por lo tanto, si el *este* tiene una función unificadora, también la tiene el *tal*, al menos para aquellos objetos que perduran a través del tiempo.

Entre los objetos con los que estamos familiarizados están las personas. Las personas son individuos. Pero como todos los objetos, también ellas tienen una naturaleza. Cada persona tiene, si se la analiza disposicionalmente, una cierta configuración de rasgos, es decir, una configuración de pasiones, habilidades, sentimientos y temperamentos. Esta configuración es única y constituye, como solemos decir, el carácter de la persona.³ Este carácter único forma la naturaleza del individuo; el nombre de una persona la destaca no sólo como un individuo, sino también como poseedora de un cierto carácter. Este vínculo entre la individualidad y el carácter de una persona fue señalado por Hume cuando advirtió que, para las personas socializadas, “nuestra reputación, nuestro carácter, nuestro nombre son consideraciones de gran peso e importancia” (T, 316).⁴

En primera instancia, el carácter de una persona determina su respuesta a los acontecimientos y experiencias; en primera instancia, es el carácter de uno o una lo que determina las respuestas a las condiciones sociales y ambientales, y no las condiciones lo que determina el carácter.

Pero las personas también pueden crecer y desarrollarse. No sólo pueden responder en un carácter a los eventos de su entorno, sino que sus caracteres pueden cambiar ellos mismos, en respuesta a esos eventos. Algunas personas, lo que es más, tienen la capacidad de cambiar sus propios caracteres; puede haber *auto* desarrollo.⁵ Aquellos que pueden hacer esto último tienen un rasgo de carácter especial, el de poder monitorear conscientemente a sí mismos y cambiarse a sí mismos de maneras que ellos mismos determinan conscientemente. De esta manera, al menos algunas personas son individuos que

²En términos de Spinoza, la ‘esencia real’ es la *natura naturans* y la esencia por definición es la *natura naturata*.

³Cf. el parecer de B. Williams de que “una persona individual tiene un conjunto de deseos, preocupaciones o, como los llamaré a menudo, proyectos, que ayudan a constituir un carácter”. Una persona tiene un carácter “en el sentido de tener proyectos y deseos categóricos con los cuales esa persona se identifica” (“Persons, Character and Morality”, en *The Identities of Persons*, ed. A. Rorty [Berkeley: University of California Press, 1976], pp. 197-216).

⁴Las referencias a páginas que se dan entre paréntesis y que siguen a una “T” son para el libro de D. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, edición de L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888).

⁵Este punto es de cierta relevancia para la filosofía moral, como recalcó John Stuart Mill. Véase el importante ensayo de W. Donner, “John Stuart Mill’s Concept of Utility”, *Dialogue* 22 (1983): 479-94; Y también F. Wilson, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), Capítulo 7.

son responsables de sí mismos. No son meros sujetos de deseos, de pasiones, de habilidades mentales y físicas, y de rasgos de carácter. También son seres que son capaces de monitorizarse reflexivamente; son capaces de plantear conforme a derecho la pregunta de si el yo que ellos mismos descubren es el tipo de ser que *deberían* ser; y si no lo son, son capaces de modificar sus caracteres para ajustarse al estándar que este deseo moral les marca. En los términos de Heidegger, el hombre es "*das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*"⁶, es decir, una persona es el tipo de individuo para quien surge la pregunta acerca de qué tipo de ser él o ella va a realizar. O, como Frankfurt lo ha expresado, hay en las personas una "capacidad de autoevaluación reflexiva ... que se manifiesta en la formación de deseos de segundo orden," es decir, deseos orientados a querer ser motivados por ciertos deseos, y en la formación de "voliciones de segundo orden", voliciones que determinan qué deseos de primer orden nos mueven a la acción.⁷ Por lo tanto, una persona es un individuo autodeterminante, cambiante pero unificado como una sola persona a través de todo el proceso de cambio.

Este concepto de persona es, como ha dicho Amélie Rorty, la idea de "un centro unificado de elección y acción, la unidad de la responsabilidad jurídica y teológica". Este concepto de una persona es central para el dogma cristiano. De nuevo, como suele decir Rorty: "Si el juicio resume una vida, tal como ocurre en el drama cristiano, entonces esa vida debe tener una locación unificada".⁸ Este concepto fue llevado por los filósofos medievales a la doctrina de la sustancia que habían heredado del mundo antiguo. El acoplamiento de sendos conceptos fue efectuado por Boecio, quien sostenía que la *persona ... est naturae rationabilis individua substantia*: una persona es la sustancia individual de una naturaleza racional.⁹

Hume acepta esta imagen del yo o de la persona como un individuo dotado de unidad y de naturaleza propia, determinado a ser el tipo de persona que es por su propia autoconciencia reflexiva. Al mismo tiempo, rechaza la descripción sustancialista del yo que el mundo moderno había heredado del mundo medieval a través de Descartes. La tradición sustancialista sostiene que cada sustancia tiene una esencia real, y que ésta proporciona los criterios para la reidentificación de la sustancia a través del tiempo. Pero Hume, siguiendo a Locke, rechaza esta doctrina de las esencias reales. Tanto los cuerpos como las personas son objetos dotados de una naturaleza, pero su unidad y los criterios para determinar su identidad a lo largo del tiempo no derivan ni de las sustancias ni de las esencias reales. Hume, siguiendo de nuevo a Locke, ofrece un relato muy diferente de la unidad de los cuerpos y de las personas. De hecho, él argumenta que en cada caso hay un componente convencional, el cual, en el caso de las personas, está expresado en el concepto de persona en sentido 'forense' ('retórico' o 'judicial'), para usar la terminología de Locke.

Curiosamente, sin embargo, el retrato que él mismo hace del yo deja a Hume insatisfecho. Él había quedado razonablemente satisfecho con su propia explicación de la causalidad. También había quedado razonablemente satisfecho con su explicación del cuerpo. Pero cuando se trata de la identidad de sí mismo, es incapaz, de llegar a una conclusión filosóficamente satisfactoria, como quedó registrado en su famoso "Apéndice" al *Tratado*. En sus líneas básicas, el problema es bastante claro. Lo que Hume

⁶M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en su *Gesamtausgabe*, volumen 2 (Vittorio Klosterman: Frankfurt am Main, 1976), Sec. 9, pág. 57.

⁷H. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," *Journal of Philosophy* 68 (1971): 7.

⁸A. Rorty, "A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals," en A. Rorty, *The Identities of Persons*, p. 309.

⁹Boethius, *The Theological Tractates*, trans. H. F. Steward y E. K. Rand, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), pág. 92.

sostiene es que el yo es un “haz o conjunto de percepciones diferentes que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible, y que están en un movimiento y flujo perpetuos” (T, p. 252). Esto parece incompatible con la idea de que el yo es una unidad, y de que esa unidad deriva de un centro de autoconciencia reflexiva. Incapaz de resolver esta dificultad, tenía que quedar descontento.

Pero a diferencia de muchos de sus críticos, Hume no toma esta inconsistencia aparentemente insoluble como una *reductio* de su posición; más razonablemente que aquéllos, lo que él hace es tomarlo como un problema pendiente de recibir explicación. Su actitud es la de no abandonar una posición bien defendida; más bien cree que uno debe ponerla a un lado, con la esperanza de que eventualmente llegue a resolverse. O, quizás, ya que se trata de filosofía, disolverse.

El objetivo de este capítulo es examinar en detalle la explicación humeana del yo, e intentar resolver los problemas que el propio Hume encontró. La explicación humeana depende crucialmente de su relato no sustancialista de la identidad del cuerpo, que tiene sus orígenes en Locke, y de la sugerencia de Locke de que el concepto de una persona es una noción ‘forense’. Por estas razones resultará útil comenzar por Locke en ambos casos. Argumentaremos, siguiendo a John Stuart Mill, que si se eliminan ciertas deficiencias en la noción de Hume (y Locke) del análisis psicológico, pueden superarse las objeciones que Hume mismo presentó contra su propia explicación del yo. El resultado será una visión consistentemente defendible del yo. Como se verá al final, tenemos que concluir específicamente que a partir de esta coherente explicación humeana, el concepto de persona y de identidad personal está determinado por la utilidad que tiene cuando se trata de definir lo que es ser actor en nuestro sistema de convenciones sociales y de virtudes artificiales.

La sustancia material, de Locke a Hume.

La tradición aristotélica fundó la diferencia entre las leyes y las generalidades accidentales en las esencias reales de las cosas. Estas esencias reales son las naturalezas de las sustancias a las cuales se reducen las cosas ordinarias cuando son analizadas. Las esencias o naturalezas reales son, según la tradición, conocidas ora por abstracción (Aristóteles) ora en virtud de las ideas innatas (Platón, Descartes). Locke no niega esta tradición en su lado ontológico, pero niega su epistemología: apelando al principio empirista de Conocimiento Precedente (*Acquaintance*), Locke, en oposición a Aristóteles y a Descartes, niega que tengamos conocimiento alguno de la esencia real de las cosas; más bien, todo lo que podemos hacer racionalmente es formarnos la suposición de que existen las sustancias (sustratos) y las esencias reales. La suposición de que los sustratos existen se basa en el principio, que Locke asegura que poseemos a priori, de que las propiedades deben ser inherentes a sustancias. Y la suposición de que existen esencias reales se basa en el principio, que Locke también afirma que poseemos a priori, de que cada evento tiene alguna causa, donde la idea de causa implica la idea de conexión necesaria. Esta última idea de conexión necesaria derivaría de nuestra conciencia de ella en el caso crucial de la volición. Pero no somos conscientes de ella en ningún otro caso; para otras cualidades, de lo único que sabemos es de conjunción constante de propiedades, sin conexión necesaria alguna que nos impida pensar una de las propiedades unidas como existiendo mientras la otra no exista. Por esta razón, y para todo fin práctico que tengamos, debemos hacer caso omiso del asunto de las esencias reales y continuar con la tarea

científica de explorar las regularidades que veamos existir entre las impresiones sensibles de las cosas.¹⁰

Es el impulso empirista de Locke lo que Hume retoma y desarrolla, criticando tanto la noción de esencias reales como la de sustancias como sustratos, y alejándose más allá que el mismo Locke de la tradición de la sustancia.

Una vez que hubieron abandonado la afirmación de que estamos familiarizados con esencias reales, los filósofos se vieron obligados a encontrar otro fundamento para nuestra distinción ordinaria entre leyes y meras generalidades accidentales. Y para aquellos que seguían a Locke en su insistencia de que la filosofía debía adoptar el método newtoniano, el criterio tenía que estar enraizado en nuestra experiencia sensible ordinaria de las cosas. Este acercamiento a las leyes y a la causalidad es necesario incluso si uno concede, como Locke concedió, que si bien no podemos saber específicamente cuáles son esas esencias o poderes, sí podemos empero inferir *que* en las cosas existen semejantes esencias reales. Pero mientras uno piense que puede inferir la existencia de esencias reales, y de sustancias, no hay necesidad de repensar la explicación tradicional de la predicación ni la de los objetos materiales ordinarios. Podríamos tener que complementar esa explicación, si quisiéramos mostrar cómo es que lidiamos en el mundo de la experiencia a pesar de no tener el conocimiento de ciertas entidades que son cruciales para determinar lo que en él ocurre. Estos criterios para la legalidad y para los poderes reales, y para la predicación, serán lo segundo mejor, pero son necesarios *faut de mieux*. Y mientras que las ideas básicas de sustancia y esencia real, o poder, se consideran inteligibles, estos criterios seguirán siendo tomados por lo-segundo-mejor, y nunca se pensará que se necesite una revisión radical de nuestra metafísica de los cuerpos. Al continuar la crítica a lo que Locke aún defendía (no obstante considerarlo como irrelevante), Hume se vio obligado a emprender justo esta reconsideración y, de hecho, a recharacterizar como fundamental eso mismo que los pensadores anteriores habían tomado por "lo segundo mejor".¹¹

Hay dos aspectos dignos de subrayarse en la crítica de Hume. Uno tiene que ver con nuestra idea de un poder objetivo real no analizable, o conexión necesaria; el otro, con los principios causales que, según Locke, pueden reconocerse a priori como verdaderos.

Con respecto a la idea de un poder real, Hume acepta la crítica lockeana de las ideas innatas (T, p. 160), eliminando así la fuente que Henry More, y Descartes antes de él, habían pensado que tenían disponible cuando aseguraban tener la idea de una esencia real objetiva. Aunque Locke no intenta fundamentar la idea en la experiencia perceptual, afirma que su fuente se encuentra en la volición; cuando ejercitamos nuestra voluntad y tenemos la experiencia de un vínculo necesario entre la causa y el efecto. Hume trata este caso detalladamente en el Libro II, Parte iii, y en el Libro III, Parte i del *Tratado*,¹² y especialmente en el *Apéndice*, donde él argumenta, basándose en el principio de que lo distinguible es separable, que si una volición y la acción que ésta causa son realmente separables en el pensamiento, entonces no hay una conexión necesaria perceptible entre ellos (T, pp. 632-33).

¹⁰Cf. F. Wilson, "The Lockean Revolution in the Theory of Science," in *Early Modern Philosophy: Metaphysics, Epistemology, and Politics. Essays in Honour of R. F. McRae*, ed. G. Moyal y S. Tweyman (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1985), pp. 65-97.

¹¹Cf. F. Wilson, "Abstract Ideas and Other Rules of Language," trabajo presentado en el Congreso sobre las ideas en la filosofía de los siglos XVII y XVIII, Universidad de Iowa, Ciudad de Iowa, Abril 1989.

¹²Esto es difícil de compaginar con el principal argumento sobre la naturaleza de la causalidad que se presenta en el Libro I, Parte iii del *Tratado*. (La discusión paralela en las *Investigaciones* está mejor acoplada.) Hume trató de remediar esta incomodidad en el "Apéndice" del *Tratado*, donde añadió un nuevo párrafo para ser insertado en la discusión de I, iii, 14.

En relación al segundo aspecto, Hume aplica el mismo principio de distinguibilidad/separabilidad para establecer que no hay principios causales que se puedan conocer a priori. Mientras que Hume no discute la verdad del principio de que cada acontecimiento tiene una causa (T, p. 82), sí alega que el principio no es auto-evidentemente verdadero; más bien su verdad sería, para él, una cuestión de hecho, un principio del que sólo en nuestra experiencia descubrimos que es, hasta donde sabemos, verdadero. El principio no puede ser autoevidentemente verdadero porque cualquier evento puede siempre concebirse como no existiendo a la par que ocurren otros eventos que por lo regular lo acompañan (T, pp. 79-80).

Con la eliminación de la esencia real y de la conexión necesaria, todo el patrón de explicación cambia: la explicación ya no es concebida en términos de esencias reales no observadas; más bien consiste en la subsunción bajo las generalidades de hecho, esas generalidades en las que, señala Locke, tenemos que confiar para las inferencias que hacemos normalmente, cuando perseguimos nuestros propósitos mundanos, incluyendo el de intentar establecer las leyes de las cuestiones de hecho.

Esto implica que hasta el concepto mismo de razón ha sufrido un cambio radical. En la tradición de la sustancia de Aristóteles, la razón es la capacidad de comprender las razones de las cosas, es decir, las formas o naturalezas que explican por qué las cosas son como son. Pero una vez que se rechaza esta noción de una explicación en términos de naturalezas simples, y que ha sido reemplazado por la noción de que la explicación consiste en mostrar que el hecho a ser explicado es una instancia de un patrón regular, se sigue que *la razón es la capacidad de identificar patrones regulares*. Y, a su vez, puesto que todo lo que conocemos son individuos y no los patrones como tales, consiste la razón en una capacidad para inferir el patrón general a partir de los objetos particulares observados. Como señala Hume, dada la separabilidad de todos los objetos particulares, las inferencias de este tipo son siempre arriesgadas. Esto hace a la nueva razón de Locke y Hume, es decir, la razón del empirista, muy diferente de la razón de la tradición sustancialista. Esta última consideraba, como en el caso de Aristóteles y de Descartes, que la razón es infalible. Aunque eso no ocurre con la razón de Hume, esto no implica un escepticismo general acerca de la capacidad de la razón para lograr el conocimiento, sino para aquél que haya admitido el estándar tradicional de infalibilidad. Pero si uno ha rechazado las sustancias y las naturalezas, así como el concepto de razón que éstas determinan, ¿por qué debería aceptar los estándares cognitivos que ellos emplean?! ¿Por qué no aceptar, como recomienda Hume, un estándar que se ajuste a una razón falible, que es la única razón que tenemos?¹³

Una cosa quizás debería ser subrayada. Hume no prohíbe las inferencias a entidades no observadas, y quizás inobservables. Nos explica cómo el vulgo se satisface con decir que un reloj a veces funciona, y a veces no. Lo que sucede, en lo que concierne al vulgo, es que se trata de una cuestión de azar. Pero el técnico sabe mejor. A partir de su experiencia en el descubrimiento de causas, el técnico puede inferir que cuando el reloj deja de funcionar tiene que haber alguna causa no observada por la que se ha detenido; quizás, una partícula de polvo. El filósofo generaliza esta experiencia hasta llegar a la conclusión más general de que todo evento tiene alguna causa (T, p.132). Por supuesto, tales inferencias a causas desconocidas no pueden surgir de la experiencia repetida de la causa precediendo al efecto, ya que, *ex hypothesi*, la causa no es conocida. Es más bien un caso en el que ciertas reglas más generales controlan las inferencias que hacemos con reglas menos generales (T, p. 149-50), un caso en

¹³Cf. F. Wilson, "Hume's Defence of Science," *Dialogue* 25 (1986): 611-28, y "Hume's Cognitive Stoicism," *Hume Studies* (Suplemento de 1985): 251-68.

el cual los hábitos de nivel superior controlan la formación de hábitos de nivel inferior (T, pp. 137-8). En términos de Hume, "nuestros razonamientos de este tipo no surgen del hábito directamente, sino de manera *oblicua*" (T, p.133). Dado que estos razonamientos se ajustan plenamente a las "reglas por las cuales juzgar de causas" (T, p.149), sus conclusiones de que existen ciertas causas desconocidas son plenamente racionales. Lo que Hume excluye como una actitud poco razonable no son las inferencias hacia acontecimientos no observados, sino sólo las inferencias hacia entidades de las que no podemos formarnos una idea, y en particular inferencia a sustancias, a esencias reales y a conexiones necesarias.

El argumento contra las sustancias es el mismo que el argumento contra las conexiones objetivas necesarias: tales entidades no se nos presentan en la experiencia. No tenemos impresión alguna de una entidad con una existencia inmutable, es decir, de algo inmutable (T, pp. 191-92); las únicas entidades con las que estamos familiarizados son "percederas" (T, p.144). Locke estaba de acuerdo con esto; la sustancia o algo inmutable sería algo que "suponemos" que está allí, es decir, se infiere que está allí. Pero como él (pensaba que) tenía razón para suponer que ésta está de hecho allí, Locke podía seguir sosteniendo que los objetos perceptuales ordinarios consisten en propiedades inherentes a una sustancia. Para Locke, entonces, la predicación representaba lo que hacía para Aristóteles, el lazo de inherencia. Pero para Hume, puesto que no tenemos conocimiento directo de las sustancias en la experiencia, se sigue, de su principio básico de que no tenemos ideas sin impresiones precedentes, que los cuerpos ordinarios son justo eso que parecen ser, a saber: colecciones consistentes en las propiedades o atributos que se predicán de ellos. Como lo expresa en el *Tratado*, "la idea de una sustancia ... no es más que una colección de ideas simples" (T, p. 16); o, como lo expresa en el *Resumen*,¹⁴ "nuestra idea de cualquier cuerpo, de un melocotón, por ejemplo, es sólo la de un gusto particular, color, figura, tamaño, consistencia, etc." (p. 25)

Pero aun si no hay nada que sea perdurable (*continuant*), se considera que los objetos ordinarios o cuerpos, según dice Hume (T, p. 188), tienen una existencia continua, incluso cuando no son percibidos, y una existencia distinta de la del perceptor, y por lo tanto, de la percepción de ellos, donde él incluye, en la noción de 'distinción' tanto la posición *externa*, es decir, como pronto explicará (T, p. 190), su exterioridad a, o distancia de, nuestro cuerpo y su independencia. Tanto la independencia como la externalidad son asuntos de inferencias basadas en leyes (T, p. 191); de modo que las impresiones no sólo son percederas sino "internas" (T, p. 194), sin signos de independencia. Tampoco surgen estas ideas de la (clase de) razón que procede a priori de los principios metafísicos (T, p. 193), puesto que es perfectamente evidente que el vulgo concibe los objetos como continuos y distintos, aunque no haya pasado por pruebas metafísicas de la existencia continua y distinta del cuerpo del tipo de las propuesto por Descartes. La fuente de las ideas, pues, debe ser la imaginación (T, p. 193), aunque no debemos olvidar que esto no las condena a ser contrarias a la razón, ya que la imaginación también incluye al "entendimiento", considerado como "los principios más generales y establecidos de la imaginación" (T, p. 267), que son los mejores hábitos de la inferencia causal (T, pp. 150, 170, 1 73-76).¹⁵

¿Qué es, entonces, si no es algo inmutable, lo que distingue a esas impresiones "a las que atribuimos una existencia continua"? Según Hume, se trata de

¹⁴D. Hume, *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. JM Keynes y P. Sraffa (Londres: Cambridge University Press, 1930).

¹⁵Cf. F. Wilson, "Was Hume a Sceptic with regard to the Senses?" *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989): 49-73.

una *constancia* peculiar, que las distingue de las impresiones, cuya existencia depende de nuestra percepción. Aquellas montañas, y casas, y árboles, que caen ahora bajo mi vista, siempre me han aparecido en el mismo orden; y cuando los pierdo de vista porque cierro mis ojos o vuelvo mi cabeza, pronto los veo volver sobre mí sin la menor alteración. Mi cama y mesa, mis libros y papeles, se presentan de la misma manera uniforme, y no cambian por el simple hecho de que se interrumpa mi capacidad de verlos o percibirlos. (T, pp. 194-95)

Es cierto que la constancia no es perfecta, pero aunque los objetos cambian de posición y de calidad, las impresiones que se consideran externas tienen una coherencia que otros no tienen (T, p. 195). Si me doy cuenta de la alteración de un objeto después de una interrupción, por ejemplo, el fuego en mi chimenea después de salir y volver a la habitación, todavía puedo atribuirle externalidad porque “estoy acostumbrado en otros casos a ver una alteración similar producida en un tiempo parecido, sea que yo esté presente o ausente, próximo o alejado” (T, p. 195). Si la constancia no es perfecta, entonces al menos hay *coherencia*.

Hume entonces procede a examinar en detalle cómo se suceden estas inferencias (T, pp. 195-97).¹⁶ Ocurre así. Tenemos una serie de particulares sensibles a_1, b_1, c_1 con cualidades F, G, H :

$$(a) Fa_1, Ra_1b_1, Gb_1, Rb_1c_1, Hc_1$$

Donde “ R ” representa que estos particulares se encuentran en una serie continua. El patrón de propiedades se continúa en otras series que observamos:

$$(b) Fa_2, Ra_2b_2, Gb_2, Rb_2c_2, Hc_2$$

$$(c) Fa_3, Ra_3b_3, Gb_3, Rb_3c_3, Hc_3$$

Pero entonces observamos una serie ‘salpicada’ de dos particulares a_4 y c_4 , que tienen las propiedades F y H , pero para las cuales no hay ningún particular intermedio del género G :

$$(d) Fa_4 \dots \dots \dots Hc_4$$

El entendimiento ‘rellena la brecha’ formando la *idea* de un particular que es G y está R -yectado por a_4 y R -yecta en c_4 . Llamemos a este particular, del cual no tenemos ninguna impresión, sólo una idea, β . Entonces la serie (d) tal como es (re)construida por la mente es

$$(e) Fa_4, Ra_4\beta, G\beta, R\beta c_4, Hc_4$$

¹⁶Cf. F. Wilson, “Is There a Prussian Hume?” Hume Studies 8 (1982): 1-18.

(*a*), (*b*) y (*c*) son los casos que me han acostumbrado a esperar que un *G* esté involucrado en una serie continua con un *F* y un *H*; esta costumbre o hábito me lleva a atribuir la misma continuidad o coherencia al patrón salpicado (*b*); Y el resultado es (*e*), que ahora se ajusta al patrón (*a*) – (*c*).

Ahora bien, a primera vista parecería que (*d*) falsifica el patrón que se ha inferido de (*a*) – (*c*). O dicho más generalmente, las series salpicadas no pueden apoyar la inferencia habitual, la inferencia basada en el mero hábito, y de hecho implican que estas inferencias muy a menudo deben ser rechazadas. “Ningún grado, por tanto, de regularidad en nuestras percepciones puede ser fundamento para que nosotros podamos inferir un grado aún mayor de regularidad en unos objetos que no son percibidos; pues esto supone una contradicción, a saber, un hábito adquirido a partir de lo que nunca estuvo presente a la mente” (T, 197). Sin embargo, en lugar de permitir que (*d*) falsifique la inferencia, deseamos, al contrario, mantener la inferencia y juzgar que nuestras observaciones tienen una falla, que la serie en realidad está completa. Estamos, por tanto, “envueltos en una especie de contradicción”: “Para liberarnos de esta dificultad, disfrazamos lo más posible la interrupción, o más bien la suprimimos por completo, suponiendo que estas percepciones interrumpidas están conectadas por una existencia real, de la cual somos insensibles” (T, p. 199).

Por lo tanto, en lugar de permitir que (*d*) invalide la inferencia basada en los datos observacionales de la serie (*a*) – (*c*), nosotros optamos al contrario por mantener la inferencia y juzgar que nuestras observaciones fallan, que la serie realmente está completa, sólo que nosotros no lo sabemos, y que de hecho hay una *G*, aunque no la hemos observado, entre la *F* y la *H* de la serie (*d*). La idea β de este ítem particular rellena-huecos constituye la “idea de existencia continua”, que es esencial para la idea de objetos materiales como mesas o sillas, y es una “suposición” (T, p. 199), es decir, una hipótesis existencial que no ha sido comprobada por la observación. Es, sin embargo, una suposición o hipótesis que es creída (T, p. 199), y, de hecho, se hace digna de ser creída por inferencias consuetudinarias que se derivan de experiencias pasadas (T, p. 199). De hecho, estas inferencias a los ítems particulares no observados son paralelas a las del técnico que explicaba por qué el reloj a veces no funciona; como éste, las inferencias a entidades no observadas que llenan huecos en nuestra vida perceptiva surgen “del entendimiento y de la costumbre de una manera indirecta y oblicua” (T, p. 197). Así como las inferencias del técnico a los detalles no observados se juzgan por su conformidad con las reglas por las cuales se razona acerca de causas y efectos, así también están racionalmente justificadas las inferencias a detalles no observados en las series de percepciones que experimentamos.

¿Cuál es la naturaleza de la idea que hemos denominado “ β ”? Si usamos “ R^2 ” para denotar el producto relativo de *R* consigo misma, de modo que R^2xy signifique que *y* está *R*-yectado por algo que *x* *R*-yecta, entonces, mientras que no podemos decir que el ítem particular a_4 continúe a través de la serie (*d*) = (*e*) de una manera tal que $c_4 = a_4$, sin embargo consideramos, y correctamente, dada la explicación que [Bertrand] Russell da de estas cosas, que

$$(*)c_4 = (\exists x)(R^2a_4x),$$

lo que plausiblemente interpreta a c_4 es [como siendo] el mismo cuerpo que a_4 .

Así, técnicamente hablando, podemos usar descripciones definidas en estas nuestras inferencias, a fin de rellenar la brecha de la serie (*d*) para que nos dé:

$$(**)\beta = (\neg x)(Rax),$$

sólo si R tiene ciertas propiedades estructurales, como la simetría, que conjuntamente garanticen que esa relación genera una serie continua; aunque la argumentación de Hume sugiere que tales propiedades estructurales son asumidas, si bien él no lo sabe y de hecho no podía haberlo sabido. Siendo esto así, una afirmación como **(*)** está perfectamente justificada dentro del contexto de las inferencias rellena-huecos que tienen éxito convirtiendo nuestras series de impresiones en cuerpos. Esto demuestra que Hume estaba esencialmente en lo correcto cuando sostenía que la idea de un cuerpo implica la idea de un item particular dado que esté conectado con cada miembro sucesor de la serie continua que constituye ese cuerpo.

De hecho, un objeto ordinario como una mesa o un árbol continúa existiendo. Tiene además una naturaleza que es inseparable de él. La tradición interpretaba a esas entidades como sustancias simples con naturalezas simples. Hume ha dado una explicación muy diferente, una que encaja bien con su concepto revisado de razón. Para Hume, una cosa ordinaria no es una simple sustancia sino una colección, un haz de items particulares sensibles. Perdura, pero como un proceso más que como una cosa. Tiene una naturaleza, pero esta naturaleza depende de que las partes del proceso o haz sean instancias de un mismo patrón. La constancia de la naturaleza es la persistencia de un patrón. Esta naturaleza es comprendida no por la intuición, sino por lo mismo que se comprenden todas las regularidades causales: por la inferencia (falible) a partir de la experiencia.

Donde Hume se equivoca es en su noción de que, como la *idea* de a_4 ocurre en la idea que denota β en **(**)** y en la idea que denota c_4 en **(*)**, entonces ese item particular, a saber a_4 , continúa en la serie objetiva. Esto le lleva a pensar que atribuimos una "identidad perfecta" (T, p. 199) a las dos impresiones diferentes al principio y al final de la serie, y pensar que no somos "aptos para considerar estas percepciones interrumpidas como diferentes (cosa que realmente son)" (T, p. 199). El problema es la mera incapacidad de Hume para manejar las descripciones definidas de manera adecuada, un problema igualmente evidente en su famosa discusión sobre el matiz faltante de azul. Es esta incapacidad lo que lleva a Hume a pensar que la serie de percepciones que constituye un objeto material contiene en su interior un item particular continuo, aunque uno del que sabe, por otras razones, que es "ficticio", es decir, algo construido por la mente.¹⁷

Ahora bien, para Locke hay una diferencia entre algunas cualidades observadas, que son reales, y el resto, que no lo son. Las que son reales son las que expresan directamente las esencias reales de las cosas. El resto de ellas son meras apariencias de las cosas en la conciencia. Para Hume, por el contrario, todas las cualidades sensibles son igualmente reales, en el sentido de que ninguna se puede distinguir de ninguna otra mediante una referencia a las sustancias y a sus esencias reales. La distinción entre aquellas cualidades observadas que son de alguna manera las propiedades 'reales' de las cosas y las que son 'mera apariencia' es sólo que algunas se agrupan como partes de esos patrones que constituyen objetos materiales mientras que otras no, y dado que los objetos materiales nos resultan importantes para nuestras vidas y para nuestra capacidad de comunicarnos con otros, estos objetos (*no sustancias*)

¹⁷Para más detalles sobre este punto, véase F. Wilson, "Hume's Fictional Continuant," *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989): 171-88.

son señalados *por convención* como definiendo la 'realidad'. Adoptamos un cierto punto de vista en la evaluación de las cualidades perceptibles que experimentamos porque esto tiene cierta utilidad en la comunicación. Esto es paralelo, como Hume señala (T, p. 582), a lo que llamó las "virtudes artificiales", aquellas virtudes que surgen sólo porque ciertos comportamientos son generalmente coordinados por la convención (por ejemplo, la justicia). En ambos casos tenemos convenciones. Estas convenciones se explican mostrando que surgen del interés egoísta en un contexto de benevolencia restringida. En el caso de la justicia es un interés en establecer los derechos de propiedad que son esenciales para la convivencia pacífica. En el caso de la percepción es un interés en la comunicación y la acción: elegimos, entre todos los patrones de eventos sensibles que experimentamos, aquellos con respecto a los cuales podemos llegar más fácilmente al acuerdo intersubjetivo: "las correcciones son comunes con respecto a todos los sentidos y, en efecto, hubiera sido imposible que hiciésemos uso del lenguaje, o que comunicásemos nuestros sentimientos el uno al otro, sin corregir las apariencias momentáneas de las cosas y sin pasar por alto nuestras situaciones pasajeras" (T, p. 582).

Las valoraciones de las cualidades de la mente y del carácter, es decir, el reconocimiento de las virtudes y los vicios, y también de las cualidades públicas de los objetos materiales, son extremadamente importantes en la acción, tanto del comportamiento en sociedad como de la actividad en el mundo natural. Es instituida, por lo tanto, la convención de que ciertas cualidades, entre todas las que experimentamos, habrán de contar como reales. Por tanto, la diferenciación entre las cualidades sensibles de lo real y lo irreal en términos de coherencia es, pues, artificial, mas no arbitraria. Y, por supuesto, una vez que las convenciones de la realidad han sido instituidas, y hablamos de colores, tamaños, grados de dureza, gustos, etc. reales, entonces venimos a su vez a aprobar moralmente la conformidad con estas convenciones por la misma razón que aprobamos moralmente las virtudes artificiales, a saber, por su utilidad y por nuestro sentido de simpatía, el cual nos lleva a preocuparnos por las necesidades y preocupaciones de los demás.

Ésta es, pues, la explicación de los objetos materiales que se produce cuando se eliminan las sustancias de la tradición aristotélica. Desaparece ese algo inmutable y simple. Así, por una parte, una sustancia se convierte en una secuencia ordenada o modelada de colecciones de cualidades; la predicación no refleja el vínculo de la inherencia sino más bien la relación de la parte con el todo. También desaparece la naturaleza o forma. Y así, por el otro lado, saber que una colección dada de cualidades es parte de esa misma secuencia con la que nos topamos ayer o es parte de una serie que constituye, digamos, un árbol, equivale a subsumir esa colección bajo ciertas regularidades que la experiencia nos ha enseñado a aplicar en estas circunstancias; clasificar las cosas en especies es cuestión de llegar a conocer las leyes, verdades generales en problemas-de-hecho, más que cuestión de tener intuiciones racionales de ciertas propiedades especiales de las cosas, sus 'esencias reales'. Para Aristóteles, el cambio era, en primer lugar, el nacer y perecer de las propiedades de las sustancias; para Hume es simplemente cuestión de la transición de una etapa anterior en una serie a una posterior. Pero para Aristóteles el cambio era también, en segundo lugar, la actualización en el tiempo de una potencialidad real de la sustancia; para Hume esa actualización de la potencialidad es simplemente la transición de un miembro de una serie a la siguiente de acuerdo con un patrón general o ley. Para Aristóteles, el orden en que los cambios en las cosas tienen lugar era una función de la forma o esencia real de la cosa; para Hume es cuestión de que el patrón sea una instancia de un patrón que se mantenga generalmente entre las cosas todas de un tipo similar. Ahí donde la teoría sustancialista del cuerpo apela a entidades más allá del mundo de la experiencia

sensorial, la teoría humeana del cuerpo es totalmente mundana.

Sustancia y yo, en Locke.

Si bien la sustancia material, o cuerpo, fue manejada sin mucha dificultad después de que la noción de sustancia y esencia real fueron sometidas a la crítica humeana, no puede decirse lo mismo de la sustancia mental.¹⁸ Pero eso no debería sorprendernos. Después de todo, Plotino había añadido un bemoal a la tradición de la sustancia en este punto:¹⁹ la condición, subrayada por Descartes: la unidad de la conciencia y la autoconciencia en un 'yo' o mente exige que ésta se interprete a la manera de una sustancia aristotélica.

Rechazando la afirmación materialista de que el mundo, incluida el alma, consiste en materia en movimiento y que esta alma es el *origen* del movimiento corporal, Plotino argumentó que la materia, siendo inerte, no puede moverse; de hecho, que ni siquiera puede mantenerse unificada en una configuración particular: "el cuerpo en sí mismo no podría existir en ninguna forma si el poder del alma no lo hace; el cuerpo pasa; la disolución pertenece a su propia naturaleza; todo desaparecería en un abrir y cerrar de ojos si todos fueran cuerpo". De hecho, "la materia misma no podría existir [sin alma]: la totalidad de las cosas en la esfera se disolvería si se hace depender de la coherencia de un cuerpo que, aun si elevado al rango nominal de 'alma', permanece siendo aire, aliento fugaz ..., cuya misma unidad no proviene de sí mismo" (Enn, IV, 7, 3). El alma, como causa, contiene dentro de sí las formas o razones de esas cosas cuya diversidad, temporalmente ordenada, genera. Este orden producido refleja en el tiempo el orden intemporal implícito en la causa: "Si el principio conductor del universo no conoce el futuro que por sí mismo ha de producir, tampoco puede producir con conocimiento ni propósito; sino que produciría solamente lo que sea que suceda, es decir, por azar. Como esto no puede ser, tiene que crear por algún principio estable; sus creaciones, por tanto, se inspirarán en el modelo contenido en ella misma; no puede haber desviaciones" (Enn, IV, 4, 12). Además, nuestra conciencia es, en primera instancia, como de hecho los materialistas sostienen, una serie de acontecimientos en el tiempo. Sin embargo, cada uno de estos eventos está relacionado con los otros en la serie; y además ellos se relacionan entre sí como modificaciones de una sola conciencia, una conciencia que es una conciencia de cada uno de ellos y de todos ellos. "No puede haber percepción sin un perceptor unitario cuya identidad le permita captar un objeto en su totalidad" (Enn, IV, 7, 6). El yo mismo consciente, del que los eventos son modificaciones, no puede ser la serie como totalidad, ya que dentro de la serie los sucesos son consecuentes; pero la conciencia de esos acontecimientos no implica, en cada momento, una sucesión: "el antes y el después están en las cosas que ella [el alma] produce; en sí, nada es pasado; todo ... es una agrupación simultánea de los Principios de la Razón" (Enn. IV, 4, 16). Es decir, mientras que la conciencia de la serie es una conciencia *de* un antes y un después, *dentro* de esa auto-conciencia no hay antes y después; dentro de la conciencia no existe tal relación entre los componentes como la que hay entre los acontecimientos de los cuales es la conciencia. La conciencia que tiene un yo de sí mismo debe estar fuera de la secuencia

¹⁸Para una excelente discusión de algunos aspectos de esta sección, véase Henry E. Allison, "Locke on Personal Identity: a Re-Examination," *Journal of the History of Ideas* 27 (1966): 41-58.

¹⁹De Plotino, todas las citas y referencias están tomadas de Plotinus, *The Enneads*, trad. Stephen MacKenna, 4a. ed., Rev. B. S. Page (Londres: Faber & Faber, 1969). La conexión histórica entre Plotino y Locke pasa por Henry More y los platónicos de Cambridge, aunque hay, por supuesto, buena dosis de neoplatonismo tanto en Descartes como en Malebranche.

temporal de los acontecimientos de los que es consciente. Por lo tanto, la autoconciencia debe ser una entidad fuera de los cambios temporales del yo mismo, una entidad eterna con la cual los sucesos en la secuencia temporal están relacionados como modificaciones suyas.

Había ya más que indicios de esto en el *Fedón*: el alma que explica los cambios es Sócrates, es decir, el yo que es consciente de sí mismo, y que es, a la luz de esa conciencia y a la luz de su conocimiento de las formas, lo que determina los cambios que tienen lugar en su interior. En Aristóteles había también más que sugerencias. Una sustancia es algo inmutable, pero nunca sólo eso: es un algo inmutable y también un algo de cierta clase, es decir que tiene una cierta naturaleza o forma. Esta forma tiene implícito en ella, en la medida en que la sustancia determina su propia historia, todo lo que le ha sucedido y lo que le sucederá: la forma o naturaleza es “la fuente por la cual, en cada objeto natural, está presente un movimiento primario en virtud de su propia esencia” (Met, 1014b19-20).²⁰ Así pues, la forma como potencialidad activa de la sustancia es la totalidad de la sustancia eternamente presente en cada una de sus diversas partes, en los sucesos que constituyen su historia sucesivamente. En una palabra, el alma debe ser una sustancia.

Algunos sostienen que el alma es divisible, y que una parte piensa, y otra desea. Si, entonces, su naturaleza admite su división, ¿qué será lo que mantiene las partes unidas? Seguramente no es el cuerpo; pues más bien parece que el alma es lo que mantiene al cuerpo unido; en todo caso, cuando el alma abandona al cuerpo, éste se desintegra y decae. Si, pues, hay otra cosa que haga al alma una, esta agencia unificadora tendría más derecho al nombre de alma, y tendremos que repetir para ella la pregunta: ¿es una o es multipartita? Si es uno, ¿por qué no admitir de inmediato que ‘el alma’ es uno? Si tiene partes, una vez más la pregunta tiene que ser puesta: ¿qué es lo que lo que mantiene sus partes juntas?, y así sucesivamente *ad infinitum*. (*De An*, 411b5-14)

Y así el alma es, como en general lo son, en este respecto, todas las sustancias, la fuente atemporal de los acontecimientos que constituyen su historia, estando eternamente presente en todos ellos: “el alma debe ser una sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que tiene vida potencialmente dentro de sí” (*De An*, 412a20-21). El alma de Aristóteles, como una simple potencialidad activa o forma, contiene así de manera atemporal la serie de acontecimientos que constituyen su historia en el tiempo, al menos en la medida en que es autodeterminante; así que también la autoconciencia contiene esta historia dentro de sí misma. No es sorprendente que Plotino, y la tradición sustancialista que le siguió, identificaran el centro de la conciencia de sí con la sustancia activa atemporal que causa la serie temporal de acontecimientos que están unificados en esa autoconciencia.

En esta identificación, la autoconciencia que contiene pasado y futuro dentro de ella es una conciencia de la potencialidad activa, la forma del yo, que es la fuente causal de ese pasado y futuro. Pero esa potencialidad activa o forma es la razón por la cual esos eventos ocurren en la secuencia que hacen; es esa forma lo que constituye la conexión necesaria entre esos acontecimientos. Así, la autoconciencia es la conciencia que capta las razones de las cosas. Pero la facultad que capta las razones de las cosas es

²⁰Las referencias son a R. McKeon, ed., *The Basic Works of Aristóteles* (Nueva York: Random House, 1941).

la Razón. La autoconciencia que capta la razón de su propio ser y devenir es, pues, la Razón misma. Así, la Razón se identifica con el centro atemporal y sustancial de la autoconciencia.

Es precisamente esta tradición la que encontramos resumida en el *cogito* cartesiano, que es a la vez razón y *también* centro de conciencia de sí mismo, y también una sustancia simple cuyas actividades causan los acontecimientos, las dudas, que son los acontecimientos en la historia de esa conciencia.

Ahora bien, la noción de persona es ante todo, como señala Locke, una noción *forense*, incluso en la aplicación teológica que la Edad Media dio a la tradición plotiniana:

Es un término forense, que se apropia de acciones y de sus méritos; y en esa medida, pertenece sólo a los agentes inteligentes, capaces de ley, de felicidad y de miseria. Esta personalidad se extiende más allá de la existencia presente hasta lo que es pasado, sólo por medio de la conciencia, gracias a la cual se preocupa y se hace responsable; posee y se imputa a sí mismo las acciones pasadas, justo sobre el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace con el presente. Todo lo cual se funda en una preocupación por la felicidad, el concomitante inevitable de la conciencia; aquello que es consciente de placer y de dolor, y aquello que desea que ese mismo yo sea feliz. (*Ensayo*, II, xxvii, 26).²¹

Una persona es una sustancia, pero hay más en la identidad de las cosas que en la mera continuidad de una misma entidad a lo largo de toda la secuencia de acontecimientos que constituyen la historia de la sustancia. Es cierto que la presencia de algo inmutable es el criterio de identidad para las sustancias simples, pero en el caso de las sustancias que tienen partes, es decir, las sustancias compuestas, el caso es más complicado. La identidad de la sustancia compuesta depende de cómo se produce la composición, es decir, en efecto, de la relación por la cual la sustancia compuesta está constituida por sustancias simples que son sus partes. Esto significa, en particular, que no se puede simplemente identificar la continuidad de una persona con la continuidad de una sustancia.

Considere el lector algunos ejemplos de sustancias compuestas. La identidad de un montón de rocas a través del tiempo está constituida por las identidades de sus partes: quita una roca y tenemos un montón diferente (II, xxvii, 4). Locke contrasta en seguida los casos de plantas y animales. Aquí las partes en sí mismas no son esenciales; una partícula de materia puede ser reemplazada por otra, pero es el mismo animal vivo.

Que siendo una ... planta que tiene tal organización de partes en un cuerpo coherente, participando de una vida común, sigue siendo la misma planta, mientras participe de la misma vida, aunque esa vida sea comunicada a nuevas partículas de materia vitalmente unidas a la planta viviente, en una organización similar continua conforme a ese tipo de plantas. (II, xxvii, 5)

El mismo patrón de continuidad se puede encontrar en ciertas máquinas artificiales, tales como los relojes. Como antes, incluso si una parte es reemplazada, la máquina no pierde su identidad. Lo crucial no

²¹ John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975). Las referencias se indican entre paréntesis para libro, capítulo y sección.

es la parte particular, sino *que haya* una parte de esa clase que desempeñe la misma función que ella, es decir, la misma función de mantener la entidad en su actividad característica, dando la hora, en el caso del reloj, manteniendo el proceso de metabolismo, en los casos de plantas y animales.

Por lo tanto, al considerar si una secuencia de eventos forma una sola entidad idéntica uno debe tomar en cuenta no sólo la relación de inherencia sino también otras relaciones que definen el orden observado en la serie. No deberíamos encontrar esto sorprendente ya que, tradicionalmente, una sustancia no es sólo algo inmutable, sino también una forma, es decir, algo inmutable de cierto tipo específico, y ese tipo es inseparable del ser inmutable. Locke continúa en esta tradición en que una sustancia compuesta continuará siendo la misma sustancia idéntica solamente mientras 'su' esencia real permanezca constante. Y así, para determinar si ciertos eventos en una secuencia son partes de una misma cosa, será necesario hacer referencia al tipo particular de orden que la secuencia ejemplifica.

En el caso del hombre, el tipo de orden es el de un ser vivo. Tendremos el mismo hombre si tenemos "un cuerpo bien organizado, tomado en cualquier instante dado, y de ahí continuado, bajo una organización de vida, en varias partículas fugaces sucesivas de materia unidas a él" (II, xxvii, 7). La identidad de un hombre es así de la misma clase que la identidad de un animal. Pero la identidad de un hombre no puede estar constituida ni por su alma ni por su racionalidad. No puede ser la primera, ya que el alma es inmortal, y esto permitiría la posibilidad de la transmigración de las almas, discutida por los platónicos de Cambridge, pero absurda desde el punto de vista de Locke, ya que implicaría que "los hombres que viven en edades lejanas y de diferentes temperamentos, podrían haber sido el mismo hombre" (ibid.). Tampoco la identidad de un hombre puede estar constituida por su racionalidad, ya que un loro racional, aunque racional, no puede ser considerado como un hombre (ibid.). Pero si la idea del hombre está separada de las ideas de su alma y de su racionalidad, el hombre se convierte en algo esencialmente corpóreo, y entonces no se puede explicar los hechos de la personalidad y la responsabilidad moral. Lo que da al hombre la posición especial que lo distingue de otros animales, es su estado moral de persona, alguien que puede ser considerado responsable de lo que ha hecho y recompensado o castigado por eso. Tradicionalmente, esto equivalía al punto de que el hombre es una sustancia que no es sólo *animal* sino también *racional*. Este es el punto que Boecio enfatizó cuando definió a una persona como "la sustancia individual de una naturaleza racional" (*Theological Tractates, Contra Evtychen*, p. 85),²² y es el punto en el que Locke insiste cuando afirma que una persona es "un ser inteligente pensante" (II, xxvii, 11).

Sin embargo, siguiendo a los cartesianos, y haciendo eco del argumento de Plotino, la conciencia del ser racional como ser pensante incluye no sólo el pensamiento, la conciencia, sino también la autoconciencia; poder "considerarse a sí como sí mismo" (II, xxvii, 11). Locke está aquí aceptando el requisito cartesiano, ya anticipado por Plotino, de que la conciencia implica autoconciencia. Ni para Locke ni para Descartes, podemos nosotros pensar, sentir, contemplar o querer nada sin ser conscientes de, o estar advertidos, de ese pensamiento, sentimiento, contemplación o querer. Como dice Locke, hay una "conciencia que es inseparable del pensamiento y, a mi juicio, le es esencial: es imposible que alguien perciba sin *percibir* que percibe. ... Así es siempre en cuanto a nuestras sensaciones y percepciones presentes: y por esto cada uno es para sí lo que llama yo." Sin embargo, como Locke se apresura a añadir, "no [se] ... considera, en este caso, si el mismo yo se continúa en la misma sustancias o en diversas" (II, xxvii, 11). Sin embargo, también recordamos nuestras acciones pasadas: nuestra conciencia aquí no sólo

²²Véase la nota 9 supra.

es consciente de sí misma, sino consciente de eventos conscientes anteriores y consciente de que la conciencia anterior de *ellos* es lo mismo que la conciencia presente.

puesto que la conciencia acompaña siempre al pensamiento, y es lo que hace que cada uno sea lo que él llama su yo, y de esa forma se distingue de todas las demás cosas pensantes, en esto consiste solamente la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional. En la medida en que esta conciencia puede extenderse hacia atrás a cualquier acción o pensamiento pasado, en esa misma medida alcanza la identidad de esa persona; es el mismo yo ahora que el que era entonces; y esa acción sería ejecutada por el mismo yo que ahora reflexiona sobre él. (II, xxvii, 11)

La continuidad aquí no tiene que ser la de una sustancia. Es más, no sabemos si el yo es una sola sustancia o un compuesto de varias sustancias. Si es esto último, entonces, por supuesto, el tradicional argumento de inmortalidad basado en la simplicidad de la sustancia se vuelve inválido. Este argumento encuentra sus orígenes en Platón, en el *Fedón*, es desarrollado por Plotino, y llega a través de la historia hasta Descartes y More. Locke utiliza el argumento de la separación de ciertos acontecimientos en la experiencia para sacar la conclusión de que no hay nada en lo que experimentamos del yo que garantice que el yo es una sola sustancia simple. El vínculo entre mi conciencia presente y mi pasado lo proporciona la memoria. Pero la memoria es sólo un lazo contingente; de lo contrario seríamos incapaces de recordar y olvidar después, tenemos recuerdos falsos, soñamos (II, xxvii, 13). Hay lagunas en nuestra memoria (dormimos, estamos borrachos) y estas lagunas están unidas no por algún lazo necesario sino sólo por la memoria. Podríamos concluir que hay una sola sustancia, sólo si experimentamos tal sustancia realmente atando los diversos estadios del yo. Pero nosotros no experimentamos sustancias, ni tampoco experimentamos conexiones necesarias. Se sigue que el yo bien podría ser una sustancia compuesta (ibid.).

Si la continuidad no es la de una sustancia simple, también es engañoso decir que el eslabón es *meramente* la memoria. Es verdad que la memoria es una condición necesaria. Es por ello que Locke sostiene que cuando el borracho no puede recordar ciertas cosas que ha hecho, esas cosas no fueron realmente hechas *por él*; él no era responsable de ellas, aunque, por supuesto, era responsable de emborracharse, y si bien no puede ser castigado por lo que hizo cuando estaba borracho, sí puede serlo por emborracharse. Pero como ya vimos, lo que es igualmente importante es que la memoria es tal que el yo que antes fue consciente sea el mismo yo que ahora es consciente; es decir, en la memoria reconocemos al yo anterior como el mismo que el yo presente. El obispo Butler argumentaba que la memoria no constituye la identidad personal, sino que más bien la presupone:

Todos los intentos de definir la identidad personal son desconcertantes. Sin embargo, no hay ninguna dificultad en la determinación de la idea. Pues así como, al comparar dos triángulos entre sí, surge a la mente la idea de semejanza; o al ver dos veces dos y cuatro, la idea de la igualdad; así también al comparar la conciencia de uno mismo en dos momentos cualesquiera, surge inmediatamente a la mente la idea de identidad personal. ... Reflexionando sobre lo que era yo hace veinte años, discierno que no son dos, sino uno y el mismo

yo. (*Dissertation of Personal Identity*, pp. 387-88).²³

Locke está de acuerdo en que en la memoria *reconoces* o, si lo deseas, *disciernes*, que el yo que era consciente entonces es el mismo que el yo que es consciente ahora. Pero, contrariamente a Butler, no cree que de esto se siga que la identidad reconocida sea la identidad de una sustancia simple.

Desafortunadamente, Locke lo deja ahí: en el discernimiento de una identidad en la memoria, y no persigue más allá el asunto de cuál es la naturaleza de ese juicio. Otros problemas eran quizás más apremiantes para él.

En particular, existía la afirmación de que la memoria es una condición necesaria para la identidad personal. ¿Entonces qué, con de las acciones del borracho que olvida? ¿O con las acciones de un sonámbulo? ¿Debe ser castigado el borracho por lo que nunca fue realmente consciente de hacer? Y el hombre despierto, ¿debe ser castigado por las acciones que hizo mientras dormía? Molyneux argumentaba contra Locke que los dos casos tenían que ser distinguidos. Apelaba al criterio *forense* en el que Locke mismo insistía, que una persona es *responsable* de sus acciones. El sonámbulo, argumentaba Molyneux, no es responsable de lo que hace cuando está dormido, y por lo tanto, no debe ser castigado por nada que pueda haber hecho cuando estaba en ese estado. Pero la embriaguez es en sí misma un crimen, por lo que el borracho debe ser castigado tanto por ella como por cualquier otro delito que cometa mientras esté en ese estado (M a L, *Works of J. L.*, VII [VIII JBM], p. 329).²⁴ Locke respondió que “es un argumento en mi contra, porque si un hombre puede ser castigado por cualquier crimen que haya cometido cuando estaba borracho, de lo cual se le permite no ser consciente, eso revierte mi hipótesis” (p. 331). Pero ya había argumentado en el *Ensayo* que una judicatura humana no podía permitir que un hombre bebedor se declare inocente porque no recuerda algo, “porque, en su contra, sí se puede establecer el hecho, pero la falta de conciencia no se puede establecer a su favor” (*Ensayo* II, xxvii, 22); las leyes humanas deben castigar ambas cosas con “una justicia que sea adecuada a sus formas de conocimiento”. Pero en seguida agregó: “en el Juicio Final, cuando los secretos de todos los corazones esté completamente expuestos, sería razonable pensar que nadie será responsabilizado de aquello de lo que no sabe nada, sino que recibirá su condena según que su conciencia lo acuse o lo excuse” (II, xxvii, 22).

Molyneux no quedó convencido e insistió en su argumento en contra de Locke: la borrachera es un estado inducido voluntariamente y, por lo tanto, el borracho es responsable de todas las consecuencias, mientras que el sonambulismo es involuntario y el sonámbulo no debe ser considerado responsable de lo que hace (M a L, *Works of J. L.*, VII, p. 334). En este punto Locke renunció y cedió al argumento de su amigo irlandés; admitiendo que “no debe presumirse falta de conciencia en favor del borracho” (L a M, p. 326).

Pero esto ciertamente equivale a renunciar a su posición. Ha permitido que la objeción de Molyneux, si es sólida, impacte en el centro de su explicación de una persona. Y él entonces acepta la objeción. El problema es, por supuesto, que el criterio de conciencia y el criterio de responsabilidad no coinciden.

En la historia tradicional derivada de Platón, Aristóteles y Plotino, estos criterios no divergen, naturalmente. El yo como centro intemporal de la conciencia resume dentro de sí el pasado que ya ha producido,

²³ Joseph Butler, “Dissertation of Personal Identity,” in *Butler's Works*, ed. W. E. Gladstone (Oxford: Clarendon Press, 1896), vol. 1.

²⁴ John Locke, *Works of John Locke* (Londres: T. Longman, 1794).

y está embarazado, por así decirlo, del futuro que creará a su debido tiempo. El centro autoconsciente del ser es la razón por la cual los acontecimientos ocurren en su historia, y, como esa razón, ese centro autoconsciente también es responsable de esos eventos. No importa que, empíricamente, esta autoconciencia sea a veces inconsciente de sí misma. La posición no se defiende apelando a la experiencia, sino por argumentos trascendentales: la conciencia de una serie de acontecimientos *tiene que* estar fuera de la serie temporal de acontecimientos de los que es consciente, porque de otro modo no podría captarlos *como un todo y de una vez*. Pero Locke no puede recurrir a este tipo de argumentos: él está comprometido con el “estricto método histórico”, y lo que experimentamos son eventos separados y separables vinculados contingentemente en el tiempo. *Somos* autoconscientes, pero el ser consciente de sí es un evento en el tiempo y un evento que experimentamos en el tiempo. Es parte de la serie, no una entidad que se sostenga aparte de ella. Es, además, parte del orden causal de los acontecimientos en el mundo de la experiencia ordinaria. Dada la restricción de Locke para ir más allá del mundo de la experiencia ordinaria, no hay manera de que el yo pueda desempeñar ese papel especial que juega en la filosofía tradicional de la sustancia como la causa trascendental de los acontecimientos que ocurren en su historia. La conciencia de sí mismo ya no tiene ese lugar especial; es, para decirlo nuevamente, un acontecimiento entre acontecimientos, producido por los acontecimientos que le precedieron. Este es un proceso causal. Lo que debemos reconocer es que las relaciones que definen responsabilidad también son procesos causales. En la descripción tradicional, por supuesto, las relaciones de responsabilidad llegan de nuevo al yo trascendental. ¿Pero por qué razón habríamos de esperar, cuando tratamos la mente empíricamente, que las cadenas de responsabilidad conduzcan siempre de nuevo a un estado de autoconciencia, y por qué deberíamos esperar que un centro de autoconciencia sea siempre el punto de partida de una relación de responsabilidad? Como dijo Locke, cuando nos fijamos en el concepto de una persona descubrimos rápidamente que se trata de un concepto forense. En pocas palabras, aquellas acciones de las que una persona es responsable son las que definen lo que es como persona; y, para decirlo de manera más sencilla, si no ya cruda, somos responsables de aquellas acciones en las que utilizamos las técnicas de la recompensa y el castigo para controlar el comportamiento humano. ¿Por qué debemos esperar que el área de comportamiento que puede ser controlada por la recompensa y el castigo coincida con el área de comportamiento que es un producto del acto autoconsciente? De hecho, no hay razón a priori para pensar esto; a menos que sean las razones dadas para las tradicionales explicaciones sustancialistas de la mente y de la autoconciencia; las cuales, sin embargo, Locke rechaza. De hecho, la fuerza de la objeción de Molyneux a los dos casos del borracho y del sonámbulo consiste en sugerir que los dos criterios de la personalidad pueden de hecho divergir.

El problema del yo mismo en Hume.

El problema que los filósofos y los teólogos encontraron en la explicación lockeana de las personas fue establecido por Butler. Dice que las “observaciones precipitadas” de Locke,

han sido llevadas hasta el extremo por otros, cuya noción, cuando se rastrea ... hasta la raíz, me parece que equivale a esto: ‘que la personalidad no es una cosa permanente, sino transitoria: que vive y muere, comienza y termina continuamente: que ser una y la misma persona en dos momentos contiguos no es más posible de lo que pueden dos momentos

sucesivos ser uno y el mismo momento: que nuestra sustancia está cambiando continuamente; pero que, sea esto así o no, es al parecer insignificante para el propósito; puesto que no es la sustancia, sino sólo la conciencia, lo que constituye la personalidad; que la conciencia, siendo sucesiva, no puede ser la misma en dos momentos, ni en consecuencia la personalidad estar constituida por ella.' (*Dissertation of Personal Identity*, p. 392)

Lo que Locke hizo cuando insistió en que se utilice el método empírico, el "estricto método histórico", para comprender la adquisición de conceptos y de conocimientos, fue destruir la ilusión de que tenemos algún concepto legítimo de sustancia. Esto, a su vez, puso bajo ataque los fundamentos tradicionales y cristianos de la teoría del yo. Cuando Locke sostiene que "el yo está determinado *no* por la identidad ... de la sustancia ... sino sólo por la identidad de la conciencia", críticos suyos, como Clarke y Butler, lo perciben como si estuviera destruyendo la noción de que hay un núcleo unitario de personalidad que persiste a través del tiempo y lo reemplazara por la noción de un ser humano que existe solamente de momento a momento. La importante implicación de la posición de Locke es que, como lo ha expresado Tuveson, no se necesita un "alma inmutable para constituir la personalidad." Como resultado, la "personalidad misma" se convierte en "una cosa variable, que no existe a lo largo de toda una vida como una esencia, pero apenas de hora en hora".²⁵

Hume retoma los problemas de Locke donde éste los dejó. De la misma manera que Locke, para todo propósito práctico, mantuvo la noción del cuerpo como un conjunto de cualidades, así mismo dejó la noción del yo o de la persona como la de una colección o un conjunto de acontecimientos, sólo continuamente conectados entre sí (T, p. 253). El problema era encontrar una base para la estabilidad de la personalidad que fuera compatible con esta visión ontológica del yo como un haz de percepciones pero suficiente para responder a las preocupaciones de Butler y otros teólogos. En otras palabras, Hume tenía que encontrar una visión de la personalidad que, para todo propósito cotidiano, respondiera a esas objeciones. No veía, en cambio, necesidad de responder a las exigencias teológicas de los ministros anglicanos.

Ahora bien, contrariamente a lo que algunos han sugerido,²⁶ Hume no niega que tenemos una idea del yo. "El yo", dice él, "nos está siempre íntimamente presente a cada uno de nosotros" (T, pp. 320, 339, 427, 354). El yo es de central importancia para las pasiones de orgullo y humildad, según Hume: "cuando el yo no entra en consideración, no hay lugar para el orgullo ni para la humildad" (T, p. 277). Esto no equivale a negar que el yo sea un haz de percepciones; así, cuando Hume explica el papel exacto del yo con respecto al orgullo, nos dice que "aquella sucesión conectada de percepciones, a la que llamamos yo, es siempre el objeto de estas dos pasiones, es imposible que sea su CAUSA" (T, p. 227). De hecho, el hecho de que el yo sea simplemente un haz de percepciones es de importancia en la explicación de ciertos fenómenos mentales.

Nuestro yo, independientemente de la percepción de cualquier otro objeto, no es nada en realidad: por lo cual es preciso volver nuestra mirada a los objetos externos; y es natural

²⁵Ernest Lee Tuveson, *The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism* (Berkeley: University of California Press, 1960), pp. 27-28.

²⁶Cf. T. Penelhum, "Hume on Personal Identity," *Philosophical Review* 64 (1955): 571-89; y "Self-Identity and Self Regard," en A. Rorty, *The Identities of Persons*, pp. 253-80.

que consideremos con mayor atención, como los que están contiguos a nosotros o se nos parezcan. Pero cuando el propio yo es el objeto de una pasión, no es natural dejar de considerarlo, hasta que la pasión se extinga. (T, p. 341)

Lo que Hume niega es que tengamos una idea del yo como una *sustancia simple*. Una persona es “un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con una rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento” (T, p. 252). El problema es encontrar el principio que los une en una persona; y no simplemente en *una* persona, sino en una persona con un carácter relativamente estable, lo que es necesario para llevar a cabo los proyectos prácticos en nuestras vidas y está implícito en nuestros principios morales ordinarios.

El texto central para Hume sobre la identidad personal es, por supuesto, el de el *Tratado*, Libro I, Parte IV, Sección vi, que lleva ese título. Al final, sin embargo, como veremos, no podemos limitarnos a este texto; como tantas veces ocurre con Hume, una discusión que comienza en el libro I del *Tratado* encuentra su culminación en los libros II y III. Hume lo señala en el Libro I cuando nos dice que “debemos distinguir entre la identidad personal, en lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, y en lo que respecta a nuestras pasiones o la preocupación que tenemos por nosotros mismos. El primero es nuestro tema actual (T, p. 253). Pero al final de la discusión en I, IV, vi no se nos da una descripción clara de la identidad personal; no, por lo menos, con la claridad con la que se nos han dado explicaciones de la causalidad y de la identidad de los cuerpos. Una de las razones de esto, como veremos en la presente sección, es que Hume no podía en sus propios términos abordar el problema que había sido planteado mucho tiempo atrás por Plotino. Pero una segunda razón para ello, como veremos en la siguiente sección, es que la relación relevante entre las partes del yo que genera la idea de uno mismo no puede entenderse aparte de nuestras pasiones y nuestro sistema de moralidad, temas que no se discuten sino en los Libros II y III del *Tratado* respectivamente. La cuestión de la identidad personal *no puede* resolverse sin recurrir a nuestras pasiones y el interés que tenemos por nosotros mismos. Pero con toda seguridad esto no debe sorprendernos. Después de todo, Locke ya había establecido que la noción de una persona es una noción forense, y decir esto es decir que, como está escrito el *Tratado*, la identidad personal no puede entenderse por completo antes de leer los Libros II y III.

Sin embargo, debemos comenzar donde comienza Hume, i.e. con la discusión de la identidad personal en el Libro I.

Es aquí donde Hume establece por primera vez, sobre la base del principio del conocimiento directo, el “estricto método histórico” de Locke, que así como no tenemos idea del cuerpo como de una sustancia simple, tampoco tenemos idea de uno mismo como una sustancia simple. Después expone la teoría del haz.

Pero como en el caso del cuerpo, hay continuidad en la complejidad, y una relación que genera esta continuidad. Al igual que Locke, Hume señala que las cosas a menudo se cuentan como la misma, a pesar de que sus partes cambian. Una iglesia cae y es reemplazada; pero es a pesar de todo la misma iglesia (T, p. 258). Es la misma iglesia porque sirve al mismo fin, o, como él dice, está en la misma relación con la gente de la parroquia. Del mismo modo, las partes de las plantas y los animales cambian (el pequeño árbol se transforma en el poderoso roble, el infante en el adulto), pero cuando las partes se añaden o se reemplazan, siguen funcionando conjuntamente para mantener al organismo. Lo que

tenemos aquí es “una *simpatía* de las partes para con su *fin común*, y suponemos que mantienen entre sí la relación recíproca de causa y efecto en todas sus relaciones y operaciones” (T, p. 257). Este tipo de razonamiento, que ha funcionado tan bien en el caso de las plantas y los animales, “debe continuar” (T, p. 259), dice Hume, en el caso de la identidad personal. Aquí también tenemos una sucesión de objetos relacionados de manera tal que forman una serie continua. Transformamos la continuidad en una identidad cuando “imaginamos algo desconocido y misterioso conectando sus partes más allá de su relación” (T, p. 254). Esta identidad es ficticia, la entidad persistente es una ficción, que no crea ningún vínculo real entre ellas (T, p. 259).

Ahora bien, Hume se cuida de decir que la relación que genera la continuidad sea la misma que se aplica a los organismos o a las iglesias parroquiales. Sólo dice que el caso de las personas parece ser *análogo*. En particular, habrá la simpatía de las partes que sirven a un fin común. Pero eso no necesita agotar el contenido de la relación que genera la continuidad. Esta relación implica semejanza y causalidad, dice él (T, p. 260), pero eso no es ir muy lejos. El punto importante (y esto distingue esta relación de las que generan las identidades de los organismos e iglesias) es que la memoria tiene un papel que desempeñar. A través de la memoria recordamos contigüidades pasadas en el espacio y el tiempo, y esto produce la asociación de ideas que constituye el juicio causal. La mente entonces aplica esto a los eventos recordados, uniéndolos en una serie. Es decir, la memoria es ahora aquello que localiza los eventos que la mente reúne en la serie; la memoria descubre la identidad “al mostrarnos la relación de causa y efecto entre nuestras diferentes percepciones” (T, 262). La memoria también es relevante en el caso de la semejanza. La memoria recuerda un objeto pasado, que se asemeja a uno presente, y esto crea por asociación la idea abstracta que los une; la mente, entonces, como que invierte su función y aplica la idea abstracta a la entidad recordada. De esta manera, tanto para la semejanza como para la causalidad, la memoria *produce* tanto como *descubre* la identidad personal (T, 262). No hay nada paralelo a esto en el caso de los animales. En el caso de los animales, es nuestro pensamiento el que crea la sensación de que existe un lazo de necesidad; y es nuestro pensamiento el que crea lo que Hume concibe como el particular persistente ficticio. El mecanismo que crea el sentimiento es *externo al* animal. En el caso de la mente, sin embargo, el mecanismo es *interno a* la entidad cuyas partes son conectadas. Los recuerdos que tenemos producen y a la vez descubren la identidad, pero al mismo tiempo son parte de la serie a la que se atribuye la identidad. Es esto lo que distingue el caso de la identidad personal del de la identidad de los animales.

Lo que necesitamos, por tanto, es una mejor comprensión de aquello que sea precisamente la relación que genera la continuidad de la mente. Recuérdese la manera como Hume ve esas cosas. La relación, considerada filosóficamente, es una asociación de ideas. Esta asociación es producida por alguna “cualidad” en los objetos; esta cualidad es la relación considerada naturalmente (T, pp. 13-14). Así, en el caso de la causalidad, para juzgar que dos cosas están relacionadas como causa y efecto, debe haber una asociación establecida entre nuestras ideas de la causa y del efecto. La cualidad que establece esta asociación es una constante conjunción entre las cosas. Por lo tanto, pedir una mejor explicación de la relación que produce la identidad es preguntar qué “cualidad” de las cosas produce la asociación pertinente (T, p. 225). Lo que sí sabemos es que la semejanza juega un papel (T, p. 260), que la causalidad juega un papel (T, p. 261), que la memoria juega un papel (T, pp. 261-62), y también que la memoria no puede ser una condición necesaria, ya que Hume pretende, como lo hizo Molyneux, que la causalidad extiende nuestros juicios de identidad a través de lagunas en nuestra memoria, incluso cuando no estamos

borrachos (¿realmente recuerdas lo que estabas haciendo precisamente a esta hora hace una semana? (T, p. 262)), y a los acontecimientos previos a cualquier recuerdo (el niño es la misma persona que el adulto (T, p. 257)). Pero decir estas cosas no es todavía dar una teoría completamente desarrollada.

Hume lo expresa así en el "Apéndice":

no pueden descubrirse por el entendimiento humano conexiones entre existencias distintas. Sólo *sentimos* un enlace o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro. Se sigue, pues, que el pensamiento sólo siente la identidad personal cuando, reflexionando sobre la serie de las percepciones pasadas que componen el espíritu, siente las ideas de ellas como enlazadas entre sí e introduciéndose naturalmente las unas en las otras. Aunque esta conclusión parezca extraordinaria no debe sorprendernos. Los más de los filósofos parecen inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, y conciencia no es más que un pensamiento o una percepción reflexiva. La presente filosofía, por consiguiente, tiene hasta aquí un aspecto lleno de promesas. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir una teoría que me satisfaga en este asunto. (T Apéndice 20, SB 635-36.)

La conciencia se refleja en el pensamiento o la percepción; esto es, en otras palabras, la percepción del pensamiento. Pero una percepción es una impresión. Así que la conciencia debe ser una impresión de nuestros pensamientos, y producida por ellos. La conciencia de la identidad personal debe ser, por tanto, una impresión de nuestro yo *qua* unificado; es decir, puesto que el yo es una serie de acontecimientos, debe ser una impresión de los sucesos de esta serie como un todo unificado. Pero las únicas *impresiones* de que estamos conscientes en un momento son las impresiones que entonces nos son presentes, es decir, no las del pasado (o el futuro); y la única impresión de unidad que está presente es el *sentimiento* de unión que está presente por virtud de la asociación entre las ideas de los acontecimientos en la serie que constituye al yo. Este sentimiento es producido por una cualidad de las percepciones en la serie que forma el yo, pero está separado de los eventos que lo produjeron. Por lo tanto, no es parte del yo cuya unidad constituye. Sin embargo, seguramente la conciencia de sí mismo que tiene el yo es parte del yo. Éste es el problema.

Hume continúa diciendo cómo se podrían resolver estos problemas, si existieran esencias reales, es decir, conexiones objetivas necesarias, o un sustrato como cosa persistente. En todo caso, lo que tenemos es una impresión en la experiencia del empate. Esta impresión es una percepción de la unidad que constituye al yo y que a la vez esta unificada en el yo mismo por el empate del que ella es una impresión. Pero no existe tal impresión (T, p. 636), por lo que el problema, para Hume, sigue sin resolverse.

De hecho hay dos problemas para Hume. El primero es éste: ¿cuál es la calidad de los acontecimientos en la serie que forma el yo que produce la impresión de unidad? El segundo es el siguiente: ¿Cómo puede la impresión de unidad que es producida por esa cualidad representar al todo del cual él es una parte?

El segundo problema es, por supuesto, el problema planteado por Plotino. Por una parte, si la conexión sentida se establece por una asociación de ideas, entonces la complejidad de esta última, incluyendo su progresión temporal, no puede ser una percepción, que es simple. Por otra parte, la simplicidad de la

percepción parece implicar la simplicidad de lo que es percibido. ¿Cómo puede una simple percepción ser el producto de un proceso de asociación y encarnar en su interior la serie de acontecimientos del pasado y su continuación en el futuro? Como John Stuart Mill lo planteó:

Si ... hablamos de la mente como una serie de sentimientos, estamos obligados a completar la declaración llamándola una serie de sentimientos que es consciente de sí misma como pasado y futuro; ya que estamos reducidos a la alternativa de creer: o bien, que la mente, o ego, es algo diferente de cualquier serie de sentimientos, o posibilidades de ellos, o bien, de aceptar la paradoja, de que algo que *ex hypothesi* es sólo una serie de sentimientos, pueda ser consciente de sí mismo como una serie.²⁷

Si damos por sentado el modelo de análisis psicológico que Hume tendía a aceptar y que había heredado de Locke, debemos admitir que este problema no puede ser resuelto, ya que, en el modelo, el análisis de un estado mental produce sólo los antecedentes genéticos de ese estado. Así, el análisis de la impresión de unidad de un yo producirá, después de realizado, los antecedentes genéticos de esa impresión; o, en otras palabras, el análisis de la impresión de unidad del yo mismo producirá las diversas partes de la serie que constituye al yo. Pero, según el modelo de análisis de Locke, el análisis psicológico de un estado mental es lo mismo que un análisis lógico de un concepto en las partes que lo definen. Las partes en las que se analiza una idea o impresión son, según este modelo, partes reales, real y totalmente presentes en la cosa analizada. Así, según el modelo de análisis lockeano, la impresión de unidad debe ser un todo que tiene dentro de sí todas las diversas partes que constituyen el yo; no puede, en otras palabras, ser simple, sino que tiene que contener dentro de sí la complejidad de la serie que le produjo. Es claramente imposible, dentro de esta explicación lockeana del análisis, responder al problema plotiniano de una manera que evite esa solución sustancialista; y de hecho, como vio Hume, el sustancialismo suministraría una solución.

La solución al problema en realidad consiste en rechazar el modelo de análisis de Locke. Esto es lo que hizo John Stuart Mill. Como él lo explicó, correctamente, el análisis psicológico no ubica las partes reales de un estado mental. Más bien, lo que hace el análisis es *recuperar*, por asociación, elementos que normalmente sólo están potencialmente o disposicionalmente presentes; es decir, recupera partes que no están presentes en verdad presentes sino cuando aparecen como consecuencia de realizar la tarea analítica.²⁸ Estas "partes" que así se recuperan son los antecedentes genéticos del fenómeno fenomenológicamente simple que su asociación produjo. Esto le permite a Mill decir sin reservas que una simple percepción puede "contener" un complejo de partes, que no hay ningún misterio aquí, sólo un hecho. Mill hace entonces el punto relevante:

El verdadero escollo no está quizás en ninguna teoría del hecho, sino en el hecho mismo. La verdadera incomprendibilidad quizá sea que algo que ha desaparecido o algo que aún no existe todavía puedan estar presentes de alguna manera: que una serie de sentimientos,

²⁷J. S. Mill, "An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy", vol. 11 de *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1979), p. 194.

²⁸Cf. F. Wilson, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill*, Chapter 3.

cuya parte infinitamente mayor es el pasado o el futuro, puedan ser reunidos, por así decirlo, en una única concepción presente, acompañada por una creencia de realidad. Creo que, de lejos, lo más sabio que podemos hacer es aceptar el hecho inexplicable, sin ninguna teoría de cómo ocurre; y cuando nos veamos obligados a hablar en términos que asuman una teoría, a utilizarlos sin reserva alguna en cuanto a su significado.²⁹

Debemos dar por sentado, pues, que una simple impresión puede representar la complejidad del yo. Y de hecho, ¿por qué eso debería ser desconcertante? Tomado de esta manera, no hay más problemas del género que planteó Plotino; lo único que queda es encontrar una explicación adecuada del proceso asociativo que genera la simple percepción de la unidad del yo, es decir, descubrir, como dijo Hume, la "cualidad" de las partes del yo que produce la asociación de ideas que es la percepción de la unidad del yo.

Esto facilita una respuesta adecuada al segundo problema que Hume enfrentó: ¿cómo puede la impresión de unidad que esta cualidad produce representar al todo del que ella misma es una parte? Ahí se queda el *primer* problema: ¿cuál es la cualidad de los acontecimientos en la serie que forma el yo que produce la impresión de unidad? A este tema pasamos en la siguiente sección.

La teoría positiva de Hume sobre el yo mismo.

G. Vesey ha sugerido que una vez que el estándar de la identidad sustancial es abandonado, no resta problema alguno con la identidad personal. A su juicio, Hume genera el problema porque mientras rechaza la explicación sustancialista de la mente, insiste sin embargo en que la identidad sustancial es el criterio que debe cumplirse. El movimiento correcto, sostiene Vesey, no es sólo rechazar las sustancias, sino rechazar la sustancia como criterio estándar de identidad. Una vez que hacemos eso, no queda ningún problema.

Decir que no hay nada esencial en la identidad personal, o que el yo no es una sustancia, equivale a sugerir que sí hay algo esencial en otras cosas, o que las otras cosas son sustancias. Decir que no hay un estándar justo por el cual podamos decidir una disputa cualquiera sobre identidad es, seguramente, incorrecta. Podemos decidir las disputas ordinarias, en la forma en que normalmente lo hacemos.³⁰

Hume no estaría en desacuerdo con esto. Él también argumenta que muchos de los problemas desaparecen tan pronto las sustancias son abandonadas.³¹ A Hume también le gustaría pensar, junto con Vesey, que nuestro concepto ordinario de la identidad personal está más o menos en orden. Sin duda, él reconocería lo que Vesey ignora, que gran parte de nuestro discurso ordinario está infectado por la tradición cristiana y su concepción del yo como sustancia. Pero incluso si estamos de acuerdo en que podemos pasarlo bastante bien en circunstancias ordinarias con nuestro concepto ordinario de una persona, no

²⁹ J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, p. 194.

³⁰ G. Vesey, *Personal Identity: A Philosophical Analysis* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 108-9.

³¹ Cf. F. Wilson, "Was Hume a Sceptic with Regard to the Senses?"

se sigue que todas las preguntas interesantes acerca de la identidad personal hayan sido respondidas. Queda por explicitar cuáles son esos procedimientos ordinarios y cuáles son los criterios que usamos habitualmente en contextos en que la identidad personal es un problema. En términos de Hume, todavía tenemos que elaborar una explicación del origen de la idea que usamos de identidad personal. Y en términos aún más específicamente humeanos, necesitaríamos una explicación asociacionista de las fuentes de esta idea.

Para recuperar la teoría positiva de Hume debemos proceder a los Libros II y III del *Tratado*. Hume no dedica al tema una nueva sección específica. Pero dice sobre la idea del yo que usamos lo suficiente para que nosotros podamos sugerir una teoría humeana de la 'cualidad' o la relación entre las partes del yo adecuada para explicar la asociación de las ideas de esas partes en una idea de nosotros mismos.

Locke era parte de la tradición cristiana en suficiente medida para que, mientras que renunciaba a la noción de un yo substancial, todavía se viera forzado a dar lugar a las recompensas y a los castigos futuros. Cuando llegó el momento de analizar el concepto de una persona, no le quedó otra que permitir esto. El concepto de una persona no podía, por tanto, tener como parte de sí mismo el concepto de un hombre. Este último era un objeto material, y Locke tenía que permitir la posibilidad de la separación entre la persona y el hombre. Esto llevó a su criterio de la memoria como criterio para ser una persona, con las deficiencias que luego Molyneux señaló. Hume no está tan comprometido con la tradición cristiana, y por eso, como veremos, está dispuesto a permitir que nuestro cuerpo entre en la idea de nuestro yo. Descubrimos a través de la experiencia que nuestro propio cuerpo es distinto del de los demás, y esta identidad del cuerpo entra en la identidad del yo. Dado que el cuerpo es relativamente estable, eso a su vez dará una cierta estabilidad al yo. Esto es parte de la respuesta de Hume a los críticos de Locke, como Butler y Clarke, que sostenían que toda la estabilidad desaparece cuando el yo substancial es abandonado. Pero esto no es todo lo que Hume tiene que decir. También está la cuestión de qué estabilidad de la personalidad es suficiente para nuestros propósitos prácticos. También aquí Hume intenta mostrar cómo la distinción entre nuestro propio yo y el de otros surge dentro del mundo de la experiencia y, más específicamente, cómo el carácter estable de la persona responsable se desarrolla a través de la interacción con otros. Y, por supuesto, cuando Hume desarrolla estos aspectos de la cuestión de la identidad personal, está siguiendo líneas de pensamiento inauguradas por Locke, cuando éste insistía en que el concepto de persona es una noción forense.

Hume nos dice que "la idea, o más bien la impresión, de nosotros mismos nos es siempre íntimamente presente, y nuestra conciencia nos da una concepción tan vívida de nuestra propia persona que no es posible imaginar que algo pueda superarla en este particular" (T, p. 317). Lo primero que debemos observar es que esta idea o impresión de uno mismo está presente en nuestra conciencia; "nuestro respectivo yo nos es siempre íntimamente presente" (T, p. 320, énfasis añadido). Hay, en otras palabras, un *estado mental* que contiene esta idea o impresión de uno mismo. Hume habla de manera similar en otra parte del "yo, o esa persona individual de cuyas acciones y sentimientos cada uno de nosotros es íntimamente consciente" (T, p. 286). El estado de conciencia no sólo incluye así la idea o impresión de uno mismo, sino también sus acciones y sus sentimientos. Pero estas ideas, estas impresiones y, entre ellas, estos sentimientos que están en el propio estado de conciencia le son a uno "íntimamente presentes". Esto implica una distinción entre esos contenidos y la conciencia de ellos. Cuando me enorgullezco de algo que he hecho, hay por un lado las ideas y las impresiones que me son 'íntimamente presentes' y, por otro, el 'me' o el 'yo' al que le son 'íntimamente presentes'. Por lo tanto, tenemos el siguiente modelo de lo

que es un estado mental. Hay, primero, ciertos contenidos. En segundo lugar, estos contenidos son los contenidos de un estado mental en virtud de estar-nos-presentes o ser los objetos de una conciencia.³² Admitiendo el punto de Mill sobre la conciencia, podemos tratar esta conciencia en virtud de la cual varias entidades están entre los contenidos de nuestro estado mental como un acto mental simple.

Consideremos, por ejemplo, el estado mental que uno *expresa* cuando uno usa una proposición como

(+) Me siento orgulloso de que entonces hice tal y tal.

(+) Me siento orgulloso de que entonces hice tal y tal.

de la manera usual. El estado de conciencia que se expresa cuando **(+) (+)** se usa en un acto de habla de manera normal tiene entre sus contenidos el sentimiento de orgullo. Este es, por supuesto, el tipo de cosa al que Hume se refiere como 'impresión'. Este sentimiento de orgullo tiene un cierto objeto, es decir, mi acción pasada. Esta acción pasada se convierte en el objeto de mi sentimiento de orgullo en virtud de que este último está ligado a una cierta idea, a saber, la idea de mi acción pasada. Esta idea, aunque no es por supuesto la acción misma, está también entre los contenidos de mi estado mental; ella también está 'íntimamente presente' para mí. En tanto proposición, **(+)** *describe* el mismo estado mental que es descrito por

(@) David Hume[ahora] se siente orgulloso de que entonces hizo tal y tal.

Pero un acto del habla en el cual **(@)** se utiliza no necesita expresar un estado de conciencia de David Hume; su uso puede expresar, por ejemplo, un estado de conciencia de James Boswell, a saber, un estado mental de Boswell que tendría como contenido la creencia de que el estado de cosas descrito por **(@)** existe realmente. Tanto el primer 'yo' en **(+)** como 'David Hume' en **(@)** se refieren a, o designan, a la misma persona; eso es lo que se significa al decir que **(+)** y **(@)** describen el mismo estado de cosas. La diferencia reside en el hecho de que **(+)** se utiliza de tal manera que expresa el estado mental de la persona a quien se refiere el sujeto de la proposición mientras que **(@)** no lo hace. Esto significa que en el uso característico de la palabra 'yo' como sujeto de una proposición, aquélla no sólo se refiere a la persona que habla, sino que también expresa la conciencia que es constitutiva del estado mental de esa persona.³³ En este sentido, aunque el referente sea el mismo, los roles lingüísticos de los dos términos

³²Compárese la explicación de los estados conscientes que hay en G. Bergmann, "Acts", en su *Logic and Reality* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1964).

³³Comparar la opinión de Wittgenstein en *The Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1958): *Decir 'tengo dolor' no es más una declaración sobre una persona particular de lo que lo es un simple gemido. "Pero ciertamente la palabra 'yo' en la boca de un hombre se refiere al hombre que lo dice; señala hacia él mismo; y muy a menudo un hombre que la dice realmente apunta hacia sí mismo con su dedo." Pero sería absolutamente superfluo señalarse a sí mismo. Podría igualmente haber levantado la mano. Sería erróneo decir que cuando alguien apunta al sol con su mano, está señalando tanto al sol como a sí mismo porque es él quien apunta; por otra parte, al señalar puede atraer la atención tanto al sol como a sí mismo. (...) La palabra 'yo' no significa lo mismo que 'L. W.' aunque yo sea L. W., ni significa lo mismo que la expresión 'la persona que ahora está hablando'. Pero eso no significa: que 'L. W.' y 'yo' signifiquen cosas diferentes. Todo lo que significa es que estas palabras son instrumentos diferentes en nuestro lenguaje.* (p. 67).

difieren, y en ese sentido, también lo hace su significado.³⁴

Ahora, la diferencia entre una acción y un simple movimiento es que la primera es el resultado de una intención consciente. Esto significa que las proposiciones **(+)** y **(@)** atribuyen a David Hume un cierto estado mental que ha precedido al que tiene al sentimiento de orgullo entre sus contenidos. Designemos este estado mental anterior con *a*. Pero cuando **(+)** y **(@)** atribuyen un sentimiento de orgullo a David Hume, le atribuyen un estado de conciencia que es posterior a *a*. Designemos este estado mental posterior con *d*. Supongamos que hay otros estados conscientes que intervienen entre *a* y *d*; supongamos que estos estados son *b* y *c*. Hay una cierta 'cualidad' o relación que conecta estos estados conscientes *a*, *b*, *c*, *d*, uniéndolos en los estados de un solo y mismo yo. Designemos con *R* a esta relación. **(+)** y **(@)** atribuyen estos dos estados conscientes a la misma persona, David Hume; los *identifican* como estados de la misma persona. El patrón aquí es el mismo que teníamos en el caso del cuerpo: podemos razonablemente interpretar

d* es la misma persona que *a

como

$$d = (\exists x)(R^3ax)$$

$$d = (\exists x)(R^3ax)$$

Porque también tenemos

$$b = (\exists x)(Rax)$$

y

$$c = (\exists x)(R^2ax)$$

De la presencia de la idea de que *a* recorre a todos, Hume concluye que nuestra idea de una persona como entidad duradera contiene la idea de una entidad simple que persiste a través de la serie. Pero el principio del conocimiento inmediato excluye semejante entidad. Se trata, por lo tanto, según Hume, de uno "ficticio". Así, "lo que llamamos una *mente*", sugiere Hume, "no es más que un montón o una colección de percepciones diferentes, unidas por ciertas relaciones, y se supone, falsamente, que están dotadas de una perfecta sencillez e identidad" (T, p. 207). El patrón aquí es el mismo que en el caso de un cuerpo, y también podemos concluir aquí que podemos aceptar el principal impulso de la posición de

³⁴Para esta noción de 'rol lingüístico' y 'significado', ver W. Sellars, "Reflections on Language Games", en su *Science, Perception and Reality* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1963); y "Notes on Intentionality," en su *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1967). También F. Wilson, "Marras on Sellars on Thought and Language," *Philosophical Studies* 28 (1975): 91-102; y "Effability, Ontology and Method," *Philosophy Research Archives* 9 (1983): 419-70.

Hume sin aceptar que necesite incluir en la idea del yo un particular 'ficticio' simple que supuestamente persista a lo largo de la serie.

Por lo que ahora importa, la pregunta que nos ocupa es simplemente ésta: ¿Cuál es la relación R ?

Hume habla de "esa sucesión de percepciones conectadas que llamamos 'yo mismo'." (T, p. 227). Estas percepciones incluyen las percepciones de nuestro cuerpo. De hecho, ellas son parte de la definición de uno mismo, según Hume, pues él habla de "las cualidades de nuestra mente y *cuerpo*, es decir, yo", y en otras partes del "yo, o esa persona individual de cuyas *acciones* y sentimientos de la que cada uno de nosotros es íntimamente consciente" (T, pp. 303, 286, énfasis añadido). En la experiencia distinguimos una variedad de cuerpos, incluyendo los cuerpos de personas. Pero entre los cuerpos de las personas que puedo distinguir dentro de la experiencia hay uno con el que tengo una relación única; se trata de *mi* cuerpo. Como dijo John Stuart Mill: "soy consciente, por experiencia, de un grupo de posibilidades permanentes de sensación que yo llamo mi cuerpo, y que mi experiencia muestra que es una condición universal de cada parte de mi hilo de conciencia. También estoy consciente un gran número de otros grupos, semejantes al que llamo mi cuerpo, pero que no tienen conexión alguna, como la que tiene ese con el resto de mi hilo de conciencia".³⁵

El punto al que Mill estaba apuntando cuando dijo que "la experiencia muestra a" mi cuerpo como "una condición universal de cada parte de mi hilo de la conciencia" es sin duda correcto: entre los contenidos de cada estado mental hay una conciencia del propio estado corporal. A menudo tenemos, como parte del contenido de nuestros estados de conciencia, conocimiento de los cuerpos de los demás, pero un conocimiento de nuestro propio cuerpo está entre los contenidos de todos nuestros estados conscientes. Mas este conocimiento que tomamos de nuestro propio cuerpo es único. Todos los demás cuerpos los experimentamos desde fuera; nuestro propio cuerpo lo experimentamos desde el interior. Cuando veo algo, experimento parte de mi propio cuerpo: las cejas, el puente de mi nariz, y así sucesivamente. Propiedades como dolores y placeres se encuentran en lugares *dentro* de mi cuerpo; estas propiedades de las partes de mi cuerpo situadas dentro de mi piel no son experimentadas por nadie más que por mí. Y a la inversa, hay uno y sólo un cuerpo B del que es cierto que experimento propiedades como éstas que se encuentran en lugares dentro de B . Una vez más, puedo mover mi propio cuerpo simplemente por quererlo; esto no lo puedo hacer con ningún otro cuerpo. Es un hecho de la experiencia que somos conscientes de uno y sólo un cuerpo desde el interior y que entre los contenidos de cada estado mental es una conciencia de este cuerpo desde el interior. Podemos utilizar este tipo especial de experiencia para definir la relación simétrica de 'pertenecer a', es decir, definir lo que es que un estado mental pertenezca a un cuerpo y lo que es que un cuerpo pertenezca a un estado mental.³⁶ Un estado mental pertenece a un cuerpo sólo en el caso de que entre los contenidos del estado mental haya un conocimiento de ese cuerpo desde el interior; y viceversa, un cuerpo pertenece a un estado mental sólo en el caso de que entre los contenidos del estado mental haya un conocimiento de ese cuerpo desde el interior.

Así, si afirmo que (+)

Me siento orgulloso de que entonces hice tal y tal.

³⁵J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, p. 205n.

³⁶Cf. F. Wilson, "Why I Do Not Experience Your Pain," en *The Ontological Turn: Essays in Honor of Gustav Bergmann*, ed. M. Gram y ED Klemke (Iowa City, Iowa: University of Iowa Press, 1974), pp. 276-300.

se sigue que el primer 'yo' expresa una consciencia que es constitutiva de un estado mental. Ese estado mental tiene entre sus contenidos un conocimiento desde el interior de un cuerpo particular. Ese cuerpo me pertenece a mí, es decir, el 'yo'; ese cuerpo es *mío*. Pero (+) también describe un estado mental anterior. Esto también es *mío*. ¿Por qué? Porque entre los contenidos de ese estado mental estaba un conocimiento desde el interior de ese mismo cuerpo del que ahora tengo conocimiento desde adentro cuando afirmo (+). Ese estado mental anterior pertenecía al mismo cuerpo que es (ahora) *mío*. El estado mental anterior y el estado mental posterior están relacionados entre sí a través del hecho de que pertenecen al mismo cuerpo único.

Como lo pusimos arriba, el estado mental anterior era *a* y el posterior *d*, y los dos son iguales porque $d = (\neg x)(R^3ax)$. Parafraseemos la cuestión de la identidad personal como la cuestión de la relación *R*: ¿qué relación es ésta precisamente? La respuesta humeana que hemos dado es que *R* es la relación que *a* tiene con *d* en el caso de que *a* haya pertenecido en un tiempo anterior al mismo cuerpo al que *d* pertenece en un tiempo posterior. Si asumimos que tenemos una explicación no problemática de la identidad de los cuerpos a través del tiempo, se sigue que ahora también tenemos una explicación no problemática de la identidad de las personas a través del tiempo. Y una vez que tenemos la identidad personal, la práctica ordinaria que indicamos más arriba de identificar estados mentales (creencias, pasiones y similares) y acciones por medio de predicarlas de personas puede sostenerse.

Esta explicación no problemática de la identidad personal ha sido hasta ahora declarada en términos no-humeanos; puede ser fácilmente re-planteada en la jerga propia de Hume. Las cosas que están en la relación *R* tienen una cierta 'cualidad' en común: la de pertenecer a un mismo cuerpo único. Esta relación crea una asociación entre las ideas de las cosas que guardan esa relación. Es decir, si *X* y *Y* como *X* y como *Y* están en la relación *R*, entonces una idea de un *X* introducirá la idea de un *Y*, y la impresión de un *X* introducirá la idea de un *Y*, en sendos casos, junto con el sentimiento de unidad. Pero *a* y *d* tienen la cualidad de pertenecer al mismo cuerpo, y por lo tanto están entre sí en una relación *R*. Por lo tanto, la impresión de ese cuerpo que está entre los contenidos del estado mental *d* introducirá la idea del estado mental *a* junto con el sentimiento de que *a* y *d* son una unidad. Para Hume, por la manera en que suele imaginarse estas cosas, hay tres entidades presentes. Está, para empezar, la impresión actual del cuerpo que destaca a la persona. En segundo lugar, está la idea de los estados pasados de esa persona como destacados por ese cuerpo. Tercero, está el sentimiento de que los estados anteriores, tal como los presenta la idea, forman parte de una unidad que incluye el estado mental presente que pertenece a uno y el mismo cuerpo. Hume hace estas múltiples conexiones cuando habla de "la idea, o más bien impresión, de nosotros mismos [que] siempre nos es íntimamente presente" (T, p. 317).

Podemos replantear estos puntos dentro del marco de la psicología asociacionista de Hume. El estado mental *d* contendrá una impresión del cuerpo al que pertenece. En virtud de asociaciones establecidas, la presencia de esta 'cualidad' en la consciencia introducirá ideas de todos los demás estados que constituyen el yo. Pero esta idea de que las ideas de todos estos estados antecedentes están contenidas dentro del estado actual es claramente implausible. Lo que se debe decir, como queda claro por la revisión de John Stuart Mill del concepto de análisis psicológico, es que *d* introduce la idea del yo que es una consciencia del todo como tal, pero no incluye un conocimiento de las partes de ese todo como realmente presente en el estado mental. Estas partes están presentes ciertamente, pero sólo de manera disposicionalmente, no efectivamente.

Como ya hemos indicado, es casi seguro que a Hume le gustaría una teoría orientada sobre esta línea como explicación de la identidad personal. Pero éste no es el tema central en la respuesta de Hume a aquellos que, como Butler y Clarke, quienes sostenían que toda estabilidad de la personalidad desaparecería en cuanto renunciásemos a la noción de que el yo es una sustancia simple. El yo, sostiene Hume, es también una construcción social, y una identidad personal estable surge en un contexto social. Como Capaldi ha enfatizado, en las discusiones de las pasiones y las virtudes, “en el análisis de Hume está presupuesto [que] el yo [existe] en un mundo público y social”.³⁷ El tipo de identidad personal que uno puede tener depende de la estructura social, las normas de las que Hume habla cuando discute las “virtudes artificiales”, y la estabilidad de esta identidad depende de la estabilidad de aquella estructura social.³⁸

Cuando la declaración

(+) Me siento orgulloso de que entonces hice tal y tal.

se utiliza de manera normal, el motivo del sentimiento de orgullo es mi acción de hacer tal y tal. El objeto del orgullo siempre es uno mismo; los motivos son “partes de nosotros mismos, o algo relacionado íntimamente con nosotros” (T, p. 285). El orgullo que tomamos en una acción a menudo deriva de su virtud: “las buenas y malas cualidades de nuestras acciones y modales constituyen la virtud y el vicio, y determinan nuestro carácter personal, aquello más fuertemente que lo cual nada opera en nuestras pasiones [de orgullo y humildad]” (T, p. 285); podemos suponer que esto es así en el caso de **(+)**, pero en todo caso su uso implica que la acción está tan íntimamente relacionada conmigo que me enorgullezco de ella. Esta relación no es meramente la de pertenecer a mi cuerpo. No me enorgullezco de los actos reflejos de mis brazos y piernas; los actos reflejos no son acciones, no se relacionan *conmigo*. Tampoco ciertos actos intencionales *me* pertenecen de la manera pertinente. Este, sin duda, es el punto acerca de los actos de embriaguez del borracho de Locke: sus acciones cuando está borracho, aunque ciertamente son suyas en el sentido de ser conscientemente intencionadas por él, no son sin embargo suyas en el sentido de provenir “de su carácter”. Las acciones de los borrachos son, para usar la terminología de Hume, los motivos de la vergüenza más que de la humildad, aunque ser un borracho puede ser motivo de vergüenza. El elemento de carácter es el que aquí proporciona el vínculo con el yo que quedó registrado en **(+)**. Además **(+)** registra un conocimiento de la conexión de la acción con el yo, unificado no sólo como perteneciente a un determinado cuerpo, sino también como teniendo un cierto carácter duradero como su naturaleza; y este conocimiento se tomaría normalmente como el ejercicio de la capacidad de autoconocimiento.

Aquí hay dos puntos. El primero es que la identidad como persona está constituida por el carácter que uno tiene. Esto debe agregarse a la identidad corporal como parte de la relación “*R*” que une las diversas partes de una persona en una unidad. El segundo es que la autoconciencia debe entenderse no sólo en términos del conocimiento que constituye mi estado mental presente; debe entenderse también en términos del ejercicio de la capacidad de examinar las acciones y disposiciones de uno mismo y relacionarlas con el propio yo en cuanto se tiene cierto carácter. La conciencia de sí mismo, o autoconciencia, en el

³⁷N. Capaldi, *David Hume* (Boston: Twayne, 1975), pág. 138.

³⁸En lo que respecta a ciertos aspectos de lo que sigue, véase el importante ensayo de Annette Baier, “Hume on Heaps and Bundles”, *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 285-95; y también su *A Progress of Sentiments* (Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1991).

primer sentido es el conocimiento inmediato que uno tiene siempre del contenido de sus propios estados mentales; la autoconciencia en el segundo sentido es la capacidad de reconocer la conexión de las diversas acciones y disposiciones propias con uno mismo como unidad duradera, y como su expresión. La primera es una simple percepción. La última es la capacidad de reconocer ciertos patrones en la experiencia. Y este reconocimiento de patrones en la experiencia debe entenderse en los términos humanos que ya hemos observado.

Debemos examinar, por pasos, cada uno de estos puntos: el carácter como la fuente del enlace que define la identidad personal y el conocimiento reflexivo que tenemos de nuestro propio carácter.

En cuanto al carácter, Hume sostiene, correctamente, que nuestras disposiciones psicológicas, nuestros sentimientos y pasiones humanas, dependen de las condiciones sociales y económicas, y que los cambios en esas condiciones provocan transformaciones psicológicas. Caracteriza las convenciones que hacen posible la vida social como “artificios naturales” (T, p. 484). Éstos, agrega, se han desarrollado “gradualmente y adquieren fuerza por una lenta progresión” (T, p. 490). Tales cambios en la estructura social y económica reorientan los sentimientos y pasiones humanas de varias maneras. Hay, pues, como dice Hume, un “progreso de los sentimientos” (T, p. 500) a medida que se desarrollan los artificios que estructuran a la sociedad. Rasgos como “egoísmo y generosidad limitada” (T, p. 495) están presentes en las personas presociales o naturales. Pero a medida que la sociedad se forma a través de la institución de convenciones sociales relativas a la propiedad, al contrato (promesas) y al gobierno, llegan a existir nuevos rasgos como la honestidad, la fidelidad, la lealtad y la castidad. Y como éstas hacen posible la división del trabajo, también nuestras capacidades naturales se desarrollan (T, pp. 606 y ss.). Las habilidades que el hombre presocial o natural posee son “delgadas” (T, p. 484); y tienen que ser “engrosadas” (T, p. 485) para que la vida pueda llegar a ser al menos decente. Esta mejoría en nuestras capacidades se logra en el contexto social; es “gracias a la división del trabajo [que] nuestra capacidad aumenta” (ibid.). Entre las facultades relevantes del alma están las intelectuales, como la “facultad de colocar nuestras ideas en un orden tal que forme verdaderas proposiciones y opiniones” (T, p. 612), así como nuestras habilidades manuales, tales como como “agilidad, desenvoltura ... destreza en cualquier negocio o manufactura manual” (T, p. 279). Hume también menciona “la industria, la asiduidad, la empresa, la destreza” (T, p. 587) y más adelante, “la industria, la perseverancia, la paciencia, la actividad, la vigilancia, la aplicación, la constancia” (T, p. 610). Además del “ingenio y la elocuencia”, incluye el “buen humor” (T, p. 611). A la “limpieza” él le agrega el “decoro” (T, pp. 611-12).

Las diversas disposiciones y rasgos que constituyen el carácter de cada uno son, como hemos visto, todos entendidos como *patrones* de pensamiento y de acción. La permanencia del yo, entonces, si lo hay, es la permanencia de un *patrón*, no la permanencia de una *entidad*. La respuesta de Clarke y Butler al cuestionamiento del yo sustancial era la queja de que esto eliminaba lo permanente; para ellos la pregunta era, como también para Shaftesbury, “¿cómo [es] que el sujeto continúa [siendo] uno y lo mismo?”³⁹ Casados como estaban con la tradición de la sustancia y con la doctrina cristiana del yo que se había apropiado de la explicación sustancialista de la identidad personal, no podían ver que pudiera haber permanencia alguna más que la permanencia de una entidad. Lo que Hume deja claro, sin embargo, es que otra explicación de la permanencia del yo es posible.

³⁹Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Conde de, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. J. M. Robertson, con una introducción de S. Grean, dos volúmenes en uno (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1964), 2: 275.

Los hábitos, los rasgos y las disposiciones, que constituyen el carácter, son también aprendidos; estos patrones son patrones adquiridos. Las leyes del aprendizaje son las mismas para todos los hombres; estos patrones definen una naturaleza humana común, y a través de ellos, junto con diferentes condiciones del aprendizaje, podemos explicar la diversidad y estabilidad de la naturaleza humana. Adquirimos los diversos rasgos que definen a nuestros caracteres individuales a través de un proceso de aprendizaje cuando nos compenetramos con los roles que están abiertos para nosotros en la sociedad, cuando elegimos un rol de historiador, o de abogado, o de gigoló, o cuando llegamos a desempeñar un rol al que somos dirigidos o nos es asignado, o incluso forzado por, digamos, el lugar de nuestros padres en la sociedad.

La piel, poros, músculos y nervios de un jornalero son diferentes de los de un hombre de cualidad, y lo mismo acaece con sus sentimientos, acciones y maneras. Las diferentes condiciones de la vida influyen en la estructura total externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, es decir, uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad y no pueden asociarse sin un gobierno. El gobierno distribuye la propiedad y establece los diferentes rangos de los hombres. Esto produce la industria, el tráfico, las manufacturas, el derecho, las guerras, ligas, alianzas, viajes, navegaciones, ciudades, flotas, puertos y todos aquellos objetos y aquellas acciones que producen una tal diversidad y al mismo tiempo mantienen una tal uniformidad en la vida humana. (T 2.3.01.09, SB 402)

Lo que explica la estabilidad del carácter humano es, por lo tanto, el hecho del *determinismo causal*, donde por 'causa' se entiende, por supuesto, 'unión constante' (T, p. 405)

Si consideramos el género humano según la diferencia de sexos, de edad, de gobierno, de condición o de métodos de educación, podremos discernir la misma acción regular de los principios naturales. Iguales causas producen siempre iguales efectos, de la misma manera que en la acción mutua de los elementos y fuerzas de la naturaleza. (T 2.3.01.04, SB 401)

Esto significa, por supuesto, que el propio yo, en el sentido de lo permanente a través de la diversidad, es creado por el mundo sensible en vez de ser algo que trascienda a ese mundo, como sí ocurre con la sustancia en la tradición cristiana. Hume no deja sin señalar que tanto el sentido común como la tradición cristiana tienden a estar de acuerdo con su posición más que con la tradición de la sustancia cuando reconocen la gran eficacia de premios y castigos en la conformación del carácter humano. "Es cierto de hecho que como todas las leyes humanas se basan en las recompensas y castigos, se supone como principio fundamental que estos motivos tienen una influencia sobre el espíritu y que ambos producen las acciones buenas y evitan las malas. Podemos dar a esta influencia el nombre que nos agrada; pero como se halla habitualmente enlazada con la acción, el sentido común requiere que sea estimada como una causa y considerada como un caso de esta necesidad que yo he querido establecer." (T 2.3.02.05, SB 410). De hecho, si asumiéramos que el determinismo causal *no* se sostiene como verdadero, *no habría conexión* entre las acciones de nuestras vidas. A juicio de los libertarios, que niegan el determinismo causal, el yo se convertiría en un mero paquete sin nada permanente, y por muy bueno o malo que esas

acciones pudieran ser en sí mismas, no habría persona a la que hacer responsable de ellas o a la que alabar o culpar (T, p. 411).

Por otra parte, como Hume ha explicado mucho antes en su discusión de la causalidad en el Libro I del *Tratado*, dado que no se nos presentan conexiones objetivas necesarias en la experiencia, la hipótesis de un yo trascendental como un poder que produce acciones no ayudará: ¿cómo podríamos estar seguros de que el mismo yo sustancial (poder) estaba presente en dos o más ocasiones? (T, p. 91) La *conjetura metafísica* de un yo sustancial trascendental carece por tanto de importancia *práctica*. La única noción útil del yo permanente es aquella que Hume propone, la permanencia de un patrón más que la permanencia de una entidad.

Podemos decir, por tanto, que la unidad del yo no es meramente la unidad del cuerpo, aunque ésta es una parte crucial del mismo. La unidad del yo incluye también la unidad constituida por el carácter duradero de la persona. Como ya hemos visto a Hume decir: para las personas socializadas, “nuestra reputación, nuestro carácter, nuestro nombre son consideraciones de gran peso e importancia” (T, p. 316). Y así, para definir la relación *R* que conecta las diversas etapas del propio yo en una unidad, necesitamos tener en cuenta no sólo las leyes que conectan los estados del cuerpo con sus predecesores y sucesores, y los estados de la mente con los estados del cuerpo, sino también los patrones permanentes de pensamiento y acción que definen nuestro carácter y nuestro nombre, es decir, que nos hacen ser *quienes* somos: la persona individual que somos.

Necesitamos, sin embargo, una cosa más. Puesto que la unidad del yo está constituida por patrones y éstos pueden llegar a ser conocidos como lo es cualquier otro patrón, se sigue que la unidad del yo, lejos de ser misteriosa tal como parecía al final del Libro I del *Tratado*, es en realidad abierta y pública. Sin embargo, el yo tradicional es un centro de autoconciencia reflexiva; y esto no lo tenemos todavía. No sólo debe ser cierto que el yo puede ser conocido, sino también que es capaz de *autoconocimiento*; una persona debe tener la capacidad de reflexionar sobre su propio yo y de monitorearlo.

Ahora bien, esto mismo es un rasgo de carácter, y la posición general de Hume sobre la unidad y permanencia del yo se aplica especialmente al crucial rasgo de la autoconciencia. Esto también es un rasgo socialmente adquirido, y su carácter duradero puede ser explicado en términos de las necesidades de la sociedad y del individuo en un contexto social.

Nuestro carácter es importante para los demás; ellos aprenden a discernirlo a fin de cuidar de su propio interés, ya que interactúan, o se niegan a interactuar, con nosotros. Nuestro carácter también es importante para nosotros mismos, para saber cómo reaccionarán los demás ante uno y cómo uno puede lograr mejor sus propios fines en cooperación con otros. Los rasgos de carácter moralmente buenos, reconocidos tras una buena reputación y un buen nombre, son generalmente beneficiosos para ambos: para uno mismo y para otros.

En el contexto presocial, una persona tiene, en cierto modo, un carácter, en el sentido de tener ciertas virtudes y vicios naturales, rasgos duraderos y habilidades. Lo que uno no tiene todavía es una “reputación”, ni siquiera un “nombre”. Hume vincula la invención del lenguaje con la de otras convenciones, tales como la de prometer y recibir promesas (T, p. 490), de manera que sólo se puede llegar a tener un “nombre” en un contexto en el que las virtudes artificiales estén también presentes.⁴⁰ Del mismo modo, uno puede

⁴⁰Cf. F. Wilson, “Hume and Derrida on Language and Meaning,” *Hume Studies* 12 (1986): 99-121.

tener una reputación sólo en una comunidad en la que las opiniones se compartan a través del lenguaje y también de simpatía. Tener una reputación depende de la existencia de un lenguaje moral común (T, p. 582), y así tener una reputación, como tener un “nombre”, presuponen la presencia de las virtudes artificiales. El desarrollo de la sociedad en la forma de convenciones de propiedad, de contrato (promesas) y de gobierno trae además consigo, en la forma de lenguaje, la capacidad de describir virtudes y vicios, y de comunicar los juicios que hacemos sobre los caracteres. Además, puesto que una idea abstracta es, para Hume, simplemente la asociación de una palabra con una clase de individuos semejantes, se sigue que no podemos tener ideas abstractas ni, por lo tanto, ningún pensamiento, más allá del lenguaje y de las convenciones lingüísticas.⁴¹ La capacidad de *pensar* sobre uno mismo, la capacidad de la autoconciencia reflexiva, se adquiere tan sólo en el contexto social.

[Conclusión]

Locke se dio cuenta de que la noción de una persona es una noción forense. Hume aceptó este punto, pero fue más allá, al ubicar la noción de una persona en el marco más amplio de las prácticas lingüísticas y morales que definen la sociedad, y en el contexto social en el que vivimos, amamos y laboramos. Dado que la noción forense del yo define a este último con respecto a la responsabilidad, Locke, en su correspondencia con Molyneux, descubrió que el encadenamiento que crea a una persona a partir de una secuencia de acontecimientos no tiene que nada que ver con la cadena *casual* (sic) que vincula esos eventos. Tanto la identidad corporal como la memoria son cruciales para la identidad personal, pero hay más que eso: también hay rasgos permanentes de carácter que unifican el pensamiento y la acción como *de uno*. Y aún hay más. Como Locke también advirtió, continuando la tradición que deriva de Plotino a través de la tradición cristiana, el yo responsable es un yo auto-reflexivo. Locke no fue capaz de liberarse suficientemente de la tradición de la sustancia como para reconocer que esta capacidad tiene que ser entendida no como el simple poder de una sustancia, sino como la capacidad aprendida de un ser socializado. Este paso final fue el que dio Hume. La identidad del yo no es algo que uno pueda “encontrar” en “el mero pensamiento” (T, p. 635); la razón que reflexiona sobre sus propios procesos no puede descubrir el principio que constituye la identidad personal. Tampoco lo que constituye la unidad del propio yo se encuentra en las pasiones, los sentimientos, rasgos y habilidades que definen el carácter de uno. Lo que se requiere es la unión de estos dos en un carácter que incluye la capacidad para ocuparse conscientemente de uno mismo, la ocupación reflexiva de una mente en su propio estatus y su propio ser, la preocupación reflexiva de una mente “reunida íntegramente dentro de sí” (T, p. 270). Esta mente “reunida íntegramente dentro de sí” es el producto del contexto social en el que cada mente se descubre a sí misma, en cuanto refleja a sus semejantes: “una mente que le haya fallado por su parte a la humanidad y a la sociedad nunca soportará su propio examen” (T, p. 620). El hombre que piensa [*homo rationalis*] es un “monstruo extraño y grosero” (T, p. 264); una vez que hemos descubierto exactamente lo que constituye la identidad personal, reconocemos fácilmente que aquél es incapaz de descubrir su propia identidad personal, es decir, para ponerlo de otra forma, que la solución integral del problema de la identidad personal no podía ofrecerse en el Libro I del *Tratado*, que uno tenía que esperar a la terminación de los Libros II y III. El hombre de carácter [*homo socialis*] es el único que puede “mezclarse en sociedad y vincularse a ella”

⁴¹Cf. *ibid.*; y también F. Wilson, “Abstract Ideas and Other Rules of Language.”

(ibid.) mediante el establecimiento de convenciones y artificios sociales. Sólo cuando esto se añade al hombre de pensamiento conseguimos una *persona*, alguien capaz de examinar su propio ser y ponerlo en armonía con los estándares más profundos que él o ella tenga para sí, a alguien responsable de su propia identidad.

Este concepto de persona no se ha adoptado con fines puramente descriptivos. A diferencia de nuestra idea abstracta de, digamos, un elemento químico natural como el oro, no adoptamos este concepto simplemente porque sea útil para señalar las regularidades que descubrimos en el mundo. Eso es, sin duda, parte de su utilidad, ya que las regularidades, tanto las que definen nuestro cuerpo como las que definen nuestro carácter, son importantes para determinar la utilidad de nuestro concepto de persona. Pero la intuición de Locke, de que el concepto de una persona es también un concepto forense, sigue estando en parte definida como lo está, porque es útil en las prácticas sociales de los hombres. Las personas son, ante todo, aquellas entidades cuyas disposiciones y rasgos duraderos evaluamos moralmente, y a quienes recompensamos y castigamos sobre la base de esas evaluaciones. Pero las personas son más que entidades cuyo comportamiento y rasgos pueden ser moldeados por las acciones de otros a través de la recompensa y el castigo. Las personas no son meramente responsables de lo que hacen; son capaces de *asumir la responsabilidad* de sus acciones. Son capaces de *autoevaluarse* y son capaces de tomar medidas para reinventarse, y determinar su propia forma de ser. En los términos de Frankfurt,⁴² son capaces de formar deseos de segundo orden y tener voliciones de segundo orden. Esta capacidad es útil tanto para el poseedor como para los demás: sirve al propio bien y al de los demás que uno se conozca lo suficiente como para anticipar las respuestas de los demás y, cuando lo considere deseable, para modificar las propias acciones y disposiciones a la luz de ese conocimiento. Y puesto que esta capacidad tiene utilidad, es, a juicio de Hume, una virtud. Sin embargo, no es simplemente una virtud entre otras; es una virtud que tiene una utilidad tan especial en la práctica social que la usamos como una característica definitoria de quienes desempeñan papeles en nuestro sistema social.

La autoconciencia reflexiva que define lo que es ser una persona, un jugador de roles sociales, se logra y se mantiene en una mente sólo en el contexto de las convenciones sociales, de los roles sociales, y sólo con la ayuda de las mentes especulares de nuestros semejantes. Esto significa que aquellos a quienes reconocemos como personas son en primer lugar aquellos con quienes interactuamos empáticamente. Y en segundo lugar, significa que no hay personas más allá del contexto de las convenciones que definen a la sociedad. Estas convenciones, por supuesto, reconocen como personas a muchos con los que a menudo no interactuamos empáticamente. Pero entonces, las convenciones no son establecidas, como Hume dice, por sentimientos de simpatía y benevolencia sino por interés egoísta. El concepto de una persona y el de identidad personal están determinados por la utilidad que tienen al definir lo que es ser actor en nuestro sistema de convenciones sociales y virtudes artificiales.

Para entender esto, hemos encontrado que teníamos que leer toda la obra maestra de Hume. Sólo entonces podemos reconocer el punto que Hume quería hacer al poner en la portada del *Tratado* el lema de Tácito que exalta la unidad del pensamiento y del deseo que logra autoexpresión: "*Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; & quae sentias, dicere licet.*"

⁴²Véase la nota 7, supra.

Bibliografía en español

Bibliografía primaria

- Hume, David, *Mi vida; Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo; Tratado de la naturaleza humana; Resumen del "Tratado de la naturaleza humana"; Disertación sobre las pasiones; Ensayos morales selectos; Diálogos sobre la religión natural*; estudio introductorio por José Luis Tasset, Madrid, Gredos, 2012, xciii, 794 páginas BC: B1462 2012
- Locke, John, a) *Ensayo sobre el entendimiento humano*; prólogo de Jose A. Robles y Carmen Silva – México : Fondo de Cultura Económica, 1999 Clasificación [B1293 E8 1999]
b) *Ensayo sobre el entendimiento humano*; selección, traducción, prólogo y notas Luis Rodríguez Aranda – Barcelona : RBA Coleccionables, 2003 Clasificación [B1293.E8 J83 2002]

Bibliografía secundaria

- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, a) traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid : Editorial Trotta, 2009 490 páginas FFyL B3279.H48 S458 2009
b) trad. José Gaos, Martin. Barcelona : RBA Coleccionables, 2002 FFyL B3279.H48 S458 2002b
- Boecio, *Tratados teológicos ; la consolación por la filosofía*, introducción Ramón Xirau ; traducción de los *Tratados teológicos* Carlos Montemayor ; traducción de *La consolación por la filosofía* Esteban Manuel de Villegas ; completada por Fray Alberto de Aguayo, México, D.F. : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1989 206 páginas BC, IIF, FFyL PA6231 A23 1989
- Plotino, *Enéadas*, a) traducción, Juan David García Bacca – Buenos Aires : Editorial losada, 2005- Clasificación [PA4364 E7 2005] b) introd., tr. y notas de Jesús Igal – Madrid : Gredos, 1980-9999 Clasificación [B693.E87 I43]
- Aristóteles, *Metafísica*, a) introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca – Madrid : Alianza Editorial, 2014 Clasificación [PA3900.E8 M525 2014b] b) trad. Valentín García Yebra – Madrid : Editorial Gredos, 2012 Clasificación [PA3900.E8 M54 2012]
- ----*Acerca del alma*; a) presentación, traducción de Tomás Calvo Martínez – Madrid : Gredos, 2010 Clasificación [PA3900.E8 C34 2010] b) traducción, notas, prólogo e introducción : Marcelo D. Boeri – Buenos Aires, Argentina : Colihue, 2010 Clasificación [PA3900.E8 D43 2010]
- Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, a) traducción de la 2a. edición inglesa por Francisco Gracia Guillén, Madrid : Tecnos, 2009 239 páginas, FCPyS B840 W5218 2009
b) traducción de la 2a. edición inglesa por Francisco Gracia Guillén ; prefacio de Rush Rhees, Madrid : Tecnos, 1998 230 páginas, FFyL B840 W5218 1998

- Referencias a Locke en el libro de Julian Marías:

referencia	pp. en Marías
II, xxvii, 26	373
II, xxvii, 4	364
II, xxvii, 5 <input type="checkbox"/>	354-365
II, xxvii, 7	365
II, xxvii, 11	367-368
II, xxvii, 13	368